



universität
wien

DISSERTATION

Titel der Dissertation

„Für ein neues Mensch-Sein –
Biografie und Leitideen des Heinz R. Schmitz“

Verfasser

Mag. theol. Herbert Hartl

angestrebter akademischer Grad

Doktor der Theologie (Dr. theol)

Wien, 2012

Studienkennzahl lt. Studienblatt: A 080011

Dissertationsgebiet lt. Studienblatt: Katholische Theologie

Betreuerin / Betreuer: PD Dr. habil. Karl-Heinz Steinmetz

INHALT

Vorwort	7
<i>Teil I. Biografie und Themenstellung – eine Einführung</i>	9
1. Hinführung	9
2. Eine Entscheidung, ein Manifest und ein Auftrag	9
2. 1. Der geistige Hintergrund: Jacques und Raïssa Maritain	9
2. 2. Eine zweite Phase der Seinsphilosophie	12
3. Ein Blick in die Schreibwerkstatt.....	13
4. Aufbau der These	14
5. Zum Gang der Untersuchung.....	15
5. 1. Zu Teil II. Der Lebensgang,	15
5. 2. Zu Teil III. Der neue Mensch – das Herz der christlichen Botschaft.....	15
5. 3. Zu Teil IV. Der neue Mensch – seine Zukunft in den Ideen deutscher Denker.....	17
5. 3. 1. Martin Luther	17
5. 3. 2. Jakob Böhme	17
5. 3. 3. Zu Dialektik und Revolution	19
5. 3. 4. Martin Heidegger	19
5. 3. 5. Ernst Bloch	21
5. 4. Zu Teil V: Die Schlussbetrachtung.....	21
6. Wissenschaftlicher Beitrag der vorliegenden Arbeit.....	21
<i>Teil II. Der Lebensgang.....</i>	23
1. Zur Quellenlage der Biografie.....	23
2. Stille Wege und Aufbrüche.....	24
2. 1. Christlicher Glaube als Fundament in schwerer Zeit	24
2. 2. Auf der Suche nach einer Armut, die Leben ist	26
3. In der Nachfolge des Jesus von Nazareth	29
3. 1. Eintritt bei den Kleinen Brüdern Jesu	29
3. 2. Einstand in der Welt der Bau- und Landarbeiter	31
3. 3. Aus der Stille in die Großstadt	33
4. Die Faszination der Metaphysik und der Theologie	35
4. 1. Entdeckungen und Begegnungen	36
4. 2. Die Ewigen Gelübde.....	38
4. 3. Überraschungen	40
4. 4. Erste Veröffentlichungen	43
5. Eine große Aufgabe: die theologische Ausbildung der Brüder.....	45
5. 1. Ein Beginn mit Grenzerfahrungen	46
5. 2. Ein schmerzlicher Verlust	49
5. 3. Eindrücke einer Ungarnreise	51
5. 4. Der Schüler als Meister	54
5. 5. Ein bewegtes Jahr	56
5. 6. Wahl ins Beratungsgremium des Priors.....	58
6. Erfüllte Jahre	60
6. 1. Eine letzte Reise.....	60
6. 2. Das Kreuz am Weg.....	63
6. 3. Neue Horizonte.....	65
6. 4. Veränderungen.....	67
6. 5. Große Vorhaben	70
6. 6. Rücktritt aus allen Funktionen.....	71

7. Bis zur letzten Hingabe	74
7. 1. Im Dienst an der Wahrheit	74
7. 2. Das Unbedeutendste hat einen Namen	76
7. 3. Wichtige Reisen und Verhandlungen	78
7. 4. Letzte Begegnungen	80
7. 5. Eine gekreuzigte Weisheit	81
7. 6. Erinnerungen	83
8. Konklusion	86
<i>Teil III. Der neue Mensch – das Herz der christlichen Botschaft.....</i>	89
1. Einleitung.....	89
2. Die biblische Offenbarung und der neue Mensch.....	91
2. 1. Der neue Himmel und die neue Erde	91
2. 2. Christus hat alle Neuheit gebracht	92
2. 2. 1. Ohne Gott – nichts Neues unter der Sonne (Koh 1, 9).....	92
2. 2. 2. Christus hat "alle Neuheit gebracht, indem er sich selbst brachte"	94
2. 2. 3. Warum Gott in Jesus Mensch geworden ist	96
2. 2. 4. Der Mensch als Ebenbild Gottes	97
2. 3. "Wer nicht von oben her geboren wird, kann das Reich Gottes nicht schauen." (Joh 3, 3)	98
2. 3. 1. Die Geburt aus Wasser und Geist	99
2. 3. 2. Zur Krise des Glaubens und der Vernunft	101
3. Die Gnade: Vorgabe zukünftiger Herrlichkeit.....	103
3. 1. Befreiung und Gotteskindschaft als Frucht der Erlösung	104
3. 2. Der Weg zu einer Synthese.....	105
3. 3. Die Gnade und ihre Wirkung im Menschen.....	106
3. 4. Das Wesen der Gnade	108
3. 5. Der vergöttlichte Mensch	109
4. Von der mystischen Weisheit.....	110
4. 1. Einführung	110
4. 2. Das Konzept Weisheit	112
4. 3. Die Natur der mystischen Erfahrung	115
4. 3. 1. Erste Erkenntnisse über mystische Gegebenheiten.....	116
4. 3. 2. Theologische Deutung der mystischen Erfahrung	116
4. 3. 3. Erklärende Prinzipien	118
4. 3. 3. 1. Über die von Gott geschenkte Tugend des Glaubens	118
4. 3. 3. 2. Über die sieben Gaben des Heiligen Geistes.....	120
4. 4. Die Erhabenheit der mystischen Weisheit.....	122
4. 4. 1. Die Natur der Gaben des Heiligen Geistes	122
4. 4. 2. Mystisches Leben und mystische Kontemplation	122
4. 4. 3. Über die Natur der Gaben der Einsicht, der Wissenschaft und der Weisheit.....	124
4. 5. Johannes vom Kreuz und die Lehre der Umwandlung der Seele in Gott	127
5. Statt einer Konklusion: Anmerkungen zur Sprache der Mystik	130
5. 1. Über das Unsagbare der mystischen Erfahrung	131
5. 2. Über die Natur der mystischen Sprache	132
<i>Teil IV. Der neue Mensch – seine Zukunft in den Ideen deutscher Denker</i>	135
1. Zur Einführung.....	135
2. Martin Luther am Ursprung der modernen Denkweise	136
2. 1. Einleitung	136
2. 2. Eine Erfahrung am Ursprung lutherischen Denkens.....	137
2. 2. 1. Luthers neue Sicht des Menschen	138
2. 2. 2. Luthers spirituelle Erfahrung.....	140
2. 2. 3. Ein dramatisches Ringen	141
2. 3. Ein Konflikt zwischen Vernunft und Glaube?.....	144

2. 3. 1. Der springende Punkt des Konfliktes	144
2. 3. 2. Der Glaube bei Martin Luther	147
2. 4. Anmerkungen zum dialektischen Denken Luthers.	149
2. 4. 1. Eine neue Logik	150
2. 4. 2. Fürst und Untertan.....	151
2. 4. 3. Gott und Mensch	152
2. 5. Nachhaltige Folgen dieser neuen Denkform	154
2. 5. 1. Auswirkungen auf das moderne Denken	154
2. 5. 2. Die verlorene Weisheit	156
2. 6. Konklusion	157
3. Jakob Böhme und die neue Menschwerdung.....	159
3. 1. Einleitung.....	159
3. 2. Konturen eines Lebens	159
3. 2. 1. Der <i>Philosophus Teutonicus</i>	160
3. 2. 2. Prägende Ereignisse	161
3. 3. Die Morgenröte der wahren Philosophie	163
3. 3. 1. Die Sehnsucht nach Heil bei Jakob Böhme und bei Albertus Magnus	163
3. 3. 2. Zwei unvereinbare Entwürfe einer Weltsicht	166
3. 3. 3. Der Wandel der Weltsicht und das, was bleibt.....	170
3. 4. Über die Natur der Erfahrung Böhmes	172
3. 4. 1. Wie Böhme seine Erfahrung beschreibt und deutet.....	173
3. 4. 1. 1. Ein Erinnerungsbuch.....	174
3. 4. 1. 2. Eine dialektische Doppelbewegung.....	174
3. 4. 1. 3. Eine Schau des Ungrunds	175
3. 4. 1. 4. Eine philosophische Annäherung	175
3. 4. 1. 5. Über das Gemüt	176
3. 4. 1. 6. Wie Böhme den Menschen als Ebenbild Gottes sieht	178
3. 4. 1. 7. Über den Gegenwurf.....	179
3. 4. 1. 8. Über die Einheit der Gegensätze.....	180
3. 4. 2. Das Ziel ist es, ein Engel zu werden	181
3. 4. 3. Über die Erfahrung des eigenen Seins oder die große Petarde	182
3. 5. Eine neue Menschwerdung	183
3. 5. 1. Die Angst und die Geburt des neuen Menschen	184
3. 5. 1. 1. Die Angst und das Gesetz der Rückkehr	185
3. 5. 1. 2. Der Status der Seele vor der Schöpfung.....	186
3. 5. 2. Böhme im Widerspruch zur thomanischen Theologie der Schöpfung	187
3. 5. 2. 1. Existieren die Dinge vor ihrer Erschaffung in Gott?	187
3. 5. 2. 2. Hat das geschaffene Sein einen Eigenwert?	189
3. 5. 2. 3. Geht die Schöpfung, vornehmlich der Mensch, auf ein Endziel zu?	190
3. 5. 3. Von der Angst zur Freude	191
3. 5. 3. 1. Von der erlösenden Angst.....	192
3. 5. 3. 2. Von Blitz, Blick und Schrack.....	193
3. 5. 4. Die Böhmesche Ontologie oder von der Alchimie zur Dialektik.	194
3. 5. 4. 1. Der Gang der Wiedergeburt.....	194
3. 5. 4. 2. Über das Endziel der Böhmeschen Praxis	199
3. 6. Konklusion	201
4. Dialektik und Revolution.....	203
4. 1. Einleitung.....	203
4. 2. Die dialogische Dialektik bei Aristoteles.	204
4. 3. Die bewusstseinsverändernde Dialektik der Moderne.....	204
4. 3. 1. Eine neue <i>forma mentis</i> bei Martin Luther.....	205
4. 3. 2. Die gelebte Dialektik bei Jakob Böhme	206
4. 3. 3. Die Dialektik im Denken G. F. W. Hegels.....	207
4. 3. 3. 1. Eine spirituelle Erfahrung als Ausgangspunkt	207
4. 3. 3. 2. Skizze der Hegelschen Dialektik	208
4. 3. 4. Die Dialektik bei Karl Marx.....	211
4. 3. 4. 1. Die umgestülpte Dialektik	211

4. 3. 4. 2. Der neue Mensch in einer neuen Gesellschaft.....	213
4. 3. 5. Die Dialektik bei Martin Heidegger	215
4. 4. Konklusion	215
5. Martin Heidegger und die Frage nach dem Sinn des Seins	218
5. 1. Einleitung	218
5. 2. Heideggers geistige Quellen	219
5. 2. 1. Die heimatliche Welt Heideggers.....	219
5. 2. 2. Denkwege zum Sein	220
5. 3. Von der Warum-Frage zum Dasein.....	222
5. 3. 1. Die Fragestellung über die Metaphysik	222
5. 3. 1. 1. Heideggers Erfahrungsansatz	223
5. 3. 1. 2. Über die Warum-Frage.....	223
5. 3. 1. 3. Ist die Warum-Frage eine philosophische Frage?	225
5. 3. 2. Vom Dasein zum Sein.....	225
5. 3. 2. 1. Was bedeutet für Heidegger das Dasein?	225
5. 3. 2. 2. Über die möglichen Weisen des Daseins	228
5. 3. 3. Die Angst und das Nichts	232
5. 3. 3. 1. Über die Angst.....	232
5. 3. 3. 2. Über das Nichts	234
5. 4. Von der Ankunft im Sein – ein Versuch der Deutung.....	235
5. 4. 1. Die Natur der Heideggerschen Erfahrung	236
5. 4. 1. 1. Über die Erfahrung des Selbst	236
5. 4. 1. 2. Ein Weg in Etappen: Existenziale Erfahrung und Erfahrung des Selbst.....	237
5. 4. 2. Heideggers dichtend-denkende Erfahrung	242
5. 4. 2. 1. Poesie, Sprache und Wort in der Seinsphilosophie.....	242
5. 4. 2. 2. Über die Kommunikation zwischen poetischer und mystischer Erfahrung	244
5. 4. 2. 3. Über Heideggers Problematik	245
5. 5. Ein kritischer Blick auf Heideggers Vorhaben	247
5. 5. 1. Über die kritische Funktion im Erkenntnisakt	247
5. 5. 2. Das Sein als Gegenwärtigkeit	248
5. 5. 3. Die Hilfe der Poesie.....	248
5. 5. 4. Theologie und Mystik.....	249
5. 5. 4. 1. Worin besteht für Heidegger das Heil?	250
5. 5. 4. 2. Das Dasein als Möglichkeit, zur Erfahrung des Selbst zu gelangen	251
5. 5. 5. Über das Denken.....	252
5. 5. 5. 1. Eine andere Auffassung von Denken.....	253
5. 5. 5. 2. Das Heideggersche Denken aus der Sicht der thomanischen Erkenntnislehre.....	253
5. 5. 5. 3. Intellekt und Sein – eine wechselseitige Relation	254
5. 5. 5. 4. Auf der Suche nach dem Absoluten	255
5. 6. Über das Heilige im Werk Heideggers	256
5. 6. 1. Einleitung	256
5. 6. 2. Das namenlose Sein Heideggers	257
5. 6. 2. 1. Über die Sprache Heideggers	258
5. 6. 2. 2. Das Sein und das Seyn	259
5. 6. 2. 3. Die Parusie des Heideggerschen Seins	260
5. 6. 3. Die Gottesfrage	261
5. 6. 4. Die Enthüllung der Wahrheit des Seins unter der Form des Heiligen.....	264
5. 7. Alles ist Weg – ist alles Weg?.....	265
5. 8. Konklusion	266
6. Ernst Bloch: Atheismus im Christentum.....	269
6. 1. Einleitung	269
6. 2. Einige Lebensdaten Ernst Blochs	269
6. 3. Über Blochs Verständnis der Bibel	270
6. 4. Konklusion	271

<i>Teil V. Schlussbetrachtung</i>	273
1. Einleitung	273
2. Über die drei Weisheiten	274
3. Gelebter Glaube und Philosophie	277
4. Als die Philosophie mündig wurde	278
5. Ein neuer, lebendiger Weg	280
6. Ausblick	282
<i>Abbildungen</i>	283
<i>Bibliografie und Verzeichnisse</i>	286
1. Primärliteratur	286
1. 1. Arbeiten von Heinz R. Schmitz nach ihrem Abfassungsdatum	286
1. 2. Posthume Veröffentlichungen	288
1. 3. Korrespondenz	288
2. Schriften mit Bezug zu H. R. Schmitz	289
2. 1. Erinnerungen und Zeugnisse	289
2. 2. Rezensionen	289
2. 3. Andere Texte	289
2. 4. Korrespondenz	290
3. Weitere Quellen	290
4. Zurate gezogene Schriften von Jacques und Raïssa Maritain	292
5. Sekundärliteratur	293
6. Abkürzungsverzeichnisse	296
6. 1. Allgemeine Abkürzungen	296
6. 2. Eigene Abkürzungen	296
7. Abbildungsverzeichnis	296
8. Adressen	297
<i>Abstract</i>	298
<i>Lebenslauf</i>	300

Vorwort

Es ist mir eine große Freude, Leben und Werk von Heinz R. Schmitz vorstellen zu können. Ich möchte allen, die mich dazu ermutigt haben und allen, die mir ihre Hilfe zuteilwerden ließen, meinen Dank aussprechen:

Mein Dank gilt zu allererst Herrn Ao.Univ.-Prof. Dr. Michael Ernst, der den Anstoß dazu gab, dass es zu dieser Arbeit kommen konnte.

Ferner danke ich Frau Univ.-Prof. Dr. Marianne Schlosser vom Institut für Spiritualität an der Katholischen Fakultät in Wien, die mir die Möglichkeit eröffnete, die Dissertation im Rahmen dieses Institutes zu schreiben.

Mein Dank geht in ganz besonderem Maß an PD Dr. habil. Karl-Heinz Steinmetz, der meine Arbeit sorgfältig begleitet und kritisch betreut hat.

Dank an Prof. Thomas Prügl, bei dem ich das Zweitfach in Kirchengeschichte absolvieren konnte.

Dank den Geschwistern von Heinz Schmitz – Peter, Alfred, Marlene, Irmgard – mit ihren Familien für die wichtigen biografischen Informationen, so wie an seine Nichte, Frau Barbara Hüser, die meine Recherchen freundschaftlich begleitete.

Köszönöm szépen! an Mária Dabóci und Ágnes Timár für die wertvollen Informationen aus der Zeit, in der die Orden in Ungarn nur im Geheimen überlebten.

Danke an die Brüder vom Orden der Kleinen Brüder Jesu: Michel Nurdin, der mir kostbare Hinweise zur Geschichte der Fraternität gab; Maurice Maurin, Alain Raillard, Jean-Marie Allion, Pierre Avril u. a., die viele Einzelheiten zu berichten wussten sowie an Stan Zakelj, der mir das Archiv der Petits Frères de Jésus in Brüssel zugänglich machte.

Ein ganz besonderer Dank gilt René Mougel, dem Herausgeber der *Cahiers Jacques Maritain*, der mir in Kolbsheim Gastfreundschaft gewährte und der mich durch zahlreiche philosophische und theologische Dialoge informiert und bereichert hat.

Dank auch an die Arbeitskolleginnen und Arbeitskollegen, die mich ermutigt haben weiterzumachen, wenn es einen Stillstand gab.

Danke an meine betagte Mutter und an alle, die mich mit ihrem Gebet begleitet haben.

Danke auch an alle, die hier nicht genannt sind, die aber meiner Arbeit Interesse und Wohlwollen entgegenbrachten!

Herbert Hartl, im September 2012

Teil I. Biografie und Themenstellung – eine Einführung

1. Hinführung

Die vorliegende These ist der Versuch, einen Philosophen und Theologen namens Heinz Schmitz, der sich als Autor Heinz R. Schmitz nennt, vorzustellen. Sein Leben, sein Werk und seine Leitideen sind bisher nur in Fachkreisen bekannt. Dies liegt nicht nur daran, dass Buchausgaben, die geplant waren, zu seinen Lebzeiten nicht mehr verwirklicht wurden, sondern hat mehrere Ursachen:

Es ist ganz ungewöhnlich, um nicht zu sagen außergewöhnlich, dass Heinz R. Schmitz alle seine Arbeiten nicht in seiner deutschen Muttersprache, sondern auf Französisch verfasste. Vor allem aber ist es die Themenstellung selbst, die grundlegende Bereiche der Metaphysik, der Theologie und der Mystik umfasst. Es geht darin um Probleme von großer Tragweite, die nicht oberflächlich und rasch zu lösen sind und die deshalb auch einiges an Mühe und Geduld abverlangen.

Ungewöhnlich ist auch sein Lebensweg, denn als junger Mann trat er in einen katholischen Orden ein, dessen Mitglieder ihre kontemplative Berufung nicht in einem klösterlichen Rahmen, sondern im Alltag der kleinen Leute als Arbeiter oder Handwerker leben, und die keinerlei Predigt- oder Lehrtätigkeit ausüben. Erst als sein intellektuelles Talent während der ordensinternen Ausbildung ans Licht kam und der Orden ihn daraufhin mit der theologischen Ausbildung seiner Mitglieder beauftragte, entstanden seine ersten wissenschaftlichen Arbeiten.

Das Werk, das er hinterließ, ist ein beredtes Zeugnis dafür, dass es den Quellen seines katholischen Glaubens entspringt und dass es als spirituellen Hintergrund eine lebendige thomanische Tradition hat. Von dieser Grundlage aus unternimmt er es, die Denkart und das philosophische Weltbild einiger bedeutender deutscher Denker darzustellen, kritisch zu betrachten und aufzuzeigen, wie dieses Denken die christliche Theologie und Spiritualität bis heute beeinflusst.

Diese *Einführung* gliedert sich in *fünf* weitere Abschnitte: Im *zweiten* Abschnitt wird gezeigt, wie Heinz R. Schmitz zur thomanischen Tradition Zugang erhielt und wie er eines ihrer tiefsten Anliegen zu seinem eigenen machte; ein *dritter* Abschnitt gewährt einen Einblick in seine Arbeitsweise und in seine Schreibwerkstatt; der *vierte* Abschnitt vermittelt einen Überblick über den Aufbau der vorliegenden These und der *fünfte* stellt detailliert den Gang der Untersuchung dar. Im *sechsten* Punkt wird der wissenschaftliche Beitrag der These vorgestellt.

2. Eine Entscheidung, ein Manifest und ein Auftrag

Dieses Kapitel zeigt den in der *Hinführung* erwähnten Hintergrund auf, von dem Heinz R. Schmitz spirituell und geistig entscheidend geprägt wurde (2. 1.) und stellt ein Geschehnis dar, das für seine intellektuelle Arbeit richtungweisend war (2. 2.).

2. 1. Der geistige Hintergrund: Jacques und Raïssa Maritain

Im spirituellen Werdegang des Heinz Schmitz ist *eine* Begegnung von besonderer Bedeutung: Es ist die Begegnung – zunächst in einem *weiteren* Sinn – mit einer geistigen Strömung innerhalb der katholischen Kirche Frankreichs, die sich schon Jahre vor seiner Geburt zu bilden begonnen hatte. Dazu gehörten Schriftsteller, Dichter, Künstler und Heilige, die ihrem Glauben in der modernen Welt auf eine neue Weise Ausdruck verleihen wollten, aber auch alte

Ordensgemeinschaften und neu entstandene, wie die Gemeinschaft der Kleinen Brüder Jesu (PFJ – *Institutum Parvulorum Fratrum Jesu*), in die Heinz Schmitz eintrat. Im engeren Sinn ist es die Begegnung mit Jacques Maritain, der nach dem Tod seiner Frau Raïssa seit dem Jahr 1961 in der Gemeinschaft der Kleinen Brüder Jesu in Toulouse mitlebte.¹ Um die Bedeutung dieser Begegnung eines jungen Deutschen mit dem greisen französischen Denker besser zu verstehen, ist eine kurze Auskunft über das Leben von Jacques und Raïssa Maritain angebracht, die von Episoden berichtet, die für Heinz Schmitz wegweisend sein werden.

Jacques und Raïssa entstammen ganz verschiedenen religiösen und sozialen Verhältnissen. Jacques Maritain ist der Sohn einer alteingesessenen, großbürgerlichen und protestantisch-liberalen Pariser Familie und Raïssa, geborene Oumançoff, kommt aus einer jüdischen Familie aus der Ukraine. Wegen der in Russland herrschenden jüdenfeindlichen Atmosphäre sah sich ihr Vater, der eine Schneiderwerkstatt leitete, veranlasst, mit der Familie nach Paris zu emigrieren. Raïssa war zehn Jahre alt, als sie dort ankam. Jahre später – im Wintersemester des Jahres 1900 – lernten sich Jacques und Raïssa an der Pariser Sorbonne kennen. Sehr bald begannen sie, miteinander nach dem Wesen und dem Sinn der Dinge und ihres Lebens zu suchen. Es war an einem Nachmittag im Sommer des Jahres 1901, dass sie sich bei einem Spaziergang im Jardin des Plantes, am linken Ufer der Seine, ihre seelische Not gestanden. Erfüllt von brennender Sehnsucht nach Wahrheit, wurde diese Sehnsucht von den professoralen Vorlesungen, die vom Positivismus und Skeptizismus geprägt waren, keineswegs gestillt. Das Messbare und Sichtbare zu erforschen, wie es in den Naturwissenschaften geschieht, das konnte nicht alles sein; einzig die Vorlesungen Henri Bergsons beeindruckten sie. In einem autobiografischen Bericht Raïssas heißt es, sie seien nicht bereit gewesen, ein sinnloses Leben anzunehmen und sich damit abzufinden, nur einen Pseudo-Intellekt zu besitzen, „fähig zu allem außer zur Wahrheit [...]“.² An diesem Nachmittag im Jardin des Plantes beschlossen sie, noch zuzuwarten. Sollte es sich als unmöglich erweisen, „nach der Wahrheit zu leben, so wollten wir freiwillig ‚nein‘ zum Leben sagen und sterben“.³ Drei Jahre danach heirateten sie. Als die Versuchung des Atheismus besonders Raïssa bedrängte⁴, kam es zu diversen Begegnungen mit dem Dichterpropheten Léon Bloy, dessen Persönlichkeit und dessen Schriften auf sie, auf ihre leibliche Schwester Vera sowie auf den protestantischen Freigeist Jacques einen solchen Einfluss ausübten, dass sich alle drei zum katholischen Glauben bekehrten. Am 11. Juni 1906 wurden sie in der Kirche Saint-Jean l’Évangéliste in Montmartre getauft. Damit begann für sie ein neues Leben. Raïssa war die Erste, die Thomas von Aquin las, und die auch Jacques für Thomas zu begeistern vermochte. Im Jahr 1912 legten beide ein privates Gelübde der Keuschheit ab, um freier zu sein für ihren Weg des Glaubens, der von Anfang an ein Weg des persönlichen Umgangs mit Gott war.⁵ Ab 1914 war Jacques als Professor für moderne Philosophiegeschichte am Institut Catholique in Paris tätig. Oft waren es äußere Umstände,

¹ S. auch die Seiten 37ff. Als Biografien zu Jacques (1882 – 1973) und Raïssa (1883 – 1960) MARITAIN auf Französisch bieten sich an: BARRÉ, Jean-Luc. *Les Mendians du Ciel*, Paris 2009, sowie: POSSENTI, Nora. *Les Trois Maritain*, Paris 2006. Als DVD gibt es FISCHBACH, Jean-Yves: *Jacques Maritain, le philosophe amoureux*. Ana Films 2007. Kurzbiografien auf Deutsch: RITZLER, Benedikt. Jacques Maritain, in: BERGER, David und VIJGEN, Jörgen (Hg.): *Thomistenlexikon*, Bonn 2006, Spalte 426 – 436. RITZLER, Benedikt. Glaube und Vernunft – Der Philosoph und Ordensmann Jacques Maritain, in: *Erbe und Auftrag* 2 (2008) 140 – 153.

² MARITAIN, Jacques et Raïssa. *Œuvres Complètes [= ŒC]*. Bd. XIV, Fribourg/Suisse 1993: *Les grandes amitiés*, 691. Das Gesamtwerk besteht aus Band I – XVII, Fribourg-Paris 1982 – 2007. Bei der ersten Erwähnung eines Werkes wird der jeweilige Band des Gesamtwerkes angeführt, ansonsten nur der Kurztitel. S. a. die deutsche Übersetzung von *Les grandes amitiés*: MARITAIN, Raïssa. *Die großen Freundschaften*. Heidelberg 1954, 72.

³ *Die großen Freundschaften*, 75. Vgl. *Les grandes amitiés*, 694.

⁴ *Die großen Freundschaften*, 73. Vgl. *Les grandes amitiés*, 692.

⁵ Vgl. MOUGEL, René: *À propos du mariage des Maritain : Leur vœu de 1912 et leurs témoignages*, Cahiers Jacques Maritain [= CJM] 22 (1991) 10.

welche die Themen für sein philosophisches Arbeiten vorgaben. Wenn es aus diesem Grund zu verschiedenen Perioden in seiner philosophischen Arbeit kam, so waren alle Grundintuitionen keimhaft schon von Anfang an präsent: Sei es in der Suche, was das kontemplative Leben aus dem Gebet und die Mystik betrifft, sei es die Nähe zur Kunst oder sei es die Metaphysik. Letztere hat Jacques Maritain, ausgehend von der Intuition des Seins, entfaltet und ihr als menschlicher Weisheit eine eigenständige Rolle zugestanden. Im Leben der „Drei-Maritain“ [= Les Trois Maritain], wie man sie später nannte, hatten alle ihre Aufgaben: Raïssa las alles, was ihr Gatte schrieb und kommentierte es; Vera sorgte für den Haushalt und die praktischen Dinge ihres Lebens.

Die Werke Maritains berühren alle Gebiete der Philosophie, den größten Einfluss übte das Buch *Humanisme intégral* aus, das einen Entwurf für eine neue Christenheit und einen neuen christlichen Humanismus darstellt. Die Stellungnahmen zu aktuellen Ereignissen brachten Jacques Maritain aber auch eine heftige Gegnerschaft ein, besonders als er im Spanischen Bürgerkrieg die durch die Truppen des Generals Franco verübten Massaker verurteilte und sich dagegen verwehrt, den Feldzug General Francos als einen christlichen Kreuzzug zu bezeichnen.¹ Raïssa Maritain war zudem Opfer wiederholter antijüdischer Hetztiraden. Wie kaum ein anderer Philosoph hat Jacques Maritain den Antijudaismus bekämpft und schon am 5. Februar 1938 in einer berühmt gewordenen Rede im *Théâtre des Ambassadeurs* in Paris auf die Nazigräuel in den damals bekannten Konzentrationslagern hingewiesen.² Ab dem 3. September 1939 war Frankreich im Krieg mit Nazi-Deutschland. Da Jacques Maritain seine in Kanada und in den U.S.A. geplanten Vorlesungen als Gastprofessor trotzdem zu halten beabsichtigte und Raïssa und Vera nicht allein zurückbleiben wollten, schifften sie sich im Jänner 1940 nach New York ein. Bald nach der Kapitulation Frankreichs im Mai 1940 wurde ihr Haus in Meudon, im Süden von Paris, von der Gestapo durchsucht. So waren sie gezwungen, bis zum Ende des Krieges im Exil zu bleiben. Charles de Gaulle war es dann, der Jacques Maritain im Jahr 1945 aus dem New Yorker Exil zurückrief und ihn zum Botschafter Frankreichs im Vatikan ernannte. Als solcher wurde Maritain durch verschiedene Berichte mit dem ganzen Ausmaß der Gräuel des Holocaust konfrontiert. Er versuchte nun, Papst Pius XII. zu einer Verurteilung dieser Gräuel zu bewegen; als er damit keinen Erfolg hatte, verfiel er in eine tiefe innere Krise.³ Mehrere Tage war er von der Bildfläche verschwunden. Als er wieder auftauchte, hatte er sich seine Not mit einem ergreifenden Text von der Seele geschrieben. Er versah ihn mit dem Titel: „Bienheureux les persécutés ... [= Selig, die Verfolgung leiden].“⁴ Maritain wirkte durch einen Brief auch auf die im Jahr 1947 stattfindende ökumenische Konferenz vom Seelisberg in der Schweiz ein, die jegliche Form von Antijudaismus scharf verurteilte.⁵ Auch auf die Erklärung der Menschenrechte vom 10. Dezember 1948 hatte er einen großen Einfluss. Als er am 6. November 1947 als Leiter der französischen Delegation der 2. Konferenz der UNESCO in Mexico vorstand, hinterließ seine Eingangsrede einen tiefen Ein-

¹ Vgl. TUSELL, Javier. J. Maritain et le personnalisme en Espagne, in: Jacques Maritain en Europe [Hg. HUBERT, Bernard], Paris 1996, 186.

² EC XII. Les Juifs parmi les nations, 481 – 524.

³ Das berichtete Charles JOURNET in einer Vorlesung vor Kleinen Brüdern Jesu in Genf im Wintersemester 1972/73. Der Verf. war Augen- und Ohrenzeuge dieser Aussagen. Abbé Charles JOURNET beginnt im Herbst 1920 eine rege und über 50 Jahre dauernde Korrespondenz mit Jacques Maritain. 1965 von Papst Paul VI. zum Kardinal ernannt, besteht er darauf, weiterhin als *Abbé* angesprochen zu werden († 15. 4. 1975). S. a. BOISSARD, Guy. Charles Journet – Biographie. Paris 2008.

⁴ Zuerst erschienen in: *Ecclesia* 12, Vatikanstadt (Dezember 1945) 588 – 591. S. EC IX 429 – 438.

⁵ S. a. EC XII. Lettre à la conférence du Seelisberg, adressée de Rome, le 28 juillet 1947, au Dr Pierre Visseur, 637 – 645.

druck. So nimmt es nicht wunder, dass schließlich von den 26 Propositionen, die er schon im Jahr 1942 vorgeschlagen hatte, 22 in der Erklärung der Menschenrechte Eingang fanden.¹

Nach 1945 erlangte Jean-Paul Sartres Existenzialismus in Frankreich eine Art Kultstatus, aber auch katholische Philosophen und Theologen – unter ihnen Jacques und Raïssa Maritain – waren nicht untätig. Vierzehn von ihnen versammelten sich im Juli 1949 in Kolbsheim/Elsass und verfassten ein *Manifest*, das ein Grundsatzprogramm enthält, mit dem sie dem Verlust der Weisheit in der westlichen Zivilisation entgegensteuern wollten. Die Aufgaben der *einen* christlichen Weisheit in ihrer dreifachen Ausprägung als metaphysischer, theologischer und mystischer Weisheit, die das Christentum bis zum Beginn der Neuzeit durchwirkt hat, werden darin neu formuliert und dargestellt.² Außer mit Raïssa Maritain wird Heinz Schmitz mit allen, die dieses Manifest unterzeichneten, einen persönlichen Kontakt haben, wobei die Begegnung mit Jacques Maritain eine der profundesten ist, wie diese Arbeit noch zeigen wird.³

2. 2. Eine zweite Phase der Seinsphilosophie

Die letzten Lebensjahre Maritains werden in den biografischen Darstellungen wenig gewürdigt. Ein bislang nicht bekanntes Ereignis, das im Juli 1971 stattfand, soll hier vorweg erzählt werden. Zu dieser Zeit, da er bereits als Novize dem Orden angehörte, befand er sich mit Heinz Schmitz bei seinen Patenkindern, der Familie Grunelius, in Kolbsheim im Elsass. Er hatte vor, alle Dokumente und Schriften, die hier nach der Beschlagnahme des Hauses in Meudon durch die Gestapo gelagert worden waren, bibliothekarisch zu ordnen. Heinz Schmitz hatte sich bereit erklärt, ihm dabei tatkräftig zur Seite zu stehen, ebenso drei junge Männer, Studenten der Philosophie an der Sorbonne namens René Mougel, Bernard Faucon und Jean Attali.⁴

Am Dienstag, dem 13. Juli, kommt es nach dem gemeinsamen Abendessen zu einer lebhaften Diskussion, in der es darum geht, für die Bezeichnung *christliche Philosophie* einen anderen Terminus zu finden. Begründet wird diese Diskussion zunächst mit dem Argument, dass dieser Begriff von vielen Zeitgenossen als christliche Propaganda empfunden wird, doch letztlich geht es um sehr viel mehr. Der greise, aber geistig äußerst wache Philosoph drückt den jungen Männern ein DIN-A-4 Blatt in die Hand, auf dem er handschriftlich einige Notizen gemacht hatte. Tags darauf übergibt er ihnen ein zweites, ebenfalls handschriftlich verfasstes Blatt, auf dem er die Hauptpunkte der Diskussion noch einmal zusammenfasst⁵:

Sein elementares Anliegen ist es, in einer Zeit, in welcher gar nicht wenige Philosophen den Tod Gottes und den Tod des Menschen verkünden [= prêchent], eine *neue philosophische Schule* zu gründen. Dies legt er Heinz Schmitz und den drei Studenten ans Herz, sie seien für diese Aufgabe berufen. Wie aber könnte der Name dieser Philosophie sein? Zur Debatte stehen mehrere Begriffe. Maritain favorisiert anfangs den Begriff *théo-philosophie* und entscheidet sich aber letztendlich – wohl beeinflusst von Heinz Schmitz – für das deutsche Wort *Seinsphilosophie*. Im zweiten Blatt weist er zunächst auf den scheinbaren Widerspruch hin,

¹ GEC IX. La voix de la paix, 143 – 164. S. a. MOUGEL, René : J. Maritain et la Déclaration universelle des droits de l'homme de 1948, in : CJM 37 (1998) 13 – 15.

² GEC IX. Sagesse, 1137 – 1151.

³ Siehe S. 37ff., 54ff.

⁴ Jean ATTALI ist Professor an der École Nationale Supérieure d'Architecture Paris-Maiaquais, Bernard FAUCON schlug eine erfolgreiche Laufbahn als künstlerischer Fotograf ein und René MOUGEL ist bis heute – im Jahr 2012 – Herausgeber der *Cahiers Jacques Maritain* und Sekretär des *Cercle Jacques et Raïssa Maritain*. S. a. Seite 68 mit der Fußnote 5.

⁵ Die Originalfassung befindet sich im AKH, eine Kopie im AKB JW. Dank René MOUGEL kann dieser Text Maritains zum ersten Mal öffentlich bekannt gemacht werden.

dass die Seinsphilosophie auf Aristoteles zurückgeht, also schon uralt ist, und dass er nun davon spricht, eine *neue* philosophische Schule zu gründen. Maritain hebt den Widerspruch dadurch auf, dass er in der Seinsphilosophie zwei Phasen unterscheidet: In der Initialphase, bei Aristoteles, war sie reine Philosophie [= philosophie pure], ohne ausdrückliche Bezugnahme auf religiöse Vorstellungen. Denker wie Thomas von Aquin oder Joannes a Sancto Thoma¹ haben die Philosophie als *Ancilla Theologiae* verstanden, wobei das Magdsein ihr zur höchsten Ehre gereichte. Heute aber sei es an der Zeit zu erkennen, dass die Seinsphilosophie sich in einer zweiten Phase befindet, in der sie in der *Conditio humana* einer von der Sünde verwundeten, jedoch erlösten menschlichen Natur mehr denn je *Philosophie* ist, nur dass sie jetzt nicht mehr *Magd*, sondern frei ist. Nun kann sie als *Freie* von der Weisheit der Theologie oder von der Weisheit der Heiligen ein höheres Licht empfangen. Dies sei, so Maritain, weder von Philosophen noch von Theologen bislang erörtert und bedacht worden.

Heinz R. Schmitz selbst erwähnt dieses Geschehnis niemals; umso diskreter aber hat er diesen Auftrag wie ein Erbe angenommen und ihn zum Horizont seines Schaffens gemacht. Der christlichen Weisheit in ihrer unterschiedlichen Gestalt ihre Leuchtkraft wiederzugeben und sie auf den Scheffel zu stellen, das ist es, was das intellektuelle Werk des Heinz R. Schmitz auszeichnet. Auf sie werden wir in Teil V, der *Schlussbetrachtung*, noch ausführlich zurückkommen.

3. Ein Blick in die Schreibwerkstatt

Schon als Handwerker und Arbeiter hatte Heinz Schmitz eine besondere Liebe für Ordnung gezeigt. Wenn nun am Ende eines von intellektuellem Schaffen ausgefüllten Tages der Fußboden seines Zimmers in Toulouse mit Notizblättern oder Büchern bedeckt war, dann fand er abends doch noch die Zeit, alles wieder zu ordnen, bis hin zum gespitzten Bleistift auf dem Schreibtisch, bereit zur nächsten Arbeit. Ein Wort des Thomas von Aquin, das er gerne zitierte, lautet: *Des Weisen Amt ist es, zu ordnen*.

War ein Artikel fertig, lies er ihn immer gegenlesen. Wenn Kritik erfolgte, suchte er den Dialog und veränderte zuweilen die eine oder andere Textpassage. Zur Veröffentlichung kamen seine Arbeiten vornehmlich in zwei theologischen Fachzeitschriften, in der *Revue Thomiste*, die 1893 von französischen Dominikanern gegründet worden war und in der von Charles Journet 1926 ins Leben gerufenen *Revue Nova et Vetera*. Zwei seiner Untersuchungen wurden in den von ihm zusammen mit Henry Bars gegründeten *Cahiers Jacques Maritain* veröffentlicht und zwei weitere erschienen als Vorwort zu *Approches sans entraves*² bzw. in einem Sammelwerk über ein Böhme-Kolloquium.³

Der Plan, über Martin Heidegger ein Buch zu veröffentlichen, ging zu seinen Lebzeiten nicht mehr auf.⁴ Eine seiner Abhandlungen – *Progrès social et changement révolutionnaire* – kam indes als Buch bald nach seinem Tod heraus.⁵ Die Anregung, die Studien über deutsche Philo-

¹ JOANNES A SANCTO TOMA (1589 – 1644), geboren in Lissabon, Dominikaner, Philosoph und Theologe. Kurzbiografie und Würdigung in: ŒC VII, 1017 – 1027.

² ŒC XIII, *Approches sans entraves*, 415 – 438.

³ SCHMITZ, H. R.: *L'expérience mystique de Jacob Boehme et son projet philosophique*, in: CENTRE DE RECHERCHE SUR L'HISTOIRE DES IDÉES DE L'UNIVERSITÉ DE PICARDIE (Hg): *Jacob Boehme ou l'obscur lumière de la connaissance mystique*. Paris (1979) 9 – 29.

⁴ S. Seite 80f.

⁵ SCHMITZ, Heinz R.: *Progrès social et changement révolutionnaire*, *Dialectique et Révolution*, in: RThom 3 (1974) 391 – 451. Der Buchtitel lautet: *Progrès social et Révolution*, Fribourg 1983. Für dieses Buch erhielt H. R. Schmitz von der ACADÉMIE DES SCIENCES MORALES ET POLITIQUES am 4. Juni 1984 posthum den Preis

sophen ebenfalls posthum in Buchform herauszugeben, kam von Yves Floucat¹, einem ehemaligen Studenten des CIREP. Sie wurde aber von Frère Maurice Hany² mit dem Argument abgelehnt, er habe im Nachlass von Heinz Schmitz nichts gefunden, was auf ein solches Projekt schließen lasse. Im selben Brief erwähnt er jedoch einen Artikel, den dieser noch zu Lebzeiten verfasst hatte und der posthum, im Jahr 1985, in *Nova et Vetera* unter dem Titel *Pour une humanité nouvelle*³ erschienen war. Diese Arbeit sei von anderer Art „als die Studien über Heidegger und Böhme. Es ist ein Text, den er [Heinz] für die Brüder verfasste, in der Absicht, ihnen von seiner Arbeit etwas mitzuteilen: Er war die Vorlage für ein Referat, das er uns in Toulouse gehalten hat.“⁴ Zudem sei er, Frère Maurice, der Meinung, die philosophischen Essays seien ebenfalls zu publizieren, denn ohne sie blieben die Arbeiten über die deutsche Philosophie schwer verständlich. Georges Cottier⁵, der als leitender Redakteur von *Nova et Vetera* die Arbeit *Pour une humanité nouvelle* veröffentlichte, bezeichnete sie in der Einführung als einen *grand texte*⁶.

Das Gesamtwerk des H. R. Schmitz umfasst circa 1300 Seiten. Die Belegstellen aus deutschsprachigen Werken zitiert er zumeist in französischer Übersetzung, die er aber in vielen Fällen noch überarbeitete. In der vorliegenden These wurde auf die deutschen Originalzitate in den entsprechenden Werken zurückgegriffen.

4. Aufbau der These

Der Titel der These – *Für ein neues Mensch-Sein* – leitet sich von der oben genannten Arbeit *Pour une humanité nouvelle* ab. Die These gliedert sich in fünf Teile. Das als Einführung konzipierte in Teil I angesprochene Thema der *einen* christlichen Weisheit wird in ihren *drei* Ausformungen, der metaphysischen, der theologischen und der mystischen Weisheit, in Teil V, der *Schlussbetrachtung*, wieder aufgenommen. Das Thema der christlichen Weisheit, der zudem in Teil III ein eigenes Kapitel gewidmet ist, bildet somit den Rahmen, in dem sich das Hauptthema des neuen Mensch-Seins entfaltet. Das Hauptthema selbst folgt in seinen drei Teilen – die Biografie ausgenommen – einem Plan, den H. R. Schmitz vorgegeben hat. Diese drei Teile (II – IV) bedingen sich wechselseitig: Teil II stellt die Biografie des Heinz Schmitz dar; Teil III ist eine theologische Meditation über das dem Menschen von Gott geschenkte neue Mensch-Sein, das aus Wasser und Geist geboren in den Gaben des Heiligen Geistes, vor allem in jener der mystischen Weisheit, zum Erblühen kommt; in Teil IV wird das katholische Menschenbild mit der Idee des neuen Menschen konfrontiert, die sich in der Moderne im Geistesleben von Denkern und Philosophen aus dem deutschen Kulturraum geformt hat.

VICTOR-DELBOS. Die Urkunde befindet sich im ARPFJ in Brüssel. S. dazu die Seite 203. DELBOS, Victor war Philosophiehistoriker und Lehrer Maritains an der Sorbonne, s. a.: (EC XIV. Les grandes amitiés, 686.

¹ Yves FLOUCAT gab Vorlesungen für Philosophie am CIREP, einem von H. R. Schmitz gegründeten Institut, danach war er *Maître de Conférences* der Fakultät für Philosophie am *Institut Catholique* in Toulouse. Zu *CIREP* s. Seite 68 mit der Fußnote 4.

² HANY, Maurice an BRAZZOLA, Georges. Toulouse 23. 05. 1991. Zu Maurice HANY s. a. Seite 66 mit der Fußnote 10.

³ SCHMITZ, H. R. *Pour une humanité nouvelle*, in: NV 1 (1985).

⁴ Brief Maurice HANY, 23. 05. 1991

⁵ COTTIER, Georges OP, Professor für Philosophie in Genf und Fribourg. Von 1989 – 2003 Generalsekretär der Internationalen Theologischen Kommission, 2003 Bischofsweihe durch Kardinal Schönborn und Ernennung zum Kardinal durch Johannes Paul II.

⁶ *Pour une humanité nouvelle*, 1.

5. Zum Gang der Untersuchung

Im Folgenden wird das Hauptthema in den Teilen II – IV in verdichteter Form dargestellt. Eine kurze Notiz weist auf Teil V, die Schlussbetrachtung, hin.

5. 1. Zu Teil II. Der Lebensgang,

Teil II stellt in 7 Kapiteln das Leben des Heinz Schmitz dar: Als ältester Sohn einer Arbeiterfamilie wurde er im Jahr 1936 in Viersen am Niederrhein geboren. Seine Eltern ermöglichen ihm nach dem Krieg, das Gymnasium zu besuchen. Er kommt mit Franziskanern in Kontakt und spürt in sich die Berufung zum Ordensleben. Was ihn innerlich stark berührt, ist die Armut im Leben Jesu von Nazareth. Über das Buch *Mitten in der Welt* von René Voillaume lernt er die Ordensgemeinschaft der Kleinen Brüder Jesu kennen, die sich von Charles de Foucauld herleitet und die seiner Ansicht nach dieser Armut am ehesten entspricht. Bald nach dem Abitur tritt er in die Gemeinschaft ein. Im Verlauf der ordensinternen Ausbildung gehört er zwei Jahre lang der Fraternität von St. Pauli in Hamburg an, wo er als Fräser und hernach als Docker im Hamburger Hafen tätig ist. Nach der darauffolgenden Studienzeit hat er von 1969 bis 1978 die Leitung des Toulouser Studiums inne; von 1972 – 1978 erfüllt er zudem eine Aufgabe im Consilium¹ des Priors. Als Novizenmeister von Jacques Maritain, der als Frère Jacques in den Orden eintritt, intensiviert sich ihre Beziehung. In diesen Jahren schreibt er auch seine Hauptwerke. Ab 1979 stellt er sich ganz in den Dienst der Herausgabe des Gesamtwerkes von Maritain. Nach einer missglückten Darmoperation stirbt er im Alter von 46 Jahren am 26. Jänner 1982 in Paris und wird im evangelischen Dorffriedhof von Kolbsheim neben Jacques und Raïssa Maritain zur letzten Ruhe beigesetzt.

5. 2. Zu Teil III. Der neue Mensch – das Herz der christlichen Botschaft

Teil III mit dem Titel *Der neue Mensch – das Herz der christlichen Botschaft* bringt keine theologischen Neuheiten, hebt indes die Neuheit des Evangeliums auf eine Weise hervor, dass der alte Glaube in einem neuen Licht und in einer neuen Frische erscheint. Eindrucksvoll schildert Heinz R. Schmitz die aktuelle *Conditio humana*, die den Menschen vor das Dilemma stellt, seine Sehnsucht nach Unendlichkeit und ewiger Lust entweder mit eigenen Kräften zu stillen oder sich apathisch seinem Schicksal zu ergeben. Wie der Mensch sich auch zwischen diesen Möglichkeiten entscheidet, in keiner von ihnen bewahrt er das Beste seiner selbst. Wie der Esel Buridans droht er zwischen zwei gleich weit entfernten Heuhaufen zu verhungern.

Aus diesem Dilemma kann nur Gott selbst den Menschen erlösen. Heinz R. Schmitz greift eine der letzten Verheißungen des Neuen Bundes auf: *Siehe ich mache alles neu!* Daraus schöpft er die weitreichende theologische Antwort, dass jede wesenhafte Neuheit ganz vom Willen Gottes abhängt. Nur Gott kann *Neues* verheißend und *Neues* schaffen! So ist das Wort aus dem Maul der Schlange – *Ihr werdet sein wie Gott* (Gen 3, 5) – eine in die Irre führende Illusion, die für den Menschen bis heute eine lockende Versuchung darstellt.

Immer wieder und auf vielerlei Weise sprach Gott zu den Menschen, sagt der Hebräerbrief, zuletzt durch seinen Sohn. In *ihm kam alle Neuheit* in die Welt, zitiert H. R. Schmitz Irenäus von Lyon, *indem er sich selbst gebracht hat*. Gottes Wort ist so wirkmächtig, dass es in *Christus* Fleisch wurde und als Mensch unter uns wohnte, um alle Dinge zu erneuern. Der Mensch hatte sich einst von Gott abgekehrt, Gott aber ergreift die Initiative: Christus kommt

¹ Beratungsgremium, von frz. *Conseil*, entspricht dem, was in anderen Orden z. B. bei den Jesuiten der *Konsult* genannt wird.

für uns und um unsres Heiles willen. H. R. Schmitz betont im Hinblick auf Aussagen des Philosophen Ernst Bloch, dass es nicht der Mensch Jesus ist, der sich zu Gott macht, sondern dass es Gottes Ratschluss ist, der bewirkt, dass das Ewige Wort Fleisch wird.

Und wie steht es um das Heil von uns Menschen? H. R. Schmitz geht von einer Szene des Johannesevangeliums aus, die für den Mystiker Jakob Böhme von großer Bedeutung ist, die dieser aber in einem ganz anderen Sinn auslegt als das Neue Testament und die kirchliche Tradition sie versteht. Es ist die Szene, in der Nikodemus nachts zu Jesus kommt und nach Ratschlägen sucht, die ihn auf dem Weg des ewigen Lebens weiter voranbringen. Jesus geht nicht darauf ein, denn das Kommen des Gottesreiches verlangt einen Neuanfang, der nur kraft eines vitalen Prinzips möglich ist, das von einer anderen Ordnung ist als jenes, das der Mensch von Geburt an hat. Jesus gibt ihm zu verstehen, dass es um eine Wiedergeburt aus der Taufe und dem Geist Gottes geht.

Für Paulus ist das Heilswerk Christi sowohl eine Befreiung von der Knechtschaft der Sünde als auch eine *neue Schöpfung*, in der sich unsere göttliche Kindschaft verwirklicht. Eine Aussage aus dem zweiten Petrusbrief, nach welcher derjenige, der aus Gott geboren ist, *Anteil an der göttlichen Natur erlangt*, hat die Theologie über Jahrhunderte hinweg beschäftigt. H. R. Schmitz greift die Synthese des Thomas von Aquin auf, der in seiner nüchternen Weise sagt, dass es die Gnade ist, die den Menschen der Natur Gottes teilhaftig macht und in ihm eine neue Realität schafft. Die Gnade ist nicht nur ein Zuspruch Gottes, sie ist wirkmächtig und schafft das innerste Wesen der Seele neu, sodass man sagen kann: *Der Mensch wird durch Teilhabe zu Gott und zum Kind Gottes gemacht – wir sind tatsächlich als Kinder wiedergeboren*. Dieses neue Leben aus der Gnade befähigt den Menschen, Akte des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe zu setzen.

Diese neue Realität wird in der Sprache der Theologie als *Vergöttlichung* bezeichnet, ein Ausdruck, der im neutestamentlichen Sprachgebrauch nicht vorkommt, der aber das aussagt, was *Gotteskindschaft* bedeutet. Es ist auch zu beachten, dass dieser Ausdruck in der Theologie unterschiedlich gebraucht wird: In der Sprache der spekulativen Theologie ist die *Vergöttlichung* ein Weg, der mit der Eingießung der Gnade beginnt und mit der Vollendung in der Herrlichkeit endet. Aus der Perspektive der Erfahrung und in der Sprache der mystischen Theologie hat die *Vergöttlichung* eine enger gefasste Bedeutung: Im irdischen Leben ist sie die höchste Stufe der Assimilation mit Gott, in welcher der Wille des Menschen mit dem Willen Gottes übereinstimmt.

Sorgfältig bedenkt H. R. Schmitz den Begriff *Weisheit*, den er zuerst ganz allgemein als eine Erkenntnis aufgrund von Erstersachen definiert. *Weisheit* in der christlich-mystischen Erfahrung ist noch etwas unvergleichlich Höheres. Tastend nähert er sich ihr, indem er als Erstes die Natur der christlich-mystischen Erfahrung analysiert, deren grundlegendes Prinzip die heiligmachende Gnade ist, aus der, wie gesagt, die Akte des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe entströmen. Doch diese Akte sind oft beschwerlich, ein Bild dafür sind die Jünger Jesu, die sich beim Rudern der Barke abquälen. Erst wenn der Wind des Heiligen Geistes mit seinen Gaben in die Segel bläst, geschieht das Vorankommen wie von selbst. Unter diesen Gaben ist es die Gabe der mystischen Weisheit, die dem Menschen die erhabenste Form der Erkenntnis Gottes in diesem Leben schenkt. Sie ist Weisheit, obwohl sie unsagbar und nicht kommunizierbar ist. Dies liegt daran, dass der Mensch in der Liebeseinung mit Gott erkennt, dass Gott ganz anders ist als er ihn erfährt: Gott wird erkannt, aber erkannt als ein Unbekannter. Er ist das Sein, die Wahrheit, die Liebe, aber immer in einer Weise, die unser menschliches Begreifen unendlich übersteigt. Diese Gabe und alle andern Gaben des Heiligen Geistes sind aber nicht einer spirituellen Elite vorbehalten, die Weisheit hat ihren Tisch für alle gedeckt; das neue Mensch-Sein ist allen zugänglich, die sich von den Gaben des Heiligen Geistes leiten lassen, wenn auch für jeden nach seinen Anlagen und Möglichkeiten.

5. 3. Zu Teil IV. Der neue Mensch – seine Zukunft in den Ideen deutscher Denker

Teil IV gibt einen Einblick in die Gedankenwelten einiger deutscher Denker, insofern sie das Thema des neuen Menschen betreffen. Da ist Jakob Böhme, den H. R. Schmitz am umfassendsten erforschte; mit Martin Heidegger und mit dessen Frage nach dem Sinn des Seins war er sorgfältig befasst; Martin Luther untersuchte er, weil er neues philosophisches Gedankengut hervorbrachte; G. W. F. Hegel und K. Marx werden im Zusammenhang mit der Dialektik der Moderne und E. Bloch im Kontext seiner Aussagen über die Bibel behandelt.

5. 3. 1. Martin Luther

Mit Martin Luther setzt der Anfang einer neuen philosophischen Entwicklung ein. Dies unterstreicht H. R. Schmitz mit einem Zitat Johann Gottlieb Fichtes, der in Martin Luther den *Prototyp des modernen Zeitalters* sieht. Dies ist umso erstaunlicher als Luther als Verächter der Philosophie gilt und vor allem als Reformator bekannt ist. Die Quintessenz des lutherischen Denkens kann nach H. R. Schmitz in drei Faktoren zusammengefasst werden:

Ein *erster* Schwerpunkt liegt in der inneren Erfahrung M. Luthers, die am Anfang seiner spirituellen Entwicklung steht. Es ist eine tiefe religiöse und authentisch-mystische Erfahrung, die aber mehr und mehr dahingehend abgeleitet, dass Luthers Sorge um das eigene Heil sein geistliches Leben so sehr polarisiert, dass ihm das menschliche Subjekt interessanter als Gott zu werden scheint. Es bäumt sich in ihm etwas gegen die Begrenzungen der menschlichen Natur auf und, statt sich selbst zurückzunehmen, wie es das Wort des Evangeliums einfordert, rückt das eigene Ich ins Zentrum. Luthers Erfahrung bleibt demnach nicht eine rein religiöse Erfahrung, die ganz der christlich-mystischen Ordnung angehört und die von den Gaben des Heiligen Geistes belebt wird, sie hat noch eine andere Dimension, die H. R. Schmitz der Mystik der Selbstschau zuordnet.

Als *Zweites* weist H. R. Schmitz auf die neue *Denkform* hin, die Martin Luther aus dem Ringen gegen die Begrenzungen der menschlichen Natur erwächst und die auf kontradiktorischen Gegensätzen beruht, welche die traditionelle Logik und die auf metaphysischen Grundsätzen sich stützende Theologie aus den Glaubensdingen zu verbannen sucht. Am Deutlichsten zeigt dies M. Luthers Kampf gegen die scholastische Theologie, den er schon von Beginn seiner theologischen Laufbahn an führt. Die neue Form der Logik und die neue Art, Theologie zu betreiben, beeinflussen alle großen Themen von M. Luthers Glaubenslehre; sie haben weitreichende Auswirkungen auf das Menschenbild und auf das Verhältnis des Menschen zu Gott, ferner auf das Verständnis von Glauben und Erlösung und auf das Verständnis der Mysterien des Glaubens insgesamt. H. R. Schmitz geht weiters der Frage nach, warum diese Erfahrung M. Luthers nicht nur das religiöse Universum ändert, sondern, radikaler noch, die spirituelle Ordnung selbst antastet und damit Akzente für ein neues Menschenbild setzt, in dem die Aktion den Vorrang vor der Kontemplation erhält und die Einheit der christlichen Weisheit verloren geht.

Drittens, so Schmitz, birgt dieser philosophische Neuanfang M. Luthers zwei Gefahren: Die eine besteht darin, dass sich die subjektive Erfahrung über objektive Gegebenheiten hinwegsetzt und die andere darin, dass das im kontradiktorischen Denken schlummernde Gewaltpotenzial freigesetzt wird.

5. 3. 2. Jakob Böhme

Jakob Böhme ist für H. R. Schmitz aus zwei Gründen von besonderer Bedeutung: zum *einen*, weil Böhmes erstes und größtes Interesse der Ankunft eines neuen Menschen gilt, der den

Begrenzungen des menschlichen Lebens nicht mehr unterworfen ist und zum *andern*, weil Böhmes Denken einerseits noch vieles aus den Weisheiten früherer Zeiten übernimmt und andererseits Neuerungen philosophischer Art einführt, mit denen er seinen Nachfolgern den Weg bereitet. H. R. Schmitz sieht es als erwiesen an, dass der Ausgangspunkt und das Ziel der Lehre Böhmes dessen eigene Erfahrung ist, die zwar eine mystische, aber nicht eine genuin christlich-mystische Erfahrung ist. Böhmes Schriften sind zudem keine Traktate, weder philosophischer noch theologischer Art, sie bilden ein *Memorial*, ein Merkbuch, in dem er seine Erfahrungen immer neu und besser interpretiert. Diese kundzumachen und anderen nahe zu bringen, ist Böhmes erklärtes Ziel. Dass dies aber paradox ist – eine mystische Erfahrung welcher Art auch immer ist in sich unaussprechlich –, das stört Böhme nicht, denn auch für ihn gilt das Gegensätzliche als Zeichen wahrer Authentizität.

In einem *ersten* wichtigen Punkt zeigt H. R. Schmitz auf, was diese *wahre Philosophie* ist, die Böhme verkündet. Aufgrund eines Erlebnisses in der Jugend und mehrerer Erfahrungen natürlich-mystischer Art trifft Böhme eine klare Option: Es ist nicht der Durst nach einer Wahrheit, die sich außerhalb von ihm befindet, der ihn beseelt; der Durst, der ihn verzehrt, ist ein Durst nach Heil und Erlösung. Schon zu Lebzeiten nennt man ihn den *Philosophus Teutonicus*, doch ist es Hegel, der ihn als ersten deutschen Philosophen bezeichnet. H. R. Schmitz widerspricht, indem er auf *Albert den Großen* hinweist, der über 300 Jahre vor Böhme lebte, und entfaltet in einem mitreißenden Vergleich zwischen dem Leben und dem Werk Böhmes und dem Leben und dem Werk des *Albertus Magnus*, was beide verbindet, aber vor allem, was sie trennt: Während Böhme aus dem Menschen seinen eigenen Himmel macht, erwartet Albert diesen Himmel als Geschenk von Gottes Liebe, und während Böhme nur in sich selbst liest, richtet Albert seinen Blick auf die Schöpfung und ihren Schöpfer.

In einem *zweiten* Punkt analysiert H. R. Schmitz die Natur der Erfahrung Böhmes und erkennt in ihr eine mystische Erfahrung, die anders als jene ist, welche Gott als ein *Du* erfährt. Er geht der Imagination Böhmes auf den Grund, der seine Erfahrung immer wieder aufs Neue mit wechselnden Bildern beschreibt, wie denen vom Ungrund, vom Gemüt und vom Gegenwurf, vom Blitz und vom Schrack; darin sieht Schmitz eine mystische Erfahrung der Selbstschau, die den Urgrund des eigenen Selbst zu erreichen sucht. Böhmes Ziel ist es, auf diese Weise quasi ein Engel zu werden, wohl wissend, dass es nicht möglich ist, die menschliche Natur an sich zu modifizieren; ihm schwebt jedoch vor, der Mensch könne sein geistiges Handeln insofern neu gestalten, als er es völlig von den körperlichen Tätigkeiten trennt.

Das *dritte* Merkmal der Erfahrung Böhmes ist das Ereignis der Ankunft des neuen Menschen. In unvergleichlichen Bildern und voller Enthusiasmus beschreibt Böhme dieses Ankommen als eine neue Geburt, als eine Erneuerung und Umformung, als eine Wiedergeburt und ein neues Leben, er spricht von einer neuen Schöpfung und einem neuen Menschen, der durch eine neue Menschwerdung zum Mensch-Gott wird. Dies geschieht freilich nicht ohne Bedingungen: Der Mensch kann der ihm innewohnenden Angst nur entkommen, wenn er sich vom Körper trennt und in die Urmutter zurückkehrt. Die Geburt des neuen Menschen bedeutet für ihn, wieder in den Mutterschoß zurückzukehren. Es ist eine Art von Gegen-Geburt, welche die erste Geburt aufheben soll, da die Bedingungen für eine eigene Existenz zu sehr verderbt sind. Es ist der Entwicklungsgang seiner eigenen Erfahrung, den Böhme in den erwähnten Bildern beschreibt. Er geht dann noch weiter und verlagert den Prozess seiner Erfahrung in die Gottheit selbst, wobei sich der Geist im Ungrund der eigenen Seele verflüchtigt und zwischen der subjektiven und objektiven Welt nicht mehr unterscheiden kann. Die Gabe, die er, Böhme, selbst empfing, ist ihm wie das Zeichen der Morgenröte eines neuen und ewigen Tages, der über der Menschheit aufgeht. Diese Gabe – die Erfahrung der neuen Geburt – ist der Schlüssel zum Verständnis von Böhmes Werk.

Der Einfluss Böhmes auf die Nachwelt ist sehr groß, nicht zuletzt auch der Einfluss der von Luther überkommenen neuen Denkform; ihr wird deshalb das folgende Kapitel gewidmet.

5. 3. 3. Zu Dialektik und Revolution

Die Logik im klassischen Sinn hat als Objekt die Art und Weise wie das Sein im Geist existiert. Zur Domäne der Logik gehört nach *Aristoteles* auch die Dialektik, in der die Konzepte geordnet werden und in einen wechselseitigen Dialog mit sich selbst und mit anderen treten. Mit Martin Luther beginnt sich eine neue Logik zu entwickeln, in welcher der für einen klassischen Syllogismus erforderliche Mittelbegriff und somit die Basis für eine rationale Schlussfolgerung fehlt. In dieser neuen *forma mentis* ist das Herr-Knecht-Schema bestimmend, das Jakob Böhme in seiner bilderreichen Sprache weiter ausbaut: Knecht und Herr sind im Kampf so eng verbunden, dass sie sich festumschlungen wie ein Rad auf dem Boden wälzen; je größer die Gegensätze, desto tiefer die Einheit. Gottfried Friedrich Wilhelm Hegel ist begeistert von der lebendigen Dialektik, die er bei J. Böhme vorfindet. Er wird ein System darauf aufbauen, in dem die Dialektik einen Prozess in Gang setzt, der das Bewusstsein verändert. Der Bezug zur extramentalen Welt wird als etwas Negatives erfahren und die Rolle der Vernunft – Hegel spricht von der *denkenden Vernunft* – wird zurückgedrängt. Nicht mehr das vernünftige Schlussfolgern ist Motor des Handelns, sondern die Gegensätzlichkeit oder Negativität: Als Motor der Dialektik erhebt sie Anspruch auf etwas, das einer Schöpfung aus dem Nichts gleicht. Bei *Luther* ist es noch Gott, der als Schöpfer von außen auf den Menschen einwirkt und ihm die Sünde aufgrund eines Nichts an Verdiensten nicht anrechnet. Bei *Böhme* ist es die Praxis der *Magia*, welche aus der Spannung der Gegensätze eine Art von Selbstbewegung und Umwandlung des Geistes bewirkt, die zur *Concordantz* führt. Bei *Hegel* ist der Punkt der Umkehr dann erreicht, wenn durch Entfremdung und Entäußerung aufgrund einer Zauberkraft ein neues Bewusstsein entsteht. Das Zauberwort dazu ist *Aufhebung*, das sowohl *Unterdrückung* als auch *Bewahrung* und *Erhöhung* heißen kann. Das Alte wird *aufgehoben*, aber nichts Neues entsteht. *Marx* erkennt zwar, dass es nicht genügt, die Karten immer nur neu durchzumischen, und bezichtigt Hegel der Mystifikation. In Wirklichkeit aber tappt auch Marx in die Falle der Mystifikation: Auch er löst sich nicht von der Dialektik, sondern stülpt sie nur um und stellt sie vom Kopf auf die Füße. Die Menschen als Personen spielen in diesem gewalttätigen Ringen nur eine untergeordnete Rolle. Aus den Armen und Reichen werden gegensätzliche Konzepte wie Reichtum und Proletariat, die unerbittlich aufeinanderprallen. Eine wirkliche Revolution findet nicht statt. Die Struktur der Dialektik *Martin Heideggers* ist identisch mit jener Hegels.

In all dem zeigt sich, dass der Geist dieser Dialektik dazu neigt, nur das anzuerkennen, was er selbst geschaffen hat und worüber er verfügen kann. Die Verweigerung, Dinge und Wesen anzuerkennen, die sich nicht innerhalb seiner Sphäre befinden, ist nach H. R. Schmitz jedoch nicht an erster Stelle. Man muß noch tiefer gehen: Die ständig beschworene Negativität kommt im Grunde einem Willen zur völligen Unabhängigkeit und zur Macht ohne Grenzen gleich. Denn wo der Mensch die Dinge nicht beherrscht, da bleibt ihm nur die Revolte dagegen, denn alles Sein hält er dann nicht aus, nicht sich selbst, nicht die anderen, nicht Gott. Die Idee des Heils wird an sich nicht zurückgewiesen, im Gegenteil, sie gehört von Anfang an dazu, aber nur in dem Sinn, dass sie die Wirkung einer vom Menschen selbst erbrachten Umwandlung ist.

5. 3. 4. Martin Heidegger

Mit der Frage nach dem Sinn des Seins bei *Martin Heidegger* hat sich H. R. Schmitz vom Anfang seiner intellektuellen Arbeit an beschäftigt. Von den vielfachen Interpretationen, die das Werk Heideggers erfuhr, hat er keine übernommen. Er hat seinen eigenen Interpretationsschlüssel, der hier in *drei* Anmerkungen holzschnittartig angedeutet wird.

Erstens springt die Ähnlichkeit der Böhmschen und der Heideggerschen Erfahrung ins Auge. Sie ist vom selben Typ: Während Böhme seine Erfahrung in unzähligen Bildern darstellt, beschreibt Heidegger die Erfahrung, die er erlebt hat, mit Konzepten, die er aus der klassischen Philosophie übernimmt. Diese Konzepte, wie etwa das Konzept *Sein*, bedeuten bei ihm jedoch etwas völlig anderes als bei Aristoteles oder Thomas von Aquin. Da er nicht darauf aufmerksam macht, ergibt sich eine Doppeldeutigkeit, die er selbst nie geklärt hat. Es zeigt sich aber auch noch ein anderer großer Unterschied zu Jakob Böhme: Heidegger hält diese Erfahrung nicht wie Böhme bis zum Letzten durch, sondern sucht und findet einen Ausweg in der Poesie. Im Übrigen ist Heidegger wie Böhme bestrebt, aus dem Unsagbaren seiner Erfahrung ein *opus philosophicum* zu machen.

Zweitens handelt es sich bei der Erfahrung Heideggers wie bei der Erfahrung J. Böhmes um eine Erfahrung der Selbstschau. Damit der Mensch zu dieser Selbstschau kommt, hat er auf die *Stimme des Seins* zu hören und sich auf einen Weg zu machen. Die erste Etappe dieses Weges ist das Fragen nach dem Sinn des Seins: *Warum ist überhaupt Seiendes und nicht vielmehr Nichts?* Heidegger ist aber nicht an einer aus einer Schlussfolgerung resultierenden Antwort interessiert; es kommt ihm nur darauf an, dass gefragt wird und dass sich der Fragende im Fragen wandelt. Litaneiartig wiederholt er diese Frage in seiner Antrittsvorlesung in Freiburg und so eindringlich, dass es einen tiefen Grund dafür gibt: Er ist dem Nichts begegnet. Darüber hinaus will er, dass diese Frage auch andere stellen und im Fragen auf die Spur des Nichts kommen. Es soll ein *Rückstoß* auf den Fragenden erfolgen und diesen zu einem *Sprung* zurück in den *Ursprung* veranlassen. Es geht ihm darum, dass das gewöhnlich erlebte Dasein, die Bestimmtheit oder Determination des Menschen als eines Seienden, zu einem *Da-sein* wird, worunter er ein im Bewusstsein erlebtes Existenzial versteht, welches die sinnliche Welt und die empirische Ordnung übersteigt. Aus diesem Grund verwirft er die klassische Definition des Menschen als *animal rationale*; er zieht es vor, den Menschen aufzufordern, in einen Wesensbereich einzutreten, in dem er als Mensch steht und in dem er sich in sein eigenes Wesen umformt. Dieser Wesensbereich, von Heidegger *Dasein* genannt, gehört nur dem Menschen und ist so etwas wie seine Berufung. Dieses so genannte *Dasein* beinhaltet eine Reihe von Akten wie *Innesteher*, *Sorge*, *Tod*. Es ist ein Tätigsein, das Heidegger *Existenz* nennt, weshalb er sagen kann: Das Wesen des Daseins liegt in seiner Existenz. Das *Dasein* ist indes noch nicht der Endpunkt, denn es ist noch immer eine Bestimmtheit, über die hinaus eine reine Unbestimmtheit zu erreichen ist, das Nicht-Dasein; es ist nur eine Etappe auf dem Weg zum *Sein selbst*. Der Tod des Daseins ist ein Eintauchen in den *Ungrund* und ein Sprung ins eigene Nichts. Das *Nichts* ist für Heidegger ein Akt, der jeglichen Götzen, den *jeder hat und zu denen er sich wegzuschleichen pflegt*, zerstört. Die *Stimme des Seins* entspricht vom Standpunkt der *Seinsphilosophie* aus der Anziehungskraft, welche das eigene *Esse*, der ureigene Erstakt des Seins, auf den Geist ausübt. Diese Stimme zu hören, diesen Erstakt des Seins zu erfahren, das ist das Ziel einer Mystik der Selbstschau.

Drittens weiß sich Heidegger in der Rolle eines Wegbereiters einer neuen Menschheit, wenn er dazu auffordert, die *Stimme des Seins* zu hören. Es muß der bisherige Mensch *über sich hinausgebracht werden* und zu einem Zustand des Bewusstseins gelangen, der durch die Umkehrung unseres alltäglichen Bewusstseins erworben wird. Jemand, der aber den Konzepten verhaftet bleibt, wie zum Beispiel der Christ, und der diese Stimme zurückweist, weist damit die einzige wichtige Autorität zurück. Heidegger sucht auf diese Weise den metaphysischen Grund des Menschen zu erreichen, der seiner Meinung nach über die Metaphysik hinausgeht.

Dagegen wirft H. R. Schmitz alles in die Waagschale, was er als Philosoph weiß und was er als Christ glaubt: Nicht die *christliche* Philosophie ist ein *hölzernes Eisen*, wie Heidegger es formuliert, sondern Heideggers Gedankengänge erscheinen wie *Holzwege*, die vordergründig ihren Zweck erfüllen, aber nirgendwo hinführen und im Dunkel enden.

5. 3. 5. Ernst Bloch

Das Werk von *Ernst Bloch* hat H. R. Schmitz nur am Rande angesprochen und immer im Zusammenhang mit dem Thema des *neuen Menschen*. Wenn er in Jakob Böhme den Ursprung der *Lebensphilosophie* sieht, die im Wesentlichen eine Philosophie des Begehrens und des Hungers ist, so hält er *Ernst Bloch* für einen ihrer bedeutendsten Repräsentanten. Zudem liest Bloch die Bibel mit einer ihm eigenen Auslegung, und zwar *sub specie ihrer weiterwirkenden Ketzergeschichte*. Blochs großes Thema ist das Thema der Hoffnung; seine ganze *Hoffnung* ruht auf dem neuen Menschen, doch auf einem neuen Menschen, der gemäß der biblischen Erzählung seine Zukunft aus dem Maul der Schlange erfährt: *Ihr werdet sein wie Gott*. Dieser neue Mensch wird der *Anthropos Agnostos, der unbekannte Mensch* sein. Bloch verstummt indes, wenn das Evangelium die Neuigkeit ansagt, dass der Mensch wieder geboren werden kann und so Zugang zu einem ihm eigenen göttlichen Leben hat.

5. 4. Zu Teil V: Die Schlussbetrachtung

In der *Schlussbetrachtung* wird, *sicut dictum est*, die in der *Einführung* begonnene Rahmen-erzählung wieder aufgenommen. H. R. Schmitz stellt darin das Hauptthema des *neuen Menschen* in den großen Zusammenhang der einen christlichen Weisheit, die in ihren drei Gestalten: der metaphysischen der theologischen und der mystischen Weisheit den Christen der Zukunft prägen wird. Mit ganzer Kraft hat er selbst sein Leben in den Dienst dieser Weisheit gestellt.

6. Wissenschaftlicher Beitrag der vorliegenden Arbeit

1. Die Dissertation umfasst die erste Biografie eines im deutschen Sprachraum weitgehend unbekanntem deutschen Philosophen und Theologen sowie eine erste Zusammenfassung der Leitideen seines Werkes auf der Basis aller seiner Arbeiten, der veröffentlichten wie auch der unveröffentlichten.
2. Die Biografie gewährt Einblicke in die Geschichte und das Leben einer Ordensgemeinschaft, die ihren Weg der Nachfolge Christi mitten in der Welt sucht.
3. Die Biografie berichtet von bisher unbekanntem Details aus dem letzten Lebensabschnitt Jacques Maritains; zudem wird erstmalig ein handschriftlicher Text Maritains an drei Studenten und an H. R. Schmitz sowie ein Brief Maritains an eine im Untergrund lebende Ordensfrau in Ungarn vorgestellt.
4. Die theologischen Darlegungen über das Leben des Christen in der Neuen Schöpfung sind keine Neuheit im theologischen Denken, aber sie heben die Neuheit des Evangeliums auf eine Weise hervor, dass der alte Glaube in einem neuen Licht erscheint.
5. H. R. Schmitz analysiert das Thema des *neuen Menschen* bei Luther, Böhme, Heidegger aus dem Blickwinkel der thomanischen Seinsphilosophie. Ihre Erfahrung deutet er als eine Erfahrung der natürlichen Mystik oder der mystischen Selbstschau. Diese Analyse wird hier das erste Mal in ihren Grundzügen dargestellt.

6. Als Neuheit ist auch der Abschnitt über die Unterschiede zwischen der mystischen und der theologischen Sprache zu werten.
7. In einer metaphysischen Untersuchung wird der Unterschied der klassischen Dialektik zur Dialektik der Moderne herausgearbeitet, mit ihren Anfängen bei Martin Luther und Jakob Böhme über G. F. W. Hegel bis hin zu Karl Marx und Martin Heidegger.
8. Die Dissertation weist auf das dringende Anliegen des H. R. Schmitz hin, die drei Formen christlicher Weisheit, die metaphysische, die theologische und die mystische Weisheit, sowohl in ihrer Unterschiedenheit als auch in ihrer Einheit wieder zur Geltung zu bringen. Insbesondere in der metaphysischen Weisheit sieht er eine Basis für den Dialog und für eine fruchtbare Zusammenarbeit mit Andersdenkenden und Andersglaubenden.

Teil II. Der Lebensgang

1. Zur Quellenlage der Biografie

H. R. Schmitz hat außer einem Tagebuch, das nur eine kurze Zeitspanne seines Lebens umfasst, keine autobiografischen Berichte hinterlassen. So waren eine vielfältige Reisetätigkeit und eine rege Forschungsarbeit erforderlich, um für die Erstellung der Biografie das Maximum an Quellen zu sichten.

Den Grundstock der Biografie bilden die Postkarten und Briefe, die Heinz Schmitz an seine Familie: an die Eltern, an seine Mutter, an die Geschwister und andere geschrieben hat. Berta Schmitz, seine Mutter, hat sie aufbewahrt und ihrer ältesten Tochter, Marlene Orths, überlassen. Ihre eigenen Briefe an den Sohn und die Briefe anderer Familienmitglieder sind nicht erhalten, ihr Inhalt ist jedoch in den meisten Fällen aus den Antwortschreiben zu erschließen. Die Angaben aus Kindheit und Jugend stammen fast ausschließlich aus den Gesprächen mit Familienmitgliedern, besonders mit den Geschwistern Peter Schmitz, Marlene Orths, Alfred Schmitz und Irmgard Rumens.

Die zweite wichtige Quelle befindet sich im Archiv der *Petits Frères de Jésus* in Brüssel. Neben einigen Briefen sind es vor allem die monatlichen Berichte aus den Gemeinschaften und die jährliche Übersicht über die Situation jeder einzelnen Gemeinschaft, die einigen Aufschluss geben.

Eine dritte Quelle ist das Archiv der *Revue Thomiste* im Dominikanerkonvent in Toulouse-Rangueil. Darin fanden sich die ersten in Form von Rezensionen veröffentlichten Arbeiten von Heinz R. Schmitz sowie einige Briefe.

Eine vierte und sehr reiche Quelle ist das Archiv des *Centre Jacques Maritain* in Kolbsheim bei Strasbourg.¹ Es ist vor allem eine Fundgrube für nicht veröffentlichte Notizen und Arbeiten, aber auch für Briefe, die im Zusammenhang mit seinen Arbeiten stehen.

Eine fünfte Quelle stellen die schriftlichen Zeugnisse dar, die Brüder aus dem Orden dem Verfasser dieser Arbeit zukommen ließen. Dazu kommen zahlreiche Gespräche mit Zeitzeugen in Deutschland (Nürnberg, Hamburg, Duisburg), in Belgien (Löwen, Charleroi), in Frankreich (Ramonville, Kolbsheim, Marseille, Vitrolles, Paris) und in Ungarn (Biatorbágy, Körmön) und einige persönliche Erinnerungen des Verfassers. Nicht alle Fakten konnten restlos geklärt werden, da die Erinnerung daran verblasst ist oder die Zeugen verstorben sind.

Die Kontakte des Heinz R. Schmitz nach den U. S. A. und nach Lateinamerika sind verloren gegangen. Sie ausfindig zu machen, war im Rahmen dieser Arbeit nicht möglich.

Ausgehend von diesen Quellen wird die Biografie des Heinz Schmitz in sechs Kapiteln dargestellt: Von seiner Kindheit und Jugend (2.) über den Ordenseintritt bei den Kleinen Brüdern Jesu und sein Leben in der Nachfolge Jesu (3.) bis hin zur Periode seines intellektuellen Schaffens(4.). Sie handelt davon, wie ihm die theologische Ausbildung der Brüder übertragen wird (5.). Es ist eine erfüllte Zeit, in der sein intellektuelles Tätigsein am Fruchtbarsten ist (6.) und wie er bis zum Letzten für die Herausgabe des Gesamtwerkes von Jacques und Raïssa Maritain ein (7.) In der Konklusion (8.) wird darauf hingewiesen, dass es in seinem Leben trotz unterschiedlicher Lebensformen eine ungebrochene Kontinuität gibt.

¹ Im Jahr 2014 wird das Archiv in Kolbsheim geschlossen und in der *Bibliothèque Nationale* in Strasbourg untergebracht.

2. Stille Wege und Aufbrüche

Dieses Kapitel berichtet von einer Zeit, in der die Menschen das Joch einer Diktatur zu ertragen hatten, in der ein Krieg alles Menschliche zu zerstören drohte und in der Millionen von Menschen nach einer neuen Heimat suchten. Es versetzt uns in diese Zeit und in die frühe Kindheit von Heinz Schmitz (2. 1.) und erzählt uns, wie er in dieser Nachkriegszeit entschlossen und beherzt nach der Ausrichtung seines Lebens suchte (2. 2.).

2. 1. Christlicher Glaube als Fundament in schwerer Zeit

Heinz Schmitz wurde am 19. Dezember 1936 in der Stadt Viersen am linken Niederrhein im Westen des heutigen Bundeslandes Nordrhein-Westfalen geboren.¹ Der Vater, Peter Schmitz, war zu diesem Zeitpunkt 33 Jahre alt, seine Mutter Berta, geborene Priesters, 28 Jahre. Beide waren nicht mehr die Jüngsten, als sie heirateten. Der Vater hatte bei Gebrüder Heine eine Schlosserlehre gemacht und schon einige Jahre in seinem Beruf gearbeitet, als sich ihm im Jahr 1930 die Möglichkeit eröffnete, als Mitglied des Sportvereins Viktoria Viersen zusammen mit anderen in die U.S.A. zu gehen und in Detroit bei General Motors und Ford eine Anstellung zu bekommen. Die Verlobung mit Berta, die in der Heimat zurückblieb, fand noch vor seiner Abreise statt. Während der nächsten fünf Jahre waren beide brieflich in Verbindung. Als er 1935 nach Viersen zurückkehrte, fand die Hochzeit noch im September desselben Jahres in der katholischen Pfarrkirche St. Joseph statt. Da Peter Schmitz in seinem Beruf als Schlosser nach seiner Rückkehr keine freie Stelle fand, nahm er einen Posten in einer Weberei an. Das in die Ehe mitgebrachte Haus wurde umgebaut, da es einige Mängel aufwies, und ging im Jahr 1959 nach der Auszahlung an die Geschwister endgültig ins Familieneigentum über. Durch diese Bautätigkeit wurden seine Hände so rau, dass sie für die Webertätigkeit nicht mehr geeignet waren. Glücklicherweise fand er bald eine Stelle als Maschinist im Klärwerk in Neersen, das heute Willich-Neersen heißt.

Das Ehepaar Schmitz hatte nach Heinz noch vier andere Kinder: Peter kam noch vor dem Krieg zur Welt, Marlene und Alfred während des Krieges und Irmgard nach dem Krieg. Frau Berta war eine kundige Hausfrau, die sich in allen praktischen Dingen zu helfen wusste. Der katholische Glaube prägte den Alltag und wurde an die Kinder nicht zuletzt durch das Beispiel der Eltern weitergegeben. Die Familie hielt das gemeinsame Gebet hoch und lebte ihren Glauben in den Feiern des Kirchenjahres, insbesondere in der Advent- und Weihnachtszeit. Das friedliche Leben fand jedoch mit dem Beginn des Zweiten Weltkrieges im September 1939 ein jähes Ende. Der Vater wurde zur Wehrmacht eingezogen und kam nur noch im Urlaub nach Hause. Er erzählte wenig von seinem Soldatenalltag. Zunächst blieb es in Viersen² selbst noch ruhig; die 33000 Einwohner bekamen vom Krieg noch wenig zu spüren. Das änderte sich aber schlagartig, als die Stadt das Ziel von Bombenangriffen wurde. Wegen des Flachsbaus in der Umgebung war sie nämlich Sitz bedeutender Textilindustrien, die weltweit Exporthandel betrieben. Ein erster Luftangriff erfolgte in der Nacht vom 31. Juli zum 1. August 1942.³ Dabei entstand großer Sachschaden an der Pfarrkirche St. Joseph. Die größten

¹ SCHMITZ, Alfred und Peter haben alle im biografischen Teil vorliegenden und die Familie betreffenden Angaben auf ihre Richtigkeit hin überprüft.

² Das heutige Viersen ist durch eine Zusammenlegung von Gemeinden doppelt so groß wie zu jener Zeit s. KAISER/TILLMANN. Viersen. Beiträge zu einer Stadt, Leipzig 2005, 3f. S. a. Viersen, in: MEL⁹ 24, 570.

³ KATHOLISCHE PFARRGEMEINDE ST. JOSEPH ZU VIERSEN (Hg.): 100 Jahre Pfarrkirche und Pfarrgemeinde St. Joseph zu Viersen, Viersen 1991, 39.

Bombenangriffe erfolgten am 9. und 24. Februar 1945, große Teile der Innenstadt wurden getroffen, etwa 188 Menschen kamen dabei ums Leben.¹

Der für Berta Schmitz und die vier Kinder denkwürdigste Tag war aber der 8. Dezember 1944. Es gab wieder einmal Bombenalarm. An diesem Tag war sie mit den Kleinen zu ihrer Schwester, Frau Neukirchen, gegangen, die 300 Meter weiter wohnte. Dort half sie beim Packen von Wäsche, die ins Bergische Land geschickt werden sollte. Wenn sie bei sich zu Hause gewesen wäre, wäre sie wie immer mit den vier Kindern zum 80 Meter entfernten Keller des Schusters Gillessen gelaufen. An diesem Tag aber ging alles so schnell, dass sie mit den Kindern bei ihrer Schwester blieb. Die Bomben der Alliierten, die ihr eigentliches Ziel, die nahe gelegene Bahnlinie, verfehlten, schlugen genau im Haus des Schusters Gillessen ein: 18 Menschen starben, nur ein Säugling und die älteste Frau überlebten. Peter, damals sechs Jahre alt, erinnert sich noch, wie Mutter und Kinder reagierten, wenn es Bombenalarm gab:

„Wir Kinder haben natürlich das Bombardement erlebt, aber nicht unbedingt die Gefahr erkannt. Wenn Mutter weinte, weinten wir Kinder auch. Waren wir zu Hause, wenn die Bomben fielen, setzten wir uns unter den Wohnzimmertisch (der Tisch hatte eine doppelte Tischplatte). Wir waren sicher, dass uns nichts passieren konnte. Wir haben immer mit Mutter gebetet zum hl. Joseph: ‚Heiliger Joseph Zimmermann, wir Kinder klopfen bei dir an. Oh lass uns in dein Haus hinein und bei dem Jesuskindchen sein. Wie du es behütet hast vor Leid und Not, so schütz‘ auch uns vor Gefahr und Tod und gib uns einen seligen Tod.‘ Wir standen dabei in der Ecke vor dem Eingang zur damaligen Küche, dort hing das Kreuz, da beteten wir. [...] Unser Haus hat viel Schaden erlitten. Wir haben damals schon den Schutz als Fügung Gottes erkannt.“²

Der Soldat Peter Schmitz war an verschiedenen Fronten eingesetzt. Am Ende des Krieges geriet er – ohne verwundet worden zu sein – in englische Gefangenschaft.

Im Jahr 1945 herrschte überall große Not.³ Frau Schmitz besaß, wie schon erwähnt, viel Geschick und Umsicht, aber es war für sie nicht leicht, die Familie zu ernähren. Als der Vater im Juni 1946 aus der Gefangenschaft heimkehrte, war die Freude übergroß. Das gewohnte Familienleben konnte wieder aufgenommen werden. Der Vater wurde wieder im Klärwerk als Maschinist eingestellt und konnte diese Arbeit bis zur Berentung im Jahr 1965 ausüben. Bald wurde Irmgard geboren, die jüngste Tochter. Vom Krieg erzählte der Vater auch weiterhin kaum etwas, auch über die Zeit des Nationalsozialismus wurde im Familienkreis nicht gesprochen. Was aber den Geschwistern heute noch gut in Erinnerung ist, das ist eine gewisse Vorliebe des Vaters für seinen ältesten Sohn Heinz. Dieser entdeckte durch ihn seine große Liebe zur Natur. Er half ihm bei der Arbeit im Schrebergarten und erinnerte sich später mit Stolz, wie sie einmal unter Mithilfe der ganzen Familie bei einem Gartenwettbewerb der Stadt Viersen den ersten Preis gewannen.⁴

Im Krieg und in der Zeit danach gab es noch keine Schulzeugnisse in der heutigen Form, die Schulnoten wurden vielmehr in ein *Zeugnisheft* eingetragen. Auf der ersten Seite steht der Name mit dem Geburtsjahr, welches für das Schulkind Heinz irrtümlich mit 1937 statt mit 1936 angegeben wird. Seine Erstaufnahme in der Schule ist mit August 1943 belegt, aus den Jahren 1944/45 fehlen die Eintragungen. Der Krieg endet am 8. Mai 1945, dann dauert es noch mehr als drei Monate bis am 13. August die Volksschulen als Konfessionsschulen ihre Arbeit in Behelfsräumen und im Schicht-Unterricht wiederaufnehmen.⁵ Das erste Zeugnis des

¹ KATHOLISCHE PFARRGEMEINDE ST. JOSEPH, 35.

² SCHMITZ, Peter jun.: Brief an den Verf., 30. 6. 2008 in: AKBJW. Von allen zitierten Briefen, Postkarten, Zeugnissen oder Abbildungen gibt es Kopien im AKBJW. Ausnahmen werden eigens angeführt.

³ KATHOLISCHE PFARRGEMEINDE ST. JOSEPH, 36f.

⁴ BARS, Henry: Lueurs sur une vie, in: CJM 6 (1983) 12.

⁵ KATHOLISCHE PFARRGEMEINDE ST. JOSEPH, 36.

neunjährigen Heinz nach dem Krieg ist vom Sommer-Halbjahr 1946 datiert und bezeugt, dass er in die III. Klasse ging und im 4. [sic!] Schuljahr war; das letzte Zeugnis aus dem Winter-Halbjahr 1948/49 ist von der 6. Klasse und vom 6. Schuljahr. Dieses letzte Zeugnis ist besser als die vorhergehenden. Die Benotung ist durchwegs "gut", in Zeichnen gibt es "genügend". Am 14. März 1949, also noch vor Ostern¹, das in diesem Jahr auf den 17. April fällt, wird er ins Humanistische Gymnasium in Viersen in Klasse Sexta² ohne Prüfung aufgenommen. Aus diesem Schuljahr 1949/50 gibt es zwei Zeugnisse, welche einen guten Erfolg bescheinigen. Im Stillen reift ein junger Mann heran, der mit den Franziskanerpatres in Mönchengladbach Kontakt pflegt und bei ihnen auch zur Beichte geht. Eines Tages sucht ein Pater namens Erich die Familie auf und spricht mit den Eltern über den Wunsch ihres ältesten Sohnes, Franziskaner zu werden. Mit ihrem Einverständnis zieht der fünfzehnjährige Heinz im nächsten Schuljahr, 1951, ins Internat der Franziskaner in Euskirchen ein und besucht ab der Quarta, der 3. Klasse, das Städtische Emil-Fischer-Gymnasium, ein altsprachliches Gymnasium mit neusprachlichem Zweig. Euskirchen liegt am Nordrand der Eifel, 80 km von Viersen entfernt. Seine Geschwister berichten, dass er damals viel gemalt und gezeichnet habe. Im Familienalbum gibt es ein Foto von ihm, das ihn auf dem Bauch im Gras liegend zeigt, mit einem Block und dem Zeichenstift in der Hand. Das viele Zeichnen war auch Grund genug, dass ihn so mancher von den Lehrern hänselte.

2. 2. Auf der Suche nach einer Armut, die Leben ist

Eine der Zeichenarbeiten, welche der sechzehnjährige Heinz in der Untertertia, der vierten Klasse, angefertigt hat, ist eine Tuschzeichnung.³ Sie stellt eine dem Sturm ausgesetzte Schreckgestalt dar, deren Gerüst aus kreuzförmig verbundenen Birkenstämmchen besteht. Ein mit Flicken ausgebesserter Rock und eine zerschlissene, ausgefranste Hose umhüllen notdürftig und im Wind flatternd dieses Gebilde, wobei besonders auffällt, dass die Muster von Rock und Hose unterschiedlich und detailgetreu herausgearbeitet sind. Das einzig Stabile ist der aus der Erde ragende Teil des vertikalen Birkenstammes, der noch von einem Holzpflock abgestützt wird. Grasbüscheln und Gänseblümchen umwachsen und zieren den Stamm, dessen oberer Teil aus dem Rock hervorlugt und von einem lustigen Hütchen mit Feder geschmückt wird. Der Querbalken hingegen deutet die Arme an: Der rechte Arm scheint teilamputiert zu sein, der linke ähnelt einer ebenfalls verstümmelten und nach Hilfe suchenden Hand.

Der junge Mann hat keinen Kommentar zu diesem Bild hinterlassen. Es ist auszuschließen, dass er sich selbst als Possenreißer darstellt. Der mögliche Hinweis auf ein Soldatengrab mit Birkenkreuz hat schon mehr für sich, wenn es auch eigenartig anmutet, dass der Stahlhelm durch ein Hütchen ersetzt wird. Mit Sicherheit aber ist festzustellen, dass es sich um eine Vogelscheuche handelt. Und eine Vogelscheuche, ein Mensch als Vogelscheuche, steht am Anfang eines literarischen Werkes, das in jenen Jahren in kürzester Zeit zur Schullektüre geworden war, sodass es Generationen von Schülern kannten. Es handelt sich um ein 1947 von Wolfgang Borchert verfasstes Hörspiel, das 1949 in Hamburg als Theaterstück unter den Titel *Draußen vor der Tür* zur Uraufführung kam. Borchert war "der repräsentative Autor der Stunde Null der damals proklamierten ‚Kahlschlag-Literatur‘"⁴. Das Drama beginnt mit folgendem Prolog:

¹ Das Schuljahr begann damals zu Ostern. Die Änderung des Schulbeginns erfolgt in den Ländern der damaligen BRD am 1. August 1967. S. a. Schuljahr, in: MEL ⁹21, 310.

² Laut Stempel im Zeugnisheft. Eine Kopie des Zeugnisheftes befindet sich im AKBJW.

³ S. Abbildung Nr. 1 auf Seite 283.

⁴ TÖTEBERG, Michael: Nachwort, in: DERS.: (Hg.). Wolfgang Borchert – Das Gesamtwerk, Reinbek bei Hamburg 2007, 566.

Ein Mann kommt nach Deutschland.

Er war lange weg, der Mann. Sehr lange. Vielleicht zu lange. Und er kommt ganz anders wieder, als er wegging. Äußerlich ist er ein naher Verwandter jener Gebilde, die auf den Feldern stehen, um die Vögel (und abends manchmal auch die Menschen) zu erschrecken. Innerlich – auch. Er hat tausend Tage draußen in der Kälte gewartet. Und als Eintrittsgeld musste er mit seiner Kniescheibe bezahlen. Und nachdem er nun tausend Nächte draußen in der Kälte gewartet hat, kommt er endlich doch noch nach Hause.

Ein Mann kommt nach Deutschland.¹

Und es endet mit dieser fragenden Anklage des Kriegsheimkehrers Beckmann:

„Wo ist denn der alte Mann, der sich Gott nennt? Wo seid ihr denn alle? Warum redet ihr denn nicht?

Gebt doch Antwort!

Warum schweigt ihr denn? Warum? Gibt denn keiner Antwort?“²

Die Vogelscheuche, die von Balken in Kreuzesform gehalten wird, gleicht einem Ecce-Homo-Bild: Dieses Bild und der Schrei nach einem Gott, der angesichts menschlicher Not und Schuld untätig zu sein scheint, werden nicht ohne Auswirkungen auf die Lebensentscheidung des jungen Heinz Schmitz und auf sein philosophisch-theologisches Werk bleiben.

Die erste von Heinz Schmitz erhaltene handschriftliche Nachricht stammt aus dem Jahr 1954. Es ist eine Postkarte von einem Ausflug an die Zuiderzee in den Niederlanden. Neben seiner Unterschrift findet sich auch die eines Josef.³ Es handelt sich um Josef Utters, einen Freund aus Euskirchen⁴, der ihm und seiner Familie ein Leben lang verbunden sein wird. Sie seien dort froh und trocken angekommen, schreibt er, was auf eine Radtour hindeutet. Die Geschwister⁵ erzählen auch von Radwallfahrten nach dem 40 km entfernten Marien-Wallfahrtsort Kevelaer.⁶ Im Familienalbum im Heimathaus in Viersen finden sich weitere Fotos von Reisen; eine ging in den Schwarzwald, eine andere nach England. Einer seiner Lehrer, so erzählt er viele Jahre später Mitbrüdern im Orden, habe ihn nachhaltig durch seine pädagogische Form des Lehrens geprägt. Er habe es vor allem verstanden, seine Schüler auf die Wunder der Natur hinzuweisen.⁷ Gegen Ende des vorletzten Schuljahres in Euskirchen fällt eine bedeutsame Entscheidung: Als der für das Internat zuständige Pater an den jungen Mann die Frage richtet, ob er noch Franziskaner werden wolle, antwortet dieser mit *Nein*. Daraufhin muss er das Internat verlassen und sich für das letzte Jahr vor dem Abitur privat ein Zimmer suchen. Seinem Vater teilt er dies ohne Klage oder Kommentar mit: „Meine Meinung in die-

¹ Das Gesamtwerk, 118.

² Das Gesamtwerk, 192.

³ Postkarte an die Familie Peter SCHMITZ, 19. 8. 1954. Zum Nachweis der Zitate wird das Datum des Absenders oder des Poststempels angeführt. Kommt ein Adressat mehrmals vor, wird nur der verkürzte Name genannt.

⁴ UTTERS, Josef, geboren am 9. 7. 1934 in Dockweiler/Eifel tritt als Pater Matthias am 12. 4. 1956 in den Franziskanerorden ein. Schon 1959 erblindet er und erhält als Blinder 1962 die Priesterweihe. Durch Laserstrahlen kann er später wieder mit einem Auge sehen. Sein Leben war geprägt von vielerlei Krankheiten. Er stirbt mit 52 Jahren als Guardian des Franziskanerklosters in Hermeskeil, einer Stadt im westlichen Hunsrück, am 24. 9. 1986. Über sein Leben siehe: SCHNEIDER, Herbert: Himmel ist hier – Der wunderbare Mensch Matthias Utters, Leutesdorf, ²1997.

⁵ AusG, 14. 11. 2007.

⁶ Ab 1948 wurde die Eisenbahn-Wallfahrt nach Kevelaer, die Pilgerschaft zu Fuß und mit Fahrrädern wieder aufgenommen. Vgl. 100 Jahre Pfarrkirche St. Joseph, 37.

⁷ AVRIL, Pierre, Brief an den Verf. vom 10. 2. 2010. Frère Pierre war von 1978 – 1984 im Consilium des Priors der Kleinen Brüder Jesu und lebt zur Zeit in einer ihrer Gemeinschaften in Südkorea.

ser Sache möchte ich nicht schreiben.“¹ Er möge an einem Besuchssonntag zu ihm zu kommen und alles mit ihm besprechen. Und dann öffnet er ihm doch im selben Brief sein Herz:

„Während ich das hier schreibe [sic] ist mir seltsam zumute, nicht weil ich Angst habe, oder weil ich unfähig zum Handeln [sic] – du kennst ja unseren Wahlspruch² – sondern, weil ich Dir schreibe. Ich hätte ja auch irgendwo anders Rat holen können. Du denkst: von wegen Geld. Nein. Ich glaube ich spüre wie lieb ich Dich habe. (Vorsicht, lass Dich nicht bestechen!)“³

Dazu betont er noch, wie gerne er immer nach Hause fährt. „So viele innere Schwierigkeiten waren da einfach aufgehoben nicht mehr da [sic] Ich danke Dir und Mutter. [...] Ich liebe Euch sehr.“⁴

Dieses *Nein* zur Berufung als Franziskaner deutet darauf hin, dass Heinz Schmitz schon eine andere Ordensberufung für sich entdeckt hatte. In der Tat, im Jahr 1956 hatte Josef Utters seinem Freund Heinz ein Buch von René Voillaume⁵ geschenkt, welches das Leben der Kleinen Brüder Jesu beschreibt. Es war im Jahr zuvor im Herder Verlag in deutscher Übersetzung erschienen.⁶ In Frankreich war es seit seiner ersten Auflage am 30. Dezember 1950 zu einem religiösen Bestseller geworden.⁷ Dieses Buch war demnach entscheidend für sein weiteres Leben. Er hatte zu diesem Zeitpunkt innerlich schon die Gewissheit, dass er in diesem Ordensleben der Kleinen Brüder Jesu das finden würde, wonach er sich gesehnt hatte, andernfalls hätte er keinen Grund gehabt, aus dem Internat auszugehen. Peter Schmitz erinnert sich an eine Redewendung seines großen Bruders, die er wohl öfters gehört hat: „Wenn die Franziskaner arm genug lebten, bräuchte es keine Kleinen Brüder.“⁸ Zwei Jahre später, am 4. März 1958, legt der knapp 21jährige Heinz Schmitz das Abitur ab. Im *Zeugnis der Reife* sind seine Noten durchwegs *befriedigend*, in Religionslehre, in Chemie und Biologie *gut* und in Kunsterziehung *sehr gut* bei einer Notenskala bestehend aus 6 Noten, von *sehr gut* bis *ungenügend*.⁹ Weder Philosophie noch Französisch werden als Fach genannt. Nun arbeitet er noch drei Monate als Werksstudent bei der Firma Hansella in Viersen, um Geld für seine geplante große Reise zu verdienen; gleichzeitig beginnt er, privat Französisch zu lernen.¹⁰ Und noch heute weiß man in der Familie, dass die Großmutter öfters gesagt hat, dieser Junge werde ihnen keine Sorgen bereiten und: „Er hat immer gewusst, was er zu tun hat.“¹¹

Zusammenfassend ist anzumerken, dass Heinz Schmitz trotz Krieg und Nachkriegszeit eine glückliche Kindheit und Jugend hatte, in der er sich dank eines harmonischen und katholisch orientierten Familienlebens ganz entfalten konnte. Lehrer, Priester und Freunde stehen ihm zur Seite. Bei wichtigen Entscheidungen sucht er den Dialog mit anderen. Vom Vater lernt er den Sinn für das Handwerkliche. Früh zeigt sich sein künstlerischer Sinn. Im Stillen reift in

¹ Brief an den Vater, 20. 2. 1957.

² AusG, 14. 11. 2007: Der Wahlspruch ist den Geschwistern nicht bekannt.

³ Brief an den Vater, 20. 2. 1957.

⁴ Brief an den Vater, 20. 2. 1957.

⁵ VOILLAUME, René: *Au Cœur des Masses*, Paris 1950.

⁶ VOILLAUME, René: *Mitten in der Welt. Das Leben der Kleinen Brüder Jesu von Pater de Foucauld*, Freiburg 1955. Eine zweite Auflage erscheint 1960. DERS.: *Gebetetes Dasein im Geiste Foucaulds*, Einsiedeln 1976.

⁷ Die Geschichte des Buches beschreibt NURDIN, Michel: *À propos de Au cœur des masses*, in: *La vie spirituelle* 766 (2006) 447 – 454. Zum 50jährigen Jubiläum von *Au cœur des masses* wurden zahlreiche Berichte und Briefe von Kleinen Brüdern Jesu herausgegeben: PETITS FRÈRES DE JÉSUS. *Frères au cœur du monde. À la suite de Charles de Foucauld*. Paris 2002.

⁸ AusPS, 14. 11. 2007.

⁹ Eine Kopie dieses Zeugnisses befindet sich im AKBJW.

¹⁰ AusPS, 14. 11. 2007.

¹¹ AusPS, 14. 11. 2007.

ihm der Gedanke an ein Ordensleben. Besonders anziehend für ihn erweist sich das Armutsideal in konkret gelebter Form. Bei den Franziskanern findet er nicht das, was er suchte. Nun macht er sich auf den Weg zu einer in Deutschland kaum bekannten Ordensgemeinschaft.

3. In der Nachfolge des Jesus von Nazareth

Die Gründung der Ordensgemeinschaft der Kleinen Brüder Jesu war eine der vielen religiösen Impulse, die, wie gesagt, im 20. Jahrhundert von Frankreich ausgegangen sind. Das folgende Kapitel berichtet von den Anfängen des jungen Mannes in einem Ordensleben, welches damals in der Kirche neu war (3. 1.). Er taucht dabei in die Welt der Arbeit ein (3. 2.) und muß sich im Leben einer Großstadt zurechtfinden (3. 3.).

3. 1. Eintritt bei den Kleinen Brüdern Jesu

Am 3. August 1958¹ bricht Heinz Schmitz zur Reise nach Frankreich auf. Sein Ziel ist das Dörfchen St. Rémy les Montbard im Departement Côte d'Or in der Bourgogne. Er ist nicht allein: Mit Eberhard², einem andern Freund aus der Euskirchener Zeit, fährt er per Autostop zunächst nach Süden über Stuttgart und Zürich bis nach Monaco und Avignon. Dann trampeln sie nach Norden das Rhonetal hinauf. Es klappt nicht immer so gut, sodass sie oberhalb von Limonest im Norden von Lyon eine Ruhepause einlegen und auf einer Anhöhe ihr Lager aufschlagen. „Schade, dass Vater nicht hier ist, dann könnten wir ein richtiges Lagerleben aufziehen“ ist auf einer Ansichtskarte an seine Eltern zu lesen.³ „Ihr könnt Euch vorstellen, wie ich darauf brenne endlich in St. Rémy einzutreffen.“⁴ Und zwei Tage später schreibt er an die Familie seines Onkels Heinz: „Wir können den mehr als 200 km entfernten Mont Blanc sehen!“⁵ Schließlich fahren sie dann am Mittwoch, dem 27. August, das Stück Dijon – Montbard mit dem Zug. Am Bahnhof in Montbard spricht sie ein Mann an, der, wie es sich dann herausstellt, Antoine Châtelard⁶ ist, ein Bruder, „der Obere von St. Rémy“.⁷

Die Gemeinschaft der Kleinen Brüder Jesu von St. Rémy befindet sich in einem ehemaligen Kloster, mitten im Dorf, das sich an eine Anhöhe schmiegt. Im Tal braust der Schnellzug vorbei, dahinter sind die Schleusen eines Kanals zu sehen. Das Haus ähnelt einem Dreikanthof, an dessen Ostseite sich ein großer Gemüsegarten anschließt. Es ist eine Anlaufstation für alle, welche die Brüder kennenlernen wollen und dient als Postulat für die jungen Leute, die bereits eine erste Vorentscheidung getroffen haben.

Während Eberhard gleich nach Hause zurückfährt, bleibt Heinz Schmitz noch drei Wochen. Das war die übliche Zeit für einen ersten Kontakt. Zu dieser Zeit leben dort drei Kleine Brüder – einer von ihnen ist Priester – mit 27 Postulanten und Interessenten. „Die Deutschen waren hinter den Franzosen die größte Gruppe. [...] Es ist alles anders und viel besser als ich mir vorgestellt habe“⁸ schreibt der angehende Postulant. Im gleichen Brief an seine Eltern legt er auch einen detaillierten Plan des Tagesablaufes bei, der mit den Laudes und der Eucharistiefeier um 5¹⁵ beginnt und mit der Komplet um 21⁰⁰ endet. „Man ist hier so schnell aufgenom-

¹ Postkarte aus Stuttgart, 3. 8. 1958.

² AusPS, 14. 11. 2007: Der Familienname von Eberhard ist den Geschwistern nicht mehr in Erinnerung.

³ Brief an die Eltern, 16. 8. 1958.

⁴ Postkarte aus Limonest, 23. 8. 1958.

⁵ Postkarte aus Limonest an Heinz DIPPEL, 25. 8. 1958.

⁶ Die deutsche Schreibweise ist *Chatelard*.

⁷ Brief, 31. 8. 1958.

⁸ Brief, 31. 8. 1958.

men in die Gemeinschaft, dass einer, der zwei Tage später kommt, meint, man wäre schon ein halbes Jahr hier.“¹ Am Anfang arbeitet er im Haus und im Garten, später dann als Hilfsarbeiter auf dem *Bau*, zwischendurch lernt er Französisch. Langsam kommt er mit der Sprache zurecht. Ihm ist es jetzt in erster Linie wichtig, „einen Einblick in das Leben hier zu nehmen und zu prüfen ob man auch dazu berufen ist.“²

Ein erster Schritt, um zu erkennen, ob diese Berufung die richtige ist, besteht in der Begegnung mit dem Leben und dem Charisma *Charles de Foucaulds*. Die Lektüre seiner Biografie steht am Anfang dieser Kontaktnahme. René Bazin, ein in Frankreich bekannter Schriftsteller, hatte sie 1921 im Auftrag von Louis Massignon³ verfasst. In einem hinreißenden Stil wird darin die stürmische Jugend Foucaulds und seine kompromisslose Bekehrung, sein Suchen nach einer neuen Form der Nachfolge Jesu und sein Leben in der algerischen Sahara beschrieben.⁴ Ein Aspekt des österlichen Geheimnisses bildet das Zentrum des spirituellen Neuansatzes Foucaulds: Es ist das Leben Jesu in Nazareth. Als Foucauld bei einer Reise ins Heilige Land das Dorf Nazareth besucht, trifft es ihn zutiefst, als er realisiert, dass Gott in Jesus in die Zeit und in die Geschichte eintrat und es vorzog, bei den schlichten und armen Leuten eines unbekanntes Weilers zu leben statt in den vornehmen Häusern der Reichen in Jerusalem. Foucauld sucht ein Leben lang, eine Form zu finden, diesen besonderen Aspekt der Inkarnation zu leben, von seiner Zeit im Trappistenkloster an bis zum Leben als Priester unter dem Nomadenvolk der Tuareg und unter den sesshaften Harratins, welche die Felder bebauen. Im Leben unter und mit diesen Menschen islamischer Religion findet Foucauld sein *Nazareth*. Immer mehr entdeckt er, dass Jesu verborgenes Leben in Nazareth nicht nur eine gewisse Zeitspanne darstellt, sondern dass es das Leben Jesu bis zum Kreuz hin prägt, wofür die Inschrift auf demselben – *Iesus Nazarenus Rex Iudaeorum* (Joh 19, 19) – ein sichtbares Zeichen ist. Im Alter von 58 Jahren kommt er am 1. Dezember 1916 in Tamanrasset in den Wirren des Ersten Weltkrieges, vor denen auch die südliche Sahara nicht verschont blieb, gewaltsam ums Leben. Antoine Chatelard konnte nachweisen, dass Foucauld vor seinem Tod nicht gezwungen worden war, die Schahāda (= islamische Bekenntnisformel) zu sprechen und demnach nicht als Märtyrer starb. Foucaulds Wunsch, Brüder um sich zu scharen, hatte sich nicht erfüllt. Eine kleine Gebetsgemeinschaft, zu der auch Louis Massignon gehörte, trug sein Anliegen weiter.

Bald nach dem Ersten Weltkrieg entstehen erste Gemeinschaften, die sich auf den einen oder anderen Aspekt seiner Botschaft berufen.⁵ Eine davon ist die Ordensgemeinschaft der Kleinen Brüder Jesu. Ab 1933 leben die ersten Brüder, anfangs unter dem Namen *Petits Frères du Sacré-Cœur du P. de Foucauld – Frères de la Solitude*, am Nordrand der Sahara in El-

¹ Brief, 31. 8. 1958.

² Brief, 31. 8. 1958.

³ MASSIGNON, Louis, ist ein Arabist und Islamologe, der sich mit dem Gedanken trug, Foucauld in die Sahara zu folgen, und der sich nach dessen Tod als sein Testamentsvollstrecker verstand, s. SIX, Jean François: Abenteuer der Liebe Gottes. 80 unveröffentlichte Briefe von Charles de Foucauld an Louis Massignon, Würzburg 1998. S. a. BSTEHL, Petrus: Louis Massignon (1883 – 1962) – ein Leben im Dienst christlich-muslimischer Verständigung, in: Religionen unterwegs, 7. Jg./4 (2001), 22 – 24. S. a. KERYELL, Jacques. Louis Massignon – La grâce de Bagdad, Paris 2010.

⁴ In französischer Sprache gibt es eine kaum überschaubare Literatur über Charles de FOUCAULD. Hier die Titel von zuletzt in deutscher Sprache erschienenen Werken: RINTELEN, Jürgen: Der das Leben suchte. Würzburg 2005. CHATELARD, Antoine: Charles de Foucauld. Der Weg nach Tamanrasset. Lochham 2005. S. a. GRESHAKE, Gisbert: Foucauld, in: LThK ³, 1372f. BÜRKERT-ENGEL, Barbara: Charles de Foucauld, christliche Präsenz unter Muslimen. Analyse und kritische Auseinandersetzung mit einer Islamrezeption in Biographie und Nachlass, in: Christentum und Islam im Dialog. Band 1, Münster 2000.

⁵ VOILLAUME, René: Charles de Foucauld et ses premiers disciples. Du désert arabe au monde des cités. Paris 1998, 49 – 57, 65 – 83. S. a.: DERS.: El Abiodh Sidi Cheikh – Histoire des origines de la Fraternité. 12 Bde, 1976 - 1983, im APFJB.

Abiodh-Sidi-Cheikh unter der Leitung von Père René Voillaume¹ ein traditionelles, klösterlich-kontemplatives Leben. Als Grundlage dient ihnen eine von Charles de Foucauld im Jahr 1899 verfasste Regel; sie wird jedoch abgemildert, da sie in der Praxis nicht realisierbar erweist. Nach dem Zweiten Weltkrieg setzt eine neue Entwicklung ein: Die Regel von 1899 wird neu gelesen und, aufgrund der Erfahrungen von Brüdern, die den Krieg oder den STO (= service du travail obligatoire) in Deutschland erlebt hatten, neu interpretiert.² In der Folge reist René Voillaume zusammen mit Frère André³ unter anderem nach Algier, Toulouse und Rom und nimmt Kontakt mit führenden Persönlichkeiten und Gruppen der Kirche Frankreichs auf, so z. B. mit Vertretern der JOC [= jeunesse ouvrière catholique], mit Jacques und Raïssa Maritain oder mit Kleiner Schwester Madeleine, der Gründerin der Kleinen Schwestern Jesu und mit Marguerite Taride⁴. Im Jahr 1947 erfolgt die Neugründung als diözesane Kongregation mit neuen Konstitutionen und unter dem neuen Namen *Petits Frères de Jésus*. Die Brüder leben nun eine Form des kontemplativen Ordenlebens, das neu ist in der Kirche: Statt der Arbeit im Klostergarten arbeiten sie nun als Landarbeiter bei Bauern, als Akkordarbeiter in Fabriken oder als Maurer und Bauhilfsarbeiter auf Baustellen. Statt in einem Kloster wohnen sie nun zu zweit, zu dritt oder zu viert in einer Mietwohnung, Fraternität genannt, statt einer Klosterkirche gibt es in der Wohnung einen Raum als Oratorium mit der eucharistischen Gegenwart des Herrn. Das tägliche Leben in der Begegnung mit den Nachbarn und den Arbeitskollegen bildet künftig den Rahmen, die Klausur und den Inhalt ihres Ordenslebens. In diesem *Nazareth* ist eine "geheimnisvolle apostolische Fruchtbarkeit"⁵ verborgen; es ist die Quelle ihrer kontemplativen Berufung, die sich „in der realen Teilhabe an der sozialen Kondition derer, die ohne Namen und Einfluss sind“⁶, verwirklicht, und nicht etwa im Aufbau eines äußeren Werkes.

Zu der Zeit, da Heinz Schmitz den Orden kennenlernt, gibt es schon 230 Brüder in 50 Fraternitäten und in 40 Ländern. Am 13. Juni 1968 wird die Gemeinschaft eine Kongregation päpstlichen Rechts. Charles de Foucauld, dessen spirituelle Familie heute an die 20 Gemeinschaften von Laien, Priestern und Ordensleuten zählt, wird am 13. 11. 2005 unter dem Pontifikat Benedikt XVI. in Rom seliggesprochen.⁷

3. 2. Einstand in der Welt der Bau- und Landarbeiter

Mitte September 1958 kehrt Heinz Schmitz zu seinen Eltern nach Viersen zurück. Es ist noch einmal eine Zeit der Reflexion, in der er sich eine Arbeit sucht und die freie Zeit dazu nützt, um sein Französisch zu verbessern. Am 22. Oktober bricht er endgültig nach St. Rémy⁸ auf und wird von den Brüdern sehr herzlich empfangen. Er findet noch nicht so richtig die Ruhe,

¹ VOILLAUME, René (1905-2003) ist der Initiator mehrerer Ordensgemeinschaften: der Kleinen Brüder Jesu, der Kleinen Brüder vom Evangelium und der Kleinen Schwestern vom Evangelium. Bis zum Jahr 1965 ist er Prior der Kleinen Brüder Jesu, danach übt er das Amt des Priors bis zum Jahr 1976 bei den Kleinen Brüder vom Evangelium aus, bleibt aber aufgrund eines päpstlichen Indults Mitglied der Kleinen Brüder Jesu. Zu seiner Biografie, s. LAUNAY, Marcel: René Voillaume. Contemplation et action. Paris 2005. S. a. RECONDO, José María. Le chemin de la prière chez René Voillaume. Paris 2010.

² Charles de Foucauld et ses premiers disciples: 291f., 305 – 407.

³ S. Seite 37 mit der Fußnote 3.

⁴ Vgl. TARRIDE, Marguerite. La folie de l'Évangile. Hg. Monique Jaureguy. Toulouse 1995.

⁵ II. Vat. Konzil. Perfectae caritatis 7, zitiert in: PETITS FRÈRES DE JÉSUS: Constitutions et Normes, [London] 2004, C 10, in: AKBJW.

⁶ KONGREGATION FÜR DIE INSTITUTE DES GEWEIHTEN LEBENS UND FÜR DIE GEMEINSCHAFTEN DES APOSTOLISCHEN LEBENS (Congregatio pro institutis vitae consecratae et societatibus vitae apostolicae): Vatikan, Dekret vom 21. 11. 2004, in: Constitutions et Normes, III.

⁷ BENEDICTUS XVI.: Litterae apostolicae quibus summus pontifex in beatorum album rettulit servus Dei: Carolus De Foucauld, Mariam Piam Mastena, Mariam Crucifixam Curcio. Libreria Editrice Vaticana 2005.

⁸ Das Postulat in St. Rémy bestand von 1952 – 1972. S. Histoire des origines de la Fraternité X, 5.

schreibt er an seine Eltern: "Mir liegen noch die erregenden Wochen bei Euch im Blut. Ich bin noch etwas müde und abgelenkt".¹ Die Tage sind ausgefüllt mit Gebet, mit Arbeit und den abendlichen Impulsen des für die Postulanten verantwortlichen Bruders. Antoine Chatelard² war in dieser Position inzwischen von Xavier Wavrin³ abgelöst worden. Der Postulant Heinz vermerkt oft im Briefverkehr, wie gut es ihm geht, und an seine Geschwister schickt er immer eigens Grüße mit. Freilich sei die Arbeit auf den Baustellen nicht leicht. Wochenlang ist er mit seinen Kollegen beim Aushub eines Fundaments einer neuen Fabrikhalle beschäftigt, wofür 10 m tiefe Löcher gebohrt werden müssen. Sie stehen dauernd im Schlamm und arbeiten mit Brechstangen und Drahtseilen. Mit dem Lohn ist er zufrieden, auch wenn es seiner Ansicht nach eine doppelte Schlammzulage geben müsste. Von zu Hause erbittet er sich eine Überhose und gute Handschuhe. Zeit zum Schreiben findet er nur am Wochenende. In einer kurzen Bemerkung schildert er, wie schwer die Umstellung von einem von der Schule geprägtem Leben zum Leben eines Hilfsarbeiters ist: „Ihr merkt schon an meiner Schrift, dass ich unter die Arbeiter gegangen bin. Aber auch meine Gedanken sind so ungelentk wie nasse und kalte Finger.“⁴ Zuweilen spricht er seinen Vater persönlich an, wenn er ihm etwa sein bewunderndes Staunen darüber ausdrückt, dass er, der Vater, Spanisch und Französisch lernen möchte. Seine eigenen Französischkenntnisse stünden noch am Anfang, meint er.⁵ Die Mutter beruhigt er öfters, weil sie sich um ihn Sorgen macht, ob er genug isst und ob es in den Zimmern warm genug ist.

Innerhalb des Hauses wohnen die Brüder zu viert in einer kleinen Wohneinheit, in der sie abends Vesper beten, die Heilige Schrift meditieren und gemeinsam essen. Der künftige Frère Heinz wird später nie mehr so überschwänglich seine Freude darüber ausdrücken, wie in der Fraternität die kirchlichen Feste gefeiert werden. So erzählt er von Allerheiligen, wie sie in der Nacht davor in ihrer Hauskapelle eine Nachtanbetung hatten und morgens am feierlichen Gottesdienst in der Pfarrkirche teilnahmen. Tagsüber waren Gäste da, Italiener von den Baustellen und alleinstehende Landarbeiter. Bald wird der Advent beginnen. Da erbittet er sich von zu Hause ein Gesangbuch mit den alten Advents- und Weihnachtsliedern. „Ich wundere mich, schreibt er einmal, dass Ihr keine Frage habt über den Sinn und die Aufgabe der Kleinen Brüder. Aber ich will keine Fragen aufgeben, wenn ihr keine habt.“⁶ Gerade vor Weihnachten ist er arbeitslos geworden, im Haus gibt es jedoch genug Arbeit. Er sei jetzt Küchenchef, meint er, was nicht viel bedeute, weil er ja dort allein arbeite. Er ersucht um Sauerkraut-Rezepte, weil die Brüder „deutsche Küche“⁷ von ihm wollen. Da er nun doch mehr Zeit hat, schreibt er einige Briefe hintereinander, in denen er sein Inneres öffnet.

„Ich weiß nicht, ob Ihr auch so stark merkt, dass bald Weihnachten ist. Die Hymnen werden immer dringender, die Antiphonen immer freudiger und zuversichtlicher. Auch ich selbst spüre, dass bald in mir Weihnachten werden muss. Wir sehnen uns alle danach und beten jeden Tag, dass Christus bald in unsre Herzen kommen wolle. Die Vorbereitungen sind verschieden und für mich geht die Adventzeit zu schnell vorbei. Schnell steht man vor der Ankunft Christi. Darum versuche ich jeden Tag neu anzufangen. Und durch mein

¹ Brief an die Eltern, 23. 10. 1958.

² S. *Diaire des fraternités* [= DF] 154 (1958) 247f. *Diaires* heißen die monatlichen Rundbriefe, in denen sich die Brüder gegenseitig austauschen. Sie befinden sich im APFJB.

³ DF 164 (1959) 131f. S. a. FRÈRES DÉCÉDÉS: WAVRIN, Xavier, im ARPFJ Brüssel. Xavier Wavrin war drei Jahre Leiter des Postulats in St. Rémy. Danach arbeitete er als Schweißer in der Nähe von Marseille und starb 80-jährig am 17. 7. 2006.

⁴ Brief an die Eltern, 9. 11. 1958.

⁵ Brief an die Eltern, 9. 11. 1958.

⁶ Brief, 30. 11. 1958.

⁷ Brief, 16. 12. 1958.

Gebet und meine Arbeit, durch meine ganze Hingabe an Gott suche ich mich zu bereiten, dass er sich mir schenken kann. Er wartet darauf. Ich muss nur bereit sein.“¹

Und drei Tage vor Weihnachten schreibt er nochmals:

„Ich muss Euch sagen, in Gedanken bin ich sehr wenig bei Euch. Denn ich fühle mich von Euch nicht fern. In meinen Gebeten seid Ihr immer mit mir vor Gott. Ich danke Ihm für die Liebe, die er mir durch Euch geschenkt hat und schenkt. Ich bedaure nicht, dass ich Weihnachten nicht bei Euch feiern kann. Hier habe ich die Liebe unseres Heilandes gefunden, und ich weiß mich Euch ganz tief verbunden in der Liebe, die an Weihnachten ihren Sohn hat Mensch werden lassen.“²

Nach Weihnachten bedankt er sich bei seiner Familie für das Weihnachtspaket, in dem auch deutsche Zigaretten waren.³ Er ist froh, den Küchendienst an einen anderen deutschen Postulanten abtreten zu können, er selbst ist Waldarbeiter geworden. Das Holz, das die Brüder schlagen, ist für sie selbst, deshalb gibt es auch keinen Lohn dafür. Sie können in einem Privatwald eine lange Schneise schlagen und das Holz dann abtransportieren. Es ist um diese Zeit, dass er seine Eltern im Einverständnis mit den Brüdern nach St. Rémy eingeladen hat. Sie sind schon mitten in den Reisevorbereitungen für die Bahnfahrt, da kündigt sich noch ein Besuch bei ihnen an: Dominique, der leibliche Bruder von René Voillaume und Pepi Sailer, der damals einzige Bruder aus Österreich, sind auf der Reise zu den Brüdern nach Hamburg, um bei der Priesterweihe des Bruders Gérard⁴ dabei zu sein. „Beide sprechen fließend Deutsch“⁵ lässt der Sohn seine Eltern wissen. Dann folgt nur noch ein einziger Brief aus dem Postulat, in dem er seine Freude darüber ausdrückt, dass sie in St. Rémy alles einmal miterleben konnten und dass auch ihre Heimfahrt gut verlaufen ist. Das Lernen mache ihm viel Spaß, schreibt er⁶ und spielt damit auf die Tradition an, dass am Ende des Postulates ein dafür qualifizierter Bruder über mehrere Tage hinweg einen theologischen Überblick über die einfachen Wahrheiten des Glaubens gibt.

3. 3. Aus der Stille in die Großstadt

Am 29. März 1959 beginnt für Heinz Schmitz und andere Brüder das Noviziatsjahr in einer Fraternität in St. Maximin im Departement Var in Südfrankreich. Der kleine, einsam liegende Bauernhof steht in einer Senke vor einem Pinienwald. Die Kapelle wird in einer Scheune im hinteren Teil des Hauses eingerichtet. Der Novizenmeister ist Jean-François Nothomb.⁷ Der Tagesablauf im Noviziat gestaltet sich anders als im Postulat: Die Arbeit in den Weinbergen oder auf den Feldern ist halbtags; es gibt mehr Zeit für Lektüren über die Heiligen und über die Geschichte der Fraternität, mehr Möglichkeit für die Bibelmeditation und für das stille Gebet vor dem ausgesetzten Allerheiligsten. Es ist auffallend, wie der regelmäßige Briefverkehr, den Heinz als Postulant mit seiner Familie hatte, abrupt aufhört. Jedem Novizen wird einiges abverlangt. So heißt es in den Konstitutionen der Kleinen Brüder Jesu: „Normalerweise ist es besser, dass der Novize sich fern von seinem gewöhnlichen Lebensmilieu befindet, um ihm zu helfen, alles zu verlassen und die Herausforderungen des Verzichts [= dépouille-

¹ Brief, 16. 12. 1958.

² Brief, 21. 12. 1958.

³ Brief, 4. 1. 1959.

⁴ AusGP: 8. 4. 2010. PELLETIER, Gérard wird am 3. 2. 1959 in Hamburg zum Priester geweiht, ist viele Jahre Hafearbeiter und tritt 1971 aus dem Orden aus.

⁵ Brief, 29. 1. 1959. Welches Kompliment für einen Österreicher!

⁶ Brief, 13. 2. 1959.

⁷ DF 58 (1959) 247f. 14 Jahre später arbeiten beide im Consilium des Priors zusammen. S. die Seite 64.

ment] zu entdecken, welche die ‚Nachfolge Jesu‘ einfordert.“¹ Es gibt aus diesem Jahr zwei Postkarten. Die erste² zeigt die Grotte der Sainte Baume³, wo nach einer alten französischen Legende Maria von Magdala (Joh 20, 1. 11) gelebt hat. Außer einigen Zeilen an seine Eltern enthält die Karte Geburtstagswünsche an *Ina*, einer unverheirateten Großtante väterlicherseits, die im Hause der Eltern wohnt. Die zweite Postkarte⁴ schreibt Heinz Schmitz aus dem nördlich von Toulon liegenden und auch heute noch existierenden Kartäuserkloster Montrieux und drückt darin seine Freude aus, in aller Ruhe beten zu können. Die Brüder hatten sich dorthin für eine Woche zurückgezogen, um sich auf die Gelübde vorzubereiten. Am Montag, dem 4. April 1960, legt Frère Heinz die ersten Gelübde für drei Jahre ab. Er wird seine Eltern oft an dieses Datum erinnern, etwa so: „Könnt Ihr Euch noch an den 4. April vor sieben Jahren erinnern?“⁵ Bis zum Oktober 1960 liegen nun keine Briefe oder Postkarten mehr vor.

Der Prior entschied damals in letzter Instanz, wo ein Bruder nach dem Noviziat in der zwei-jährigen Probationszeit leben wird. Frère Heinz soll die seit 1957 in Hamburg bestehende Fraternität verstärken. Zu dieser Zeit leben dort zwei Brüder, der schon genannte Gérard Pelletier und Kuno Priesnitz. Br. Kuno schreibt, Heinz sei in der Karwoche angekommen⁶, welche in diesem Jahr am 10. April begann, gerade rechtzeitig, um die vor Kurzem in der Thadenstraße bezogene Kellerwohnung ihren Bedürfnissen entsprechend einzurichten. „Langsam wird unser drolliger zunächst unbewohnbarer Keller doch noch eine normale Wohnung!“ meint Kuno.⁷ Er berichtet außerdem, dass Heinz schon seit einigen Wochen als Fräser in einer Fabrik für Getriebeanfertigung arbeitet. Der nun über 80jährige Gérard Pelletier hat noch lebhaftere Erinnerungen an diese Zeit und beschreibt Heinz als "einen Sonnenschein, der überaus liebenswert und aufmerksam ist"⁸. Er erzählt von einer Motorradreise nach Danzig, bei der sie auf der Rückreise auch eine KZ – Gedenkstätte besuchten, sowie von einem Unfall, bei der sie ein Autofahrer geschnitten habe. Heinz, der auf dem Soziussitz saß, sei über das vor ihnen haltende Auto geschleudert worden und danach wochenlang von Schmerzen in der Bauchgegend geplagt worden. Gérard Pelletier fragt sich noch heute, ob dieser Sturz mit der späteren Darmoperation von Heinz etwas zu tun haben könnte.⁹ Dies wurde jedoch nie diagnostiziert. Die einzige schriftliche Nachricht von Heinz Schmitz aus diesen zwei Jahren in Hamburg ist eine Postkarte an die Mutter. Daraus geht hervor, dass ein Brief seines Vaters irrtümlich im Frisörgeschäft gelandet ist, dessen Eingang ihrer Kellerwohnung gegenüberliegt. So erfährt sein Sohn mit einiger Verspätung, dass die Mutter an der Galle operiert worden war und dass sie wohlauf sei. Mittlerweile haben die Brüder in Handeloh in der Lüneburger Heide eine Holzbaracke als Einsiedelei aufgestellt. Die darin eingerichtete Kapelle steht kurz vor der Einweihung.¹⁰ Gérard Pelletier berichtet, dass auch die Eltern von Heinz nach Handeloh gekommen seien: "Sie waren ganz fröhliche und nette Menschen".¹¹ Irgendwann um diese Zeit besuchen auch Irmgard und Peter, der seinen Militärdienst in Oldenburg ableistet¹², ihren Bru-

¹ Constitutions et Normes, C 117 b, 45. Eigene Übers.

² Postkarte, 30. 7. 1959.

³ Charles de Foucauld hat diesen Wallfahrtsort mit dem jungen Oûksem, einem Tuareg, besucht. S. in: Der das Leben suchte. 196.

⁴ Postkarte, 7. 2. 1960.

⁵ Postkarte aus Toulouse, 11. 4. 1967. Die Art und Weise wie der Sohn seine Eltern an diesen Tag erinnert ist nach AusPS, 14. 11. 2007, ein Indiz dafür, dass sie bei diesen ersten Gelübden zugegen waren.

⁶ DF 172 (1960) 74 – 75.

⁷ DF 172, 74 – 75.

⁸ AusGP, 8. 4. 2010.

⁹ AusGP, 8. 4. 2010.

¹⁰ Postkarte, 3. 10. 1960.

¹¹ AusGP, 8. 4. 2010.

¹² AusPS, 14. 11. 2007.

der. Das Trio – Kuno, Gérard und Heinz – fährt in ihrem Urlaub im Sommer 1961 gemeinsam nach Farlete in Los Monegros bei Zaragoza in Spanien, wo seit einigen Jahren ein zweites Noviziat besteht. Kuno fährt mit dem Zug, Gérard hat Heinz auf dem Rücksitz des Motorrads. Heinz wäre auch einmal gerne gefahren, erzählt Gérard, sagt aber nichts, um ihm, Gérard, die Freude am Fahren nicht zu schmälern.¹ „Die Gegend ist dürr, kahl, staubig, schreibt Heinz Schmitz nach Hause, und die Sonne brennt ganz schön heiß. Sie hat viel Ähnlichkeit mit einer Wüste.“² Sie nehmen in Farlete an Exerzitien teil, welche Frère Milad³ hält, der als Novizenmeister in El Abiodh die ersten Generationen von Brüdern geformt hatte. Nach dem Urlaub steht der Fräser Heinz wieder täglich in der Fabrik. In einem Diaire vom März 1962 berichtet er: "Die Arbeit in der Fabrik war zu nervenaufreibend für mich. Ich hatte sechs Maschinen zu bedienen. Und keiner von uns hatte eine Lehre gemacht."⁴ Ab Jänner 1962, nach 20 Monaten in der Fabrik, arbeitet er sechs Monate als *Schauerermann*⁵ im Hafen. Dies war damals eine sehr schwere Arbeit. Dass er sie gut bewältigt, zeigt, dass er körperlich kräftig und ausdauernd ist. Er schließt Freundschaft mit einem ehemaligen Fremdenlegionär, der mit einer Algerierin verheiratet ist. Dieser Arbeitskollege war auch der einzige Hafendarbeiter, der damals in die Fraternität zu Besuch kam.⁶ Im selben Diaire⁷ berichtet Bruder Heinz von der gewaltigen Flutkatastrophe, welche ein Sechstel der Stadt überschwemmte und 300 Menschen das Leben kostete. Ab Juli bereitet er sich durch einen Französischkurs auf das kommende Theologiestudium vor.

Zusammenfassend ist festzuhalten, wie ernst der junge Mann die Suche nach seiner Berufung lebt. Bemerkenswert ist auch, wie sehr er von Anfang an die Eltern und auch die Geschwister in sein Leben im Orden einzubinden sucht. Seine Gabe, Freundschaften zu leben wird schon in den beiden Jahren in Hamburg offenbar. In der Arbeitswelt kommt er gut zurecht. Oberflächlichkeit liegt ihm fern, genaue Arbeit ist ihm wichtig. Nervliche Belastung sucht er durch Ruhephasen auszugleichen. Seine Mitbrüder schätzen ihn sehr. Die Augen eines ehemaligen Mitbruders glänzen förmlich, wenn er von ihm erzählt.

4. Die Faszination der Metaphysik und der Theologie

Die Briefe aus dem Postulat lassen schon erahnen, wie tief Heinz Schmitz die Welt betrachtet und welche große Sehnsucht in ihm lebt. Im Alter von 26 Jahren findet er einen ersten Zugang zur Metaphysik und zur Theologie. Darüber und über seine erste Begegnung mit Jacques Maritain (4. 1.), sowie über die Ablegung der Ewigen Gelübde berichtet dieses Kapitel (4. 2.). Außerdem erzählt es, wie es dazu kommt, dass er zum verantwortlichen Studienleiter ernannt wird (4. 3.) und philosophisch und theologisch zu arbeiten beginnt (4. 4.).

¹ AusGP, 8. 4. 2010.

² Postkarte, 14. 9. 1961.

³ Sein bürgerlicher Name lautet Onésime RETAILLEAU, sein Ordensname *Noël*, auf Arabisch *Milad Aïssa*, was *Geburt Jesu* bedeutet (s. in : Charles de Foucauld et ses premiers disciples, 249).

⁴ DF 194 (1962) 54 – 55.

⁵ *Schauerleute* oder *Schauerer* nannte man die Hafendarbeiter, welche die Frachtschiffe beladen und gelöscht haben. Das Wort *Schauerermann* kommt vom niederländischen *sjouwen* = hart arbeiten, in: DUDEN² 1989, 1307.

⁶ AusGP, 8. 4. 2010.

⁷ DF 194 (1962) 55.

4. 1. Entdeckungen und Begegnungen

Im Oktober 1962 beginnen für Frère Heinz die fünfjährigen theologischen Studien in Frankreich. Diese sind für die Brüder eine Zeit, um Jesus von Nazareth, „den Weg, die Wahrheit und das Leben“ (Joh 14, 6a) besser kennen und lieben zu lernen. So heißt es in den Konstitutionen:

„Ihr Leben lang streben sie [die Brüder] danach, ihre Liebe zur Wahrheit zu entfalten und die Erkenntnis ihres Glaubens zu vertiefen. Voller Achtsamkeit auf das Wort Gottes und auf die Schöpfung suchen sie, Seinem Geheimnis näher zu kommen und Sein Liebeswollen für die Menschen zu verstehen. Sie richten ihr Augenmerk auf die Lehre der Kirche und öffnen sich der Wahrheit als ganzer. Indem sie die Werte der menschlichen Erfahrung in der Geschichte entdecken, erkennen sie in ihr 'das Licht, das jeden Menschen erleuchtet' (Joh 1, 9). Sie sind nicht dazu berufen, Wissenschaftler oder Spezialisten zu werden: Sie sind demütige Sucher der Weisheit, die den Armen und Kleinen verheißt ist.“¹

Wer also demütig sucht, lernt zuerst einmal und weiß, dass er auch immer ein Lernender und Hörender bleiben wird. In diesem Sinn versteht Frère Heinz seine intellektuelle Arbeit, auch später noch, als er selbst schon ein Spezialist ist. Diese Zeit des Studiums ist für alle Brüder vorgesehen, damit alle ein möglichst gleiches Niveau theologischer Bildung erwerben können. Ein Abschluss mit einem akademischen Titel wird nicht angestrebt. Wie in manchen alten Orden ist das Priestertum dem Ordenscharisma untergeordnet. Brüder können auf Vorschlag des Priors für den eucharistischen Dienst in der Gemeinschaft vom Ortsbischof zum Priester geweiht werden, haben aber deswegen keine Sonderstellung und können auch nicht Bischof, wenn er sie in seiner Diözese akzeptiert hat, zu pastoralen Aufgaben herangezogen werden.² Das erste Jahr des Studiums, welches hauptsächlich der Philosophie gewidmet ist, findet in der Fraternität von Annemasse in Haute-Savoie statt. Den Grundkurs in Philosophie gibt ein fachlich gut qualifizierter Bruder. Für einige Fächer sind Professoren zuständig, die in die Fraternität kommen und dort ihre Vorlesungen halten. Andere Vorlesungen wie die von Abbé Charles Journet finden in Genf statt. Aus diesem Jahr ist kein Brief von Heinz Schmitz erhalten; es finden sich nur einige Grußworte von ihm auf einer Postkarte, die Onkel Willy, der Bruder seiner Mutter, von einem Besuch in Annemasse nach Viersen schreibt: „Gestern waren wir mit Heinz auf dem Mont Blanc, 3860m.“³ Christiane Brazzola, die mit ihrem Gatten Georges seit dieser Zeit Frère Heinz freundschaftlich verbunden ist, berichtet viele Jahre später: „Von seinem ersten Studienjahr an, in Annemasse, ist Heinz wie geblendet von der Entdeckung der Metaphysik. Der Bruder⁴, der in diesem Jahr die Vorlesungen gab, sagte von ihm: ‚Er liebt die hohe Metaphysik‘.“⁵

Im Sommer 1963 und auch im Sommer 1964 ist der Aufenthalt in einer Fraternität in Leeds in England für den Studenten Heinz nicht nur eine willkommene Abwechslung während der Studienjahre, sondern auch eine neue Erfahrung, angefangen von der Arbeitssuche bis hin zur Zusammenarbeit mit Menschen mit einer fremden Sprache und einer sehr verschiedenen Le-

¹ Constitutions et Normes, C 134, 50. Eigene Übers.

² Letzteres gilt ab dem Jahr 1968, in dem die *Petits Frères de Jésus* zur Kongregation päpstlichen Rechts erhoben wurden.

³ PRIESTERS, Willy: Postkarte an Familie Schmitz, 20. 6. 1963. Laut AusG war es nicht der Montblanc, sondern die mit der Seilbahn erreichbare Aiguille du Midi.

⁴ EON, Pierre, 1972 – 1978 im Consilium des Priors, zusammen mit Heinz Schmitz, s. SITUATION DES FRATERNITÉS (aktueller Personalstand jeder einzelnen Fraternität) im APFJB. Frère Pierre stirbt am 25. 3. 2005 in der Fraternität von Hagaza in Oberägypten.

⁵ CJM 6 (1983) 29.

bensauffassung. "Ich habe viele Freunde dort gelassen" schreibt er im Herbst 1963 nach dreimonatiger Ferienarbeit in einem Sägewerk.¹

Seit dem Oktober 1945 machten Kleine Brüder Jesu ihre theologischen Studien im Studium der Dominikaner in St. Maximin im Var.² Als 1957 dieses Studium ins neu errichtete Dominikanerkloster in den Stadtteil Rangueil in Toulouse verlegt wird, ziehen die Brüder mit und errichten im weiträumigen Klostergelände Holzpavillons, *barques* genannt. Jede Baracke bildet eine Wohneinheit für 3 – 4 Brüder mit einer kleinen Kochgelegenheit und kaltem Fließwasser. Duschen und WCs befinden sich in einer eigenen Baracke. Es gibt eine Großküche, Werkzeugräume, einen Studier- oder Vortragssaal und eine Bibliothek. Als Kapelle wird eigens eine Baracke eingerichtet. Auch außerhalb dieses sogenannten *Terrains* sind noch Fraternitäten in Privatwohnungen eingerichtet. Der Studienleiter ist Frère André, ein international unter dem Namen Louis Gardet³ bekannter Islamologe. Für die geistliche Begleitung der Studenten sind die Gruppenleiter zuständig; *de facto* aber hatte Frère André auch in diesem Bereich einen großen Einfluss.⁴ René Voillaume wird in seiner Ansprache beim Begräbnis über Frère André sagen, dass ohne ihn „die Fraternität nicht das wäre, was sie ist“.⁵ Die Vorlesungen finden zum Großteil im Kloster der Dominikaner statt. Der Schwerpunkt liegt auf der *Summa theologiae* des Thomas von Aquin. Die Brüder haben aber auch ihre eigenen Lehrveranstaltungen über Themen der Philosophie, der Philosophiegeschichte oder über die Weltreligionen.

Jacques Maritain lebt auf Einladung von Frère André seit dem März 1961 als Gast bei den Petits Frères de Jésus in Rangueil. Der Tod seiner Frau Raïssa und deren jüngerer Schwester Vera⁶, welche, wie gesagt, in ihrer Hausgemeinschaft mitgelebt und sich vor allem um die materiellen Dinge gekümmert hatte, traf den Philosophen hart. Er ist 79 Jahre alt, als er in einer der Baracken auf dem Terrain einzieht⁷, und hat noch zwölf Jahre zu leben. Aus dieser Zeit stammt folgendes Zeugnis von ihm:

„Ich bleibe ein Laien-Philosoph⁸ und beabsichtige nicht, hinter Klostermauern zu verschwinden. Aber dank der freundlichen Aufnahme bei den Kleinen Brüdern Jesu, welche Raïssa und ich seit ihrer Gründung (bald sind es dreißig Jahre her) ganz besonders ins Herz geschlossen haben, habe ich mich von der Welt zurückgezogen. Ich empfinde gro-

¹ DF 1 (1964) 1. S. a. im ARPFJ Brüssel: Kartei (persönliches und jährlich erneuertes Karteiblatt eines jeden Bruders) SCHMITZ, Heinz, 1963.

² DF 335 (1975). VOILLAUME, Dominique beschreibt, wie er mit zwei anderen Kleinen Brüdern im Konvent der Dominikaner in St. Maximin angekommen ist.

³ Als Biografie liegt vor: BORRMANS, Maurice: Louis Gardet (1904 – 1986). *Philosophe chrétien des cultures et témoin du dialogue islamo-chrétien*. Paris 2010. S. a. DERS.: Louis Gardet (1904 – 1986). *Freund und Zeuge der Reichtümer des Islams*, in: *Religionen unterwegs*, 8. Jg./2 (2002). S. a. : DERS.: *Prophètes du dialogue islamo-chrétien – Massignon, Abd-el-Jalil, Gardet, Anawati*. Paris 2009. Vgl. NURDIN, Michel: *Un demi-siècle d'amitié bénie*, in: CJM 14 (1986) 59 – 63.

⁴ AusMN, 12. Jänner 2010. Diese Auskunft wird durch den Brief von NURDIN, Michel vom 6. 8. 2010 an den Verf. bestätigt. NURDIN, Michel ist Assistent des Priors von 1966 – 1972, als solcher auch bis 1972 verantwortlich für die Fraternitäten in Deutschland und in den Niederlanden, danach Generalsekretär der Fraternität von 1972 – 1975. Von 1975 – 1990 lebt er in der Fraternität in Toulouse/Rangueil und seit 1990 in der Fraternität in Ramonville.

⁵ LES PETITS FRÈRES DE JÉSUS. *Nouvelles périodiques des Fraternités* 108 (1986) 16.

⁶ OUMANÇOFF, Vera († 31. 12. 1959) liegt in Princeton im Bundesstaat New Jersey in den U.S.A. begraben. S. CJM 4-5 (1982) 144. Das Grab von MARITAIN, Raïssa, geb. Oumançoff († 4. 11. 1960) befindet sich in Kolbsheim im Elsass. S. CJM 35 (1997) 26.

⁷ NURDIN, Michel: *Maritain et les Petits Frères de Jésus*, in : CJM 35, 26ff.

⁸ Im Sinne von lat. *laicus* = zum Volk gehörig.

Ben Durst nach Stille. Ich bin nicht nach Frankreich zurückgekehrt, um aktiv zu sein, sondern um mich auf den Tod vorzubereiten.“¹

Als seine Nichte Eveline Garnier ihn einmal fragt, warum er sich zurückziehe, antwortete er, sein ganzes Leben habe er nach seinem Gutdünken handeln können, nun verlange es ihn danach zu gehorchen.²

Im Oktober 1963 beginnt für Frère Heinz das erste Jahr des Theologiestudiums in Toulouse. Die Brüder sind auf drei Gruppen aufgeteilt, die sich wiederum in Fraternitäten gliedern. Er lebt in der Gruppe auf dem Terrain, welche von Frère Maurice Maurin³ als Gruppenleiter begleitet wird. Maurice steht Jacques Maritain sehr nahe⁴ und berichtet ihm von dem jungen Deutschen, der die Gedichte Raïssas so sehr schätzt. Der greise Philosoph lässt dem jungen Mann einen Gedichtband überbringen, so wie er das auch anderen gegenüber getan hat.⁵ Noch heute weiß Frère Maurice, welche Gedichte Raïssas sein Mitbruder Heinz auswendig konnte.⁶

4. 2. Die Ewigen Gelübde

Vom Zeitraum 1963 – 1965 ist kein Brief von Heinz Schmitz an seine Familie erhalten. Ab Oktober 1964 ist er Verantwortlicher [= responsable] einer der Fraternitäten.⁷ In einem Diaire im März 1965⁸ schreibt er, 60 Brüder befänden sich im Studium. Die Studienzeit sei eine Wüstenzeit, also eine Zeit voller Entdeckungen, aber auch voller Entsagungen, wie sie das Volk Israel in der Wüste erfahren habe. In einem Annex zu diesem Diaire berichtet Frère André, dass er anlässlich eines Empfanges bei Papst Paul VI. die Möglichkeit hatte, einige Minuten mit ihm allein zu sprechen. Dabei ging es um den Islam, um Jacques Maritain und um die Studienordnung der Kleinen Brüder Jesu. Die Linie eines offenen Thomismus, wie Jacques Maritain und Abbé Journet ihn vertreten, sei die richtige, habe der Heilige Vater gemeint.⁹ Die Ewigen Gelübde von Heinz Schmitz sind für den 11. September 1965 in Farlete bei Zaragoza festgesetzt. In einem Brief¹⁰, dessen Datum unleserlich ist, schreibt er, dass er sich auf dem Weg nach St. Gildas befindet, einer der Bretagne vorgelagerten Insel. Dort gab es damals Einsiedeleien der Brüder, in denen sie sich für 40 stille Tage zurückziehen konnten. Weiters geht es in diesem Brief um die Vorbereitung der Reise seiner Eltern und Verwandten, die zu den Ewigen Gelübden kommen wollen. Von den Exerzitien selbst sind keine Aufzeichnungen vorhanden. Am 1. September 1965 kommt Heinz Schmitz in Farlete an. Er kennt es ja schon von seinem ersten Aufenthalt her. In einer gemeinsamen Vorbereitungswoche versammeln sich fünfzehn Brüder mit dem Prior René Voillaume im Nachbarort Monegrillo in der Ermita San Benito. Gegen Ende der Woche treffen die Angehörigen ein, auch ein voller Bus aus Viersen kommt, darunter sind die Eltern von Heinz Schmitz und seine Schwester Irmgard.

¹ MARITAIN, Jacques: Vorwort zu BARS, Henry : La politique selon Jacques Maritain, in: CEC XII, Fribourg 1992, 1274 – 1275.

² CJM 2 (1981) 19.

³ MAURIN, Maurice ist von 1966 – 1972 im Consilium des Priors, von 1970 – 1978 leitet er das Studium in Annemasse. Ab 1980 beginnen seine Kontakte nach Polen. Diese ermöglichen es, dass er mit den polnischen Kleinen Brüdern schon lange vor dem Zusammenbruch des Ostblocks zusammenleben kann.

⁴ S. JOURNET – MARITAIN. Correspondance VI. Fribourg 2008, siehe darin die Fußnote auf der Seite 739.

⁵ So z. B. liegt ein dem Br. Jan WELLEKENS gewidmeter Band in der Bibliothek der Fraternität in Hamburg auf.

⁶ MAURIN, Maurice. Brief 15. 3. 2010. Es handelt sich um die Gedichte "Douceur du monde", "Procession", "Transfiguration", "Aime le don de Dieu", in: CEC XV. 557, 560, 569, 619.

⁷ Kartei SCHMITZ, Heinz, 1965 im APFJB.

⁸ DF 226 (1965) 41 – 42.

⁹ DF 226, 42.

¹⁰ Brief an die Eltern, Ende Juni oder Anfang Juli 1965.

Am Samstag, dem 11. September 1965, legen sieben Brüder in Farlete in der Ermita de Nuestra Señora de la Sabina während der Eucharistiefeier die Ewigen Gelübde ab. René Voillaume spricht zu den Versammelten über das Leben der Kleinen Brüder Jesu und insbesondere von diesem entscheidenden Augenblick im Leben eines Bruders, in dem er sich Jesus und der Kirche zur Verfügung stellt, „um unsichtbar mit Christus an der Erlösung der Welt zu arbeiten. Darüber hinaus will er auch, dass die Menschen und besonders die Armen durch sein Leben unter ihnen Jesus kennenlernen und ihn lieben.“¹ Dann zieht er Parallelen zwischen der Berufung der Jungfrau Maria und der Berufung der Eltern: Maria suchte nicht, ihren Sohn zurückzuhalten, nein, sie stand ihm mutig zur Seite.

„Wollt Ihr Eure Berufung als Vater und Mutter vollkommen erfüllen, müsst Ihr die Heilige Jungfrau darin nachahmen, wie sie ihren Sohn dahingab. [...] Die Gewissheit, die Berufung Eures Sohnes als Ordensmann teilen zu können, sollte für Euch Ursache der Freude und der Grund berechtigten Stolzes sein und diese Gewissheit kann Eurem Leben neue Tiefe und größeren Reichtum geben.“²

Der folgende Text von Frère Heinz stammt aus einem Diaire, in dem jeder der sieben Brüder ausdrückt, was ihn zur Ablegung der Ewigen Gelübde bewogen hat.

„Die Ewigen Gelübde machen zu können, ist ein Zeichen dafür, dass mich Jesus zu seiner Nachfolge ruft. In der Zeit der Exerzitien vor Ablegung der Gelübde zu entdecken – und das nach Jahren eines lockeren und mittelmäßigen Lebens –, dass die Liebe Gottes immer neu und unveränderlich ist wie beim ersten Anruf, ist Ursache immenser Freude für mich und Grund meines Vertrauens (Wir sind es, die schnell genug haben von unseren Schwachheiten und die es aufs Spiel setzen, die Jugend des Herzens zu verlieren). Es ist in dieser Freude und in diesem Vertrauen, dass ich die wirklich arme Hingabe meiner selbst an Jesus vollziehe. Ich danke euch, die ihr mir auf meinem Weg brüderlich geholfen habt und all denen, die mich in der Gemeinschaft der Heiligen getragen haben. Ich bitte euch auch um Vergebung für das, was ihr wegen mir gelitten habt aufgrund meines Unverständnisses und meiner Härte.“³

Im Oktober 1965 beginnt Frère Heinz sein drittes Studienjahr in Toulouse. Auf Ersuchen von Frère André schreibt er seine Gedanken über die Berufung der Kleinen Brüder Jesu nieder. Das Charisma zu einem kontemplativen Leben in der Welt fasst er in drei Punkten zusammen:

1. Kennzeichnend für die Ordensberufung als solche sind die drei Ordensgelübde der Armut, der Keuschheit und des Gehorsams, durch welche sich ein Mensch Gott weiht. Sie sind Zeichen und Weg seiner liebenden Hingabe an Gott, aber auch Mittel zur Absage an die Selbstbehauptung um eines größeren Gutes willen.
2. Gott beruft die Kleinen Brüder Jesu zu einer Hingabe in einem kontemplativen Leben. Er will sie in der Einung der Freundschaft ganz nah bei sich haben [= Dieu veut nous prendre seul à seul avec Lui dans l'union de l'amitié] ohne ein äußeres Werk zu betreiben. Dies entspricht einem Gott, der ein verborgener Gott ist. In diesem geistigen Einssein mit Gott in der Liebe lässt er die Kleinen Brüder teilhaben am Erlöserwerk Jesu.
3. Das Eigentümliche ihrer kontemplativen Ordensberufung ist es, diese in einem Rahmen zu leben, welchen Jesus für sich in Nazareth erwählt hat. Eine immer wieder geläuterte brüderliche Liebe beschützt diese Kontemplation aus Liebe [= contemplation d'amour]. Wie Jesus sich in Nazareth heimisch gemacht hat, um der Welt das Geheimnis der Erlösung zu offenbaren, so lädt er auch die Brüder ein, mitten in der Welt seine

¹ Deutsche Übers. o. J. in der Handschrift von SCHMITZ, Heinz, aufbewahrt von seiner Mutter.

² Deutsche Übers. o. J. in der Handschrift von SCHMITZ, Heinz.

³ DF 229 (1965) 89. Eigene Übers.

barmherzige Liebe in einer kontemplativen Grundhaltung kundzutun. Dieses Kundtun ist niemals ein Mittel zum Zweck, sondern kann nur die Konsequenz einer bedingungslosen Liebe für die Armen und Entrechteten sein. Ihre Kontemplation und ihre brüderliche Liebe verbirgt sich in einer menschlichen Existenz, welche das Los der kleinen Leute auf sich nimmt, die Tag für Tag ihr Brot verdienen müssen.¹

Eindrucksvoll der Schlusssatz des jungen Bruders: "Die *eine* Freundschaftslove drängt uns, Jesus nachzuahmen, ihn im Sakrament seiner Liebe anzubeten, jeden Menschen so, wie er ist und respektvoll zu lieben, sein Heil zu ersehnen und dafür zu arbeiten sowie die Lebensbedingungen der Armen zu teilen.[...] Ich bin zuinnerst überzeugt, dass Gott ein solches Leben für mich wollte, indem er mich in die Fraternität berufen hat [...]."²

Noch vor Beginn des Studienjahres, im August 1966, findet ein Generalkapitel³ der Kleinen Brüder Jesu in Toulouse statt. Es ist von großer Bedeutung, obwohl es Frère Heinz in keinem seiner aus dieser Zeit erhaltenen Briefe erwähnt. Das Kapitel wählt Frère René Page⁴ zum neuen Prior und Frère Michel Nurdin zum Assistenten. Die Konstitutionen werden neu formuliert und darüber hinaus konstituieren sich die Kleinen Brüder vom Evangelium als eigene Kongregation unter der Leitung von Frère René Voillaume, der seinen Rücktritt als Prior der Kleinen Brüder Jesu schon im Vorjahr angedeutet hatte.⁵

4. 3. Überraschungen

Im Studienjahr 1966/67 ist Frère Heinz Verantwortlicher [= responsable] einer Fraternität, in der er mit Paolo Villa⁶ und Jan Wellekens⁷ zusammenwohnt. Es gibt keine Briefe von Heinz Schmitz aus dieser Zeit. Nur aus dem Jahr 1966 ist eine Namenstagskarte an die Mutter erhal-

¹ Vgl. Deutsche Übers. o. J. in der Handschrift von SCHMITZ, Heinz im APFJB. Eigene Zusammenfassung.

² Deutsche Übers. o. J. in der Handschrift von SCHMITZ, Heinz.

³ Actes du chapitre 1966 im ARPFJ in Brüssel.

⁴ PAGE, René ist Prior von 1966 – 1978. Er stirbt nach langer Krankheit am 6. 2. 2010 in Toulouse.

⁵ PETITS FRÈRES DE L'ÉVANGILE. PETITS FRÈRES DE JÉSUS : Document 2, [Brüssel] 2008, 40. Dieses Dokument erzählt die Geschichte der Kongregation der Kleinen Brüder vom Evangelium, die aufgrund diverser Intuitionen René Voillaumes gegründet wurden. Pläne für einen Zweig der Kleinen Brüder, der apostolisch tätig ist, gab es schon seit 1954. Die ersten Fraternitäten in diesem Sinn entstanden zwischen 1956 und 1960. Ein Brief von René Voillaume an die Brüder – Lettre du Père N° 39 vom Juni 1963 mit dem Titel: *La Fraternité des Petits Frères de l'Évangile* – klärt die Situation: René Voillaume optiert für zwei eigenständige Fraternitäten (S. Document 1, 22.24 und Document 2, 32ff.). NURDIN, Michel schreibt am 6. 8. 2010 an den Verf., dass zu dieser Zeit René Voillaume an den zuständigen römischen Stellen „für beide Kongregationen das Ansuchen um Anerkennung eingereicht hat, für die Kleinen Brüder vom Evangelium das Ansuchen um das diözesane Recht und für die Kleinen Brüder Jesu um das päpstliche Recht“ (*idem* im Brief vom 12. 5. 2012). Am 13. Juni 1968 wird die Kongregation der Kleinen Brüder vom Evangelium als unabhängige diözesane Kongregation errichtet (Document 2, 45). Der Gründer-Bischof ist Mgr. de Provençères, Erzbischof von Aix-en-Provence. An demselben 13. Juni 1968 werden die Kleinen Brüder Jesu zu einer Kongregation päpstlichen Rechts (Document 1, 28 und Document 2, 45, Anmerkung 62).

⁶ VILLA, Paolo war, bevor er in die Fraternität eintrat, Priester der Erzdiözese Mailand und als solcher mit Erzbischof Montini befreundet, der 1963 als Paul VI. Papst wurde. Obschon Villa vom Generalkapitel 1966 in das Consilium des Priors gewählt wurde, widmete er noch ein zusätzliches Jahr dem Studium, um die theologische Ausbildung im Rahmen und im Geist der Fraternität zu vertiefen.

⁷ WELLEKENS, Jan, gebürtiger Belgier, beendet das Studium 1968, ist von 1968 – 1969 Tutor in Annemasse und lebt ab 1969 in der Fraternität in Hamburg. 1975 wird er in der Fraternität in Toulouse zum Priester geweiht. Ab 1972 übt er das Amt eines Regionalverantwortlichen der Region Europa Nord aus und wird in dieser Funktion mehrmals wieder gewählt. Bis zur Berentung ist er Arbeiter bei Blohm und Voss. Vgl. Geschichte der Region Europa-Nord, im ARKBJ Wien und Nürnberg, sowie: AusJW, 8. 4. 2010.

ten, in welcher der Sohn ihr mitteilt, dass Bruder Denis¹ nach dem Ende des Studiums in die Fraternität von Duisburg kommen wird.² Im Oktober 1966 schickt er der Familie einen dicken Umschlag mit allerlei Geschenken. Gleichzeitig teilt er seinen Eltern mit, dass er im Lauf des Studienjahres das theologische Abschlussexamen macht und danach noch ein Jahr Philosophiestudium anhängt.³ Seine schriftliche Abschlussarbeit über Martin Luther wird von Frère André nicht positiv aufgenommen, da der Reformator darin zu negativ beurteilt werde.⁴ Aus dem Jahr 1967 gibt es eine Geburtstagskarte, in welcher er seinen Vater an eine gemeinsame Reise nach Lourdes erinnert.⁵ Am 15. März 1967 erhält Frère Heinz die Bestätigung, dass er seine Prüfung *De universa theologia* in der *École de Théologie St. Thomas d'Aquin* mit Erfolg bestanden hat. Gezeichnet ist das Zertifikat von den Professoren M. J. Nicolas, M. V. Leroy et R. Weijers.⁶ In den folgenden Osterferien wird er wegen seiner handwerklichen Fähigkeiten von den Brüdern nach Marseille eingeladen, wo in mehreren Fraternitäten Renovierungsarbeiten auszuführen sind. Frère Pierre Avril, damals Hausmann [= cuisinier-disponible] im Generalsekretariat in der Rue Tapis-Vert, erinnert sich heute noch genau, wie "persönlich und suggestiv"⁷ der Bruder aus Toulouse nach einem Kinobesuch über einen eben gesehenen Film sprach.⁸ Frère Heinz hatte damals, wie aus einem Brief an seine Mutter hervorgeht, an der Gelübdefeier von acht Brüdern teilgenommen.⁹

Im elsässischen Kolbsheim, 15 km von Straßburg entfernt, liegt der Herrensitz [= le château] von Antoinette und Alexandre Grunelius, welche, wie gesagt, Patenkinder der Maritains sind. Seit 1932 haben sich Raïssa und Jacques hier oftmals aufgehalten und auch nach Raïssas Tod im Jahr 1960 – sie wurde auf dem Dorffriedhof beigesetzt – setzte Jacques Maritain diese Tradition fort.¹⁰ Immer häufiger werden hier Tagungen abgehalten, die sich mit philosophischen und theologischen Themen beschäftigen. Die erste fand im September 1948, die letzte 1977 statt.¹¹ Ab dem Jahr 1962 kam es dort auch zu Versammlungen von Kleinen Brüdern Jesu¹²; die Idee dazu wurde bei einem Treffen im Jahr 1961 geboren, an dem Frère André, die drei Gruppenverantwortlichen von Toulouse, die Tutoren und Jacques Maritain teilnahmen.¹³ Als im Juli 1967 14 Brüder mit dem Prior dort zusammenkommen, ist es schon das sechste Treffen. Heinz Schmitz ist das erste Mal dabei; davon erzählt er auch seinen Eltern.¹⁴ Zu diesem Zeitpunkt weiß er bereits, dass aus dem einen Jahr, das er anhängen wollte, mehrere werden würden, da ihm die Aufgabe als Leiter einer Gruppe von Brüdern übertragen worden war. Via Nürnberg, so schreibt er, möchte er nach Hamburg fahren.¹⁵ Dort sind die Brüder von der Kellerwohnung in der Thadenstraße in eine freundlichere Wohnung in der naheliegenden Annenstraße umgezogen. Gérard Pelletier berichtet in einem Diaire, dass es viel Arbeit gekostet habe, die Wohnung als Fraternität einzurichten. Heinz Schmitz sei den ganzen Sommer dort

¹ MASUREL, Denis lebt ein Jahr in der Fraternität im Gleisdreieck in Duisburg und danach von 1968 – 1974 in der Fraternität in Hamburg.

² Postkarte an Mutter, 2. 7. 1966.

³ Brief an die Eltern, 10. 10. 1966.

⁴ AusHB, 11. 4. 2010. S. a. auf Seite 132f.

⁵ Ansichtskarte an Vater, 31. 1. 1967.

⁶ S. im ARPFJ in Brüssel.

⁷ AVRIL, Pierre: Brief an den Verf. 10. 2. 2010.

⁸ AVRIL, Pierre: Brief an den Verf. 10. 2. 2010.

⁹ Postkarte an Mutter, 11. 4. 1967.

¹⁰ CJM 1(1980) 69. S. CJM 4-5 (1982) 88 – 100.

¹¹ LEROY, Marie-Vincent: Les réunions de Kolbsheim. CJM 4 -5 (1982) 114 – 118.

¹² Maritain et les Petits Frères de Jésus, in: CJM 35 (1997) 34.

¹³ AusMN 12. Jänner 2010.

¹⁴ Postkarte an die Eltern, 12. 7. 1967.

¹⁵ Postkarte an die Eltern, 12. 7. 1967.

gewesen und habe zum zweiten Mal beim Einrichten einer Fraternität in Hamburg geholfen, indem er tagelang die Wände abkratzte und sie so zum Ausmalen vorbereitete.¹

Zu Beginn des Studienjahres 1967/68 wird Frère Heinz zum Verantwortlichen mehrerer Fraternitäten von Brüdern ernannt, die in Ramonville wohnen, drei Kilometer vom Terrain in Rangueil entfernt.² Paul Marnay³, ein Bruder, der zuvor in einer Fraternität in Quetta (Pakistan) gelebt hatte, ist in diesem Studienjahr Verantwortlicher der Gruppe von Brüdern auf dem Terrain. Allgemein wird erwartet, dass er demnächst die Nachfolge von Frère André als Studienleiter antreten wird.⁴ Zwei Fakten deuten darauf hin, dass es anders kommen wird. Da ist *erstens* der Besuch von Paul Marnay Anfang 1968 im Generalsekretariat in der Rue Tapis-Vert in Marseille. Frère Pierre Avril schreibt: "Vielleicht war es bei diesem Treffen, dass die Zukunft Pauls in dem Sinn neu bedacht wurde, dass er die Rolle eines kulturellen Beraters für Asien einnehmen sollte."⁵ Das *zweite* Anzeichen dafür, dass Frère Heinz für ein größeres Amt vorgesehen ist, besteht darin, dass er im Februar 1968 einen *Diaire*⁶ verfasst, den er ein Protokoll [= *compte rendu*] nennt und in dem er im Detail beschreibt, wie das Programm für das kommende Studienjahr aussehen wird und welche Professoren dafür zu engagieren sind. Dieses Protokoll kann er nur im Auftrag von Frère André verfasst haben. Der Anlass dafür war die Schließung des Studiums der Dominikaner in Toulouse im Jahr 1967. Die Fraternität wird in Zukunft die gesamte Studienorganisation selbst in die Hand nehmen müssen, wobei sie aber weiterhin auf die bewährten Dominikanerpatres als Professoren zählen konnte.⁷

Bis zum Sommer 1968 sind nur ein Brief und eine Postkarte von Frère Heinz an seine Eltern erhalten. In einem undatierten Brief gratuliert er seinem Vater zum 65. Geburtstag. Er hätte ihm gern Blumen geschickt, aber draußen in der Natur gibt es noch keine. „Ich hätte so viel zu sagen, aber es ist schwer, es schriftlich zu tun“⁸ schreibt er. Auch seine Mutter erhält zu ihrem Geburtstag im April, der in die Zeit um Ostern fällt, eine Karte mit Blumen. Im Briefumschlag hat er für sie getrocknete Kräuter beigelegt, die sie „vielleicht an den April vor acht Jahren erinnern“.⁹

Im Sommer 1968 ist Bruder Heinz wiederum in Hamburg, diesmal als Ferienarbeiter mit Georges, einem Mitbruder aus Toulouse. Bei der Hinfahrt besucht er noch die Freunde in Kolbsheim. Als er dann in der Fraternität in der Annenstraße ankommt, teilt er Georges mit, er habe durch Frère André in Kolbsheim erfahren, dass er die Leitung der Studien übernehmen solle.¹⁰ Die Überraschung bei Georges ist groß, weil, wie schon erwähnt, Paul Marnay für diese Aufgabe vorgesehen gewesen war. Wann genau diese Entscheidung im Rat des Priors getroffen wurde, ist nicht mehr nachvollziehbar, da kein schriftlicher Hinweis gefunden werden konnte. Frère Maurice Maurin, der seit dem Kapitel 1966 im Rat des Priors ist, bestätigt die Aussagen Pierre Avrils, dass es diesen Entscheidungsprozess im Rat des Priors gegeben hat.¹¹ Vom 1. Juli bis 1. Oktober arbeitet nun der ehemalige Fräser in einem Hamburger

¹ DF 338 (1969) 221f.

² AVRIL, Pierre: Brief an den Verf. 10. 2. 2010.

³ MARNEY, Paul. FRÈRES DÉCÉDÉS 1978 im: APFJB. Studium indischer Kultur in Madras von 1970 – 1977, im Consilium des Priors von 1978 – 1982; er stirbt am 29. 3. 1982 bei einem Kinobrand in Mexiko.

⁴ AVRIL, Pierre: Brief an den Verf. 10. 2. 2010. / AusGR, 12. 12. 2009.

⁵ AVRIL, Pierre: Brief an den Verf. 10. 2. 2010.

⁶ DF 253 (1968) 26f.

⁷ Histoire des origines de la Fraternité des Petits Frères de Jésus, Conclusions 2, 904.

⁸ Am 3. 2. hat der Vater seinen 65. Geburtstag. Der Brief ist folglich einige Tage zuvor geschrieben worden, also Ende Jänner 1968.

⁹ Postkarte an Mutter, 9. 4. 1968. S. Abbildung Nr. 2 auf Seite 284.

¹⁰ AusGR, 22. 6. 2009 und 12. 12. 2009.

¹¹ MAURIN, Maurice: Brief 15. 3. 2010

Betrieb als Hilfsarbeiter.¹ Georges berichtet noch von einem erlebnisreichen Ausflug nach Dänemark, wo sie die Kleinen Schwestern Jesu besuchten. Auf der Rückreise hatten sie eine Panne mit dem Motorrad.² Am Ende des Sommers hält Heinz Schmitz beim Katholikentag in Essen ein Referat über das Leben der Kleinen Brüder Jesu.³

4. 4. Erste Veröffentlichungen

Das Studienjahr 1968/69 bringt für Frère Heinz keine große Veränderung. Er bleibt noch Gruppenleiter, beginnt aber philosophisch und theologisch zu arbeiten. Ab dem Jahr 1969 veröffentlicht er unter dem Pseudonym *Ernst R. Korn* Rezensionen in der Revue Thomiste.⁴ Bis Ende 1972 sind es zehn; sechs davon handeln von Werken, die über Heidegger geschrieben wurden.⁵ Umso mehr mag es erstaunen, dass Jacques Maritain schreibt, Louis Gardet und ein *Ernst R. Korn* hätten im Jahr 1968 und 1969 zwei Studien – also nicht Rezensionen – über Martin Heidegger veröffentlicht:

„Ich hoffe, nicht falsch zu liegen, wenn ich denke, dass die von mir hier vorgelegte Ausdeutung [der Kernaussagen Heideggers] in den beachtenswerten Studien, die Louis Gardet und Ernst R. Korn in der Revue Thomiste, LXVIII (1968), 381 – 418; LXIX (1969), 164, 320 – 324 publiziert haben, sich als gerechtfertigt erweist.“⁶

In Wirklichkeit erscheint die erste große Arbeit von Frère Heinz über Heidegger – unter dem Pseudonym *Ernst R. Korn* – erst Anfang des Jahres 1970 in *Nova et Vetera*.⁷ Es ist nur zu offensichtlich, dass Maritain darauf hinweisen wollte, dass dieser *Ernst R. Korn* auch schon an den unter dem Namen *Louis Gardet* erschienenen Arbeiten wesentlich mitgearbeitet hat.⁸

Dazu sei noch angemerkt, dass Frère Heinz im Pseudonym mit dem *R* an Raïssa Maritain und mit *Korn* an seine beiden Schwägerinnen erinnern will, deren Mädchenname *Korn* lautet. Maritain war es auch, der in einem Seminar mit den Kleinen Brüdern Jesu in Toulouse am 28. Februar 1972⁹ das Geheimnis um die tatsächliche Verfasserschaft gelüftet hat. Von da an unterzeichnet Frère Heinz mit *Heinz R. Schmitz*.

Zwischenzeitlich hatte sich seine Handschrift sehr an die französische Schreibweise angeglichen. Aber nicht nur das. Sein Französisch ist ausgezeichnet geworden wie Georges Brazzola, einer der Gastprofessoren und zugleich einer seiner Freunde, bezeugt:

"Heinz hatte sich von Kindheit an die Frische und die Lauterkeit des Schauens bewahrt, aus dem aufgrund beharrlicher Einübung der Vernunft die ruhige und geduldige Kraft seines Intellekts hervorquoll. Diese Vorrangstellung der Vernunft in ihm drückte sich auch in der Meisterschaft aus,

¹ Kartei SCHMITZ, Heinz, 1968, im APFJB.

² AusGR, 12. 12. 2009.

³ AusPS, 6. 12. 2009.

⁴ Es war Tradition in der Fraternität, ein für die Öffentlichkeit bestimmtes Werk nicht mit dem eigenen Namen zu unterschreiben. Auch Charles de Foucauld hatte 1907 sein erstes Tuareg - Wörterbuch unter dem Namen des Gelehrten Motylinski herausgegeben. S. in: CASAJUS, Dominique. Charles de Foucauld: Moine et savant. Paris 2009, 54. 68. Vgl. in: Der das Leben suchte, 173f.

⁵ MARITAIN, Jacques erwähnt eine Rezension von KORN, Ernst R. [= SCHMITZ, Heinz] über: OLIVIER, Daniel: Le procès de Luther, in: RThom (1971) 312f. Er nennt sie *exzellent* in: JOURNET – MARITAIN. Correspondance VI, 720, Anm. 6. Die übrigen Rezensionen von Frère Heinz sind aus der Bibliografie zu ersehen.

⁶ MARITAIN, Jacques et Raïssa, *Approches sans entraves: Pas de savoir sans intuitivité*, CEC XIII, 953, Anm. 25. Dieser Artikel erschien ursprünglich in: RThom I (1970) 30 – 71.

⁷ KORN, Ernst R.: *Le Sacré dans l'œuvre de Martin Heidegger*, in: NV 1 (1970) 36 – 57.

⁸ Dies bestätigt auch Jan WELLEKENS, der mit Heinz Schmitz in derselben Fraternität wohnte (AusJW, 8. 4. 2010).

⁹ *Approches sans entraves*, 1109, Anm. 33.

welche er in der Schreibweise einer Sprache erlangt hatte, die nicht seine Muttersprache war und woher die außerordentliche Anschaulichkeit seines Stils kommt." ¹

Jahre später drückt dies auch Père Michel-Marie Labourdette OP² in einer Einschätzung eines Artikels von Heinz Schmitz aus: "Ich bin überrascht über die Meisterschaft in der französischen Ausdrucksweise."³

Frère Heinz wird nun von mehreren Seiten ermutigt, selbstständig philosophisch zu arbeiten. Georges Brazzola nimmt in einem Brief Bezug auf ein Ersuchen von Heinz, eine seiner Arbeiten über Heidegger kritisch zu lesen und zu beurteilen. Es handelt sich um die schon genannte Studie über das *Heilige bei Heidegger*, die im Jänner 1970 erscheinen wird. Die Reaktion von Brazzola ist enthusiastisch, wenngleich er auch in etlichen Punkten Kritik anmeldet.⁴ Im Antwortschreiben hofft Frère Heinz auf ein baldiges gemeinsames Gespräch.⁵ Auch mit Père Leroy OP⁶, dem Leiter der *Revue Thomiste*, seinem früheren Professor, ist ein Briefwechsel erhalten, worin es heißt: "Ich hoffe, dass das Ganze hinlänglich leserlich ist"⁷, gemeint ist eine Arbeit über Heidegger, die in der *Revue Thomiste* erscheinen soll.⁸ Damit wird angedeutet, dass der Text ein Manuskript ist. Aber auch Inhaltliches kommt in diesem Briefwechsel zur Sprache, wenn Heinz Schmitz schreibt, er habe viele Parallelen zwischen Novalis und Heidegger gefunden.⁹

Auf diese Weise stößt Heinz Schmitz in der Arbeit über Martin Heidegger, dem Denker aus Messkirch, auch auf andere deutsche Persönlichkeiten wie etwa auf Martin Luther oder den Görlitzer Schuster Jakob Böhme. Jacques Maritain berichtet, Heinz habe ihm „von diesem tollen und fantasievollen Schuster erzählt, der von den lutherischen Autoritäten seiner Zeit arg verfolgt wurde und aufgrund seiner spirituellen Erfahrungen, welche er ungeschminkt preisgab, einen ungeheuren Einfluss ausübte, und das nicht nur in Deutschland, und der als der große Prophet des *Ungrundes* [sic] gilt“.¹⁰ Man könnte meinen, Frère Heinz habe ihm etwas ganz Neues erzählt. Es ist jedoch so, dass Maritain vierzig Jahre zuvor diesen Böhme in einem seiner Hauptwerke schon mehrmals erwähnte. Und zwar gleich auf der ersten Seite des ersten Kapitels, welches eine Pflichtlektüre für alle Brüder im ersten Studienjahr war.¹¹ So unbekannt war Böhme ihm also nicht. „Heinz wird diese großen Probleme klarstellen“¹² sagt Maritain weiter. Es ist anzunehmen, dass dem aufmerksamen Studenten Heinz im ersten Studienjahr auch die Untersuchung Maritains über die mystische Theologie eines Johannes vom Kreuz nicht verborgen geblieben ist.¹³ In der Beschäftigung mit den deutschen Denkern wird er entdecken, dass sich in deren Philosophie auch eine Form von Mystik verbirgt, deren inneres Wesen zu entschlüsseln er sich vornimmt.

¹ CJM 6 (1983) 43.

² LABOURDETTE, Michel-Marie (1908 – 1990). Professor der Moralthologie, leitete die *Revue Thomiste* von 1936 – 1954.

³ LABOURDETTE, Marie-Michel: Gutachten über SCHMITZ, Heinz: De l'unité de l'étant et de son unicité. Toulouse 1980. Diese Arbeit erscheint in CJM 2 (1981) u. d. T. *Aliquid – un Transcendantal méconnu*. ARThom, Toulouse.

⁴ Brief von Georges BRAZZOLA an Heinz SCHMITZ, 11. 2. 1969 in: ARThom.

⁵ Brief von SCHMITZ, Heinz an Georges BRAZZOLA vom 3. 3.1969, in: ARThom.

⁶ LEROY, Marie Vincent (1917 – 1994) leitete die *Revue Thomiste* von 1954 – 1990.

⁷ Brief von SCHMITZ, Heinz an M.V. LEROY, 14. 8. 1970, in: ARThom.

⁸ Es handelt sich um : La question de l'être chez Martin Heidegger I, später folgen Teil II und III.

⁹ Brief von SCHMITZ, Heinz an M. V. LEROY, 28. 7. 1970 in: ARThom.

¹⁰ *Approches sans entraves*. CEC, 1109.

¹¹ *Les degrés du savoir*. CEC IV, 276, 695, 868, 944. Deutsche Übers.: Die Stufen des Wissens oder durch Unterscheidung zur Einung. Mainz 1954, 11, 277, 553, 567.

¹² *Approches sans entraves*. CEC XIII, 1109.

¹³ *Les degrés du savoir*. CEC IV, 819 – 952. Die Stufen des Wissens, 355 – 431.

Für die Weiterbildung nach dem Studium waren für die Brüder in den Fraternitäten theologische Wochenenden vorgesehen, deren Themen von Brüdern aus Toulouse vorgeschlagen wurden.¹ Im Jahr 1969 gab es in Deutschland eine Fraternität in Duisburg und eine in Hamburg. Wie durch Zufall wurde in den Archiven ein bis dahin unbekannter Text von Heinz Schmitz entdeckt, der nicht einmal signiert ist, aber unzweifelhaft von ihm stammt.² In der Einleitung heißt es, dass er anlässlich eines theologischen Wochenendes in Essen-Werden vom 31. Jänner bis zum 1. Februar 1969 den Brüdern vorgetragen wurde. Maurice Maurin erinnert sich, dass Heinz ihm von diesem Vorhaben erzählte.³ Dass es tatsächlich stattgefunden hat, bestätigt Wolfgang Köhler⁴, der sich genau in diesen Tagen zur Vorbereitung auf die Priesterweihe im Juli 1969 im Priesterseminar Essen-Werden aufhielt und dort Bruder Michael Delobbeau aus Duisburg traf, den er von persönlichen Begegnungen her kannte.

Noch vor Ostern 1969 begibt sich der zukünftige Studienleiter auf eine mehrwöchige Reise nach Algerien, um die Orte kennenzulernen, wo die Fraternität gegründet worden war. Von Marseille aus reist er zusammen mit Maurice Maurin, der als Berater des Priors die Fraternitäten besucht, zu den Brüdern nach Algier und von dort zu den Brüdern nach Bissa in den Bergen des Atlas, wo sie die Karwoche mitfeiern. In Oran trennen sich ihre Wege, Maurice Maurin reist weiter nach Marokko und Heinz Schmitz begibt sich mit René Page, dem Prior, zu den Brüdern nach El-Abiodh-Sidi-Cheikh. Ab wann der Prior die Reise mitmachte und wo er mit den beiden Brüdern zusammentraf, ist nicht mehr zu eruieren.⁵

Rückblickend ist zu sagen, dass Heinz Schmitz mit vollem Engagement ins Studium einsteigt, welches unter der Leitung von Frère André steht. Es fördert sein Glaubensverständnis und sein Glaubensleben. Glaube, Gebet und die Suche nach der Erkenntnis Gottes verbinden sich in ihm harmonisch mit seiner Hingabe an Gott in den Ewigen Gelübden. Die Gedichte Raïssas lassen ihn etwas von der Freude verkosten, welche die Gegenwart Gottes im Herzen verströmt. Jacques Maritains Studien über die mystische Theologie eines Johannes vom Kreuz zeigen ihm den tiefen Unterschied zur Mystik, die sich in der deutschen Philosophie verbirgt. Viermal macht er während der Studien in den Ferien einen dreimonatigen Arbeitseinsatz, zweimal in der Fraternität in Leeds und zweimal in der Fraternität in Hamburg. Es zeichnet sich jedoch schon ab, dass er fortan sein Leben der intellektuellen Arbeit widmen wird.

5. Eine große Aufgabe: die theologische Ausbildung der Brüder

In diesem Kapitel kommen die ersten drei Jahre der Leitungsaufgabe von Frère Heinz in der theologischen Ausbildung der Kleinen Brüder Jesu zur Sprache. Eine persönliche Krankheitserfahrung (5. 1.) und der Tod seines Vaters (5. 2.) erschweren den Beginn dieses neuen Lebensabschnitts. In diese Zeit fallen die Kontakte von Kleinen Brüdern Jesu mit einer im Untergrund lebenden Schwesterngemeinschaft in Ungarn (5. 3.) sowie der Auftrag, Jacques Maritain, der um Aufnahme in den Orden ersucht hatte, als Novizenmeister zu begleiten (5. 4.). Ein erster Kuraufenthalt erlaubt ihm inmitten all dieser Aufgaben, theologisch zu arbeiten (5. 5.). Beim Generalkapitel des Ordens wird er 1972 ins Leitungsgremium des Priors gewählt (5. 6.)

¹ Vgl. Chapitre général 1972, Annexe IV. 274 im APFJB. Darin wird rückblickend auf eine schon traditionelle Praxis hingewiesen.

² OHNE SIGNATUR: À propos de la foi théologique (1969). Typograph. MS, [unpubl.].

³ MAURIN, Maurice. Brief an den Verf. 15. 3. 2010.

⁴ AusWK, 10. 4. 2010. Wolfgang KÖHLER wird 1969 in der Diözese Essen zum Priester geweiht und tritt 1977 bei den Kleinen Brüdern Jesu ein. Von 2006 – 2012 ist er Regionalverantwortlicher der Region Europa-Nord und lebt in Duisburg.

⁵ Postkarte aus Toulouse, 21. 3. 1969 mit der Ankündigung der Reise, zwei Postkarten aus Algier, 1. 4. 1969 und 10. 4. 1969. Vgl. MAURIN, Maurice: Brief an den Verf. 15. 3. 2010.

5. 1. Ein Beginn mit Grenzerfahrungen

Im Alter von 33 Jahren sieht sich Frère Heinz vor eine neue, verantwortungsvolle Aufgabe gestellt. Es bleibt ihm wenig Zeit, sich darauf vorzubereiten. Ein Tagebuch, das am 28. Mai 1969 beginnt, gibt einen Einblick, wie es ihm in dieser Phase ergeht.¹ Da es ohne Einleitung und unvermittelt einsetzt, wird es nicht sein erstes Tagebuch gewesen sein. Seine Eintragungen lassen erkennen, dass er sich gegenüber den zahlreichen Anliegen, die an ihn herangetragen werden, nur mit Mühe abgrenzen kann. Neben ruhigen Tagen kennt er schmerzhaftes Vormittage; er schreibt nicht, um welche Art Schmerzen es sich handelt. Frère André und Jacques Maritain überhäufen ihn mit Arbeit. Immer wieder ersuchen ihn Brüder um ein Gespräch. Er ist froh, wenn er ruhig beten kann oder in einer Lektüre oder in seiner Textarbeit etwas vorankommt.

In den letzten Tagen des Juni und in den ersten Julitagen 1969 kommt es zu einem Zusammentreffen, von dem Heinz Schmitz keine schriftlichen Aufzeichnungen hinterlassen hat und das erst aufgrund von Zeugenaussagen rekonstruiert werden konnte. Es handelt sich um seine erste Reise zusammen mit Paolo Villa in das damals kommunistische Ungarn János Kádárs. Wie es zu diesem Kontakt nach Ungarn kam, wird noch im Detail berichtet werden.² An dieser Stelle hier soll auf das Zeugnis zweier Frauen hingewiesen werden, welche diesen Besuch von Paolo Villa und Heinz Schmitz noch in Erinnerung haben. Mária Dabóci verfasste unter dem Pseudonym *Mária* dreizehn Jahre nach dieser Begegnung darüber einen Bericht, der ein einziger Lobpreis Gottes ist.³ Ein weiterer Bericht von ihr von ihr findet sich in einem Artikel über „Maritain en Hongrie“.⁴ Die zweite Frau, welche diese Reise bezeugt, ist Ágnes Timár, damals Äbtissin einer im Untergrund lebenden Ordensgemeinschaft.⁵

Erst am 10. Juli gibt es wieder eine Eintragung ins Tagebuch. Heinz Schmitz befindet sich in Kolbsheim, wo ein theologisches Treffen, das achte dieser Art, stattfindet. Da ist von Müdigkeit, Überlastung, harter Arbeit [= fatigue, surcharge, travail ardu] und von Diskussionen aller Art die Rede⁶. Mitten in einer Sitzung verspürt er starke Bauchschmerzen.⁷ Die Sanität bringt ihn ins Krankenhaus nach Strassbourg, wo er am 17. Juli 1969 operiert wird. Eine nervöse Kolik hatte eine *Darmverschlingung* [= occlusion intestinale] zur Folge. Am 24. Juli, eine Woche später, notiert er in sein Tagebuch, dass die Operation genau an dem Tag stattgefunden habe, an dem er vor vier Jahren seine vierzigjährige Wüstenzeit in St. Gildas begonnen hatte. "Eine Einladung, nur für Gott allein zu leben."⁸ Er freut sich über die Besuche von Maurice⁹, über die beginnende freundschaftliche Beziehung mit Jacques Maritain und mit der Familie Grunelius. Am 29. Juli erhält er Besuch von seinem leiblichen Bruder Alfred mit Frau Rose-

¹ Tagebuch HEINZ: Das französische Original befindet sich im APFJB ohne Seitenangaben, eine Kopie mit Seitenzahlen im AKB JW.

² S. Seite 51ff.

³ CJM 6 (1983) 34. Wenn es in diesem Zeugnis heißt: „Diese Tage tauchen in die Tiefe der Leiden ein“, so sind damit die Leiden der verfolgten Menschen in Ungarn gemeint. Der Kommentator (s. CJM 6, 34 die Fußnote 1) meint, es handle sich um die Trauer von Fr. Heinz um seinen Vater. Dieser stirbt in der Tat, als sich sein Sohn in Ungarn befindet, aber während dessen zweiter Reise ein Jahr später (1970). S. Seite 49ff.

⁴ ANDRÁS, Charles: Maritain en Hongrie, in: BERNARD, Hubert (Hg.), Jacques Maritain en Europe – La réception de sa pensée, Paris 1996, 262.

⁵ TIMÁR, ÁGNES an den Verf., 4. 2. 2011. S. a. DIESELBE in: Berufung und Sendung. Vác 2012, 227ff.

⁶ Tagebuch Heinz, 5f.

⁷ Dies geschah auch in Gegenwart von Abbé Journet und Jacques Maritain, s. JOURNET – MARITAIN. Correspondance VI, 654 Anm. 2; 655, 657.

⁸ Tagebuch HEINZ, 6.

⁹ Postkarte, 23. 7. 1969.

marie und Sohn Michael.¹ Das Krankenhaus kann er bald verlassen, bis zu einer Nachkontrolle bleibt er aber noch in Kolbsheim. Diese bringt nur gute Ergebnisse. Deswegen gibt es für die Brüder auch keinen Grund, ihn seine Aufgabe als Studienleiter nicht antreten zu lassen. Anfang September reist er in Begleitung von Maurice Maurin nach Toulouse.² Er weiß nun, dass er fortan auf seine Gesundheit achten muss, zumal er nicht der Erste in der Familie ist, der im Darmbereich anfällig ist.³ Die Angaben über den Beginn seines Dienstes als Studienleiter sind ungenau: Da fehlt im Archiv der *Fraternité Générale* in Brüssel sein Karteiblatt aus dem Jahr 1969; dafür existieren gleich zwei von 1970, in denen er erst ab Oktober 1970 als Studienleiter [= responsable des études] eingetragen ist.⁴ Genauer ist da schon die *Situation des Fraternités* von 1969/70, denn hier fungiert Frère Heinz als Studiendirektor schon ab dem Herbst 1969. Dies bestätigt auch Frère Pierre Avril.⁵ Der ganz genaue Zeitpunkt ergibt sich jedoch aus einer Eintragung in seinem Tagebuch vom Donnerstag, dem 2. Oktober 1969, dem Schutzensgelfest. Es ist der Tag, an dem er vom Prior René Page und von Frère André in sein Amt eingeführt wird. Darüber hinaus zeigen diese Zeilen auf, wie wichtig ihm diese neue Aufgabe ist und mit welcher Ergriffenheit er sie übernimmt:

"Schutzensgelfest. Um 18³⁰ Treffen von allen [Brüdern] mit René und André. So hat also das Schuljahr begonnen, welches mich zum ersten Mal als Verantwortlichen des Studiums sieht. André und René fanden die richtigen Worte. Es war ein bewegender Augenblick und ganz im Geist der Fraternität: Klarheit, Freundschaft, tiefe Einheit. Es ist eine große Gnade, dass alles so geschehen ist. Dafür soll Gott mit ganzem Herz gedankt werden. Ich werde eine Novene zu Ehren Raïssas und meines Schutzensgels beten. Heiliger Thomas, bitte für uns." ⁶

Das Studienjahr 1969/70 beginnt nun mit Reisen nach Annemasse, Turin und Marseille. In diesem Jahr wird Frère Heinz insgesamt dreimal nach Annemasse fahren. Es bahnt sich die Ablöse Frère Alain Raïllards⁷ an, der dort seit dreizehn Jahren Leiter der Studiengruppe ist. Frère Maurice Maurin wird ab 1970 sein Nachfolger sein.⁸

Am 30. 1970 Oktober spricht Frère Heinz zu den Brüdern, die in Annemasse das Studium beginnen. Dies ist der Moment, sagt er, dass die Vernunft die Frische eines neuen Blickes [= la naissance d'un regard nouveau] voller Staunen und Verwunderung wiederfinden möge. Wenn am Anfang des Studiums nicht die Metaphysik, sondern die Naturphilosophie steht, dann bedeutet das, dass wir keine dieser demütigen Wahrheiten verachten sollten, die der Mensch entdeckt hat. Jemandem, der die Wahrheit sucht, ist nichts zu unscheinbar, es geht ihm dabei wie einem Liebenden. Und dann ein eindringlicher Appell: "Wenn wir von der Liebe zur Wahrheit sprechen, vergessen wir nicht, um zur Wahrheit zu gehen, muss man beginnen, sie zu tun. Wer die Wahrheit tut, kommt zum Licht."⁹ Die Voraussetzung dafür ist eine Läuterung an, die das ganze Wesen eines Menschen umfasst; Charles de Foucauld ist diesen Weg mit Jesus gegangen:

¹ Postkarte, 29. 7.1969. Michael Schmitz wird 2009 nach seiner ärztlichen Tätigkeit als Spätberufener im Erzbistum Köln zum Priester geweiht und ist seit 2010 Kaplan in St. Nikolaus Wipperfürth.

² Postkarte, 21. 8. 1969

³ AusG, 14. 11. 2007.

⁴ Kartei SCHMITZ, Heinz, 1970 im APFJB.

⁵ AVRIL, Pierre, Brief an den Verf. 10. 2. 2010.

⁶ Tagebuch HEINZ, 14. Vgl. CJM 6 (1983) 60. Eigene Übers.

⁷ RAILLARD, Alain, ist nach dem Noviziat in der bretonischen Seefischerei tätig, danach dreizehn Jahre bis 1970 als Leiter des Studiums in Annemasse; nach Aufhalten in Nürnberg und im Raum Marseille lebt er 30 Jahre in der Fraternität auf dem Berg Assekrem in Algerien, seit 2009 ist er wieder in Marseille.

⁸ AVRIL, Pierre: Brief an den Verf. 10. 2. 2010.

⁹ CJM 6 (1983) 58.

"Wir müssen damit beginnen, die Wahrheit in unser Leben zu stellen. Um mit Gott und den andern wahr zu sein, muß man zuerst mit sich selbst wahr sein. [...] Um wahr zu sein, kann uns die Fraternität nichts anderes anbieten als das, was Jesus denen anbietet, die ihm folgen wollen: Erschöpfung und Tod, nicht einen glorreichen, sondern einen gemeinen und schändlichen Tod. [...] Wir müssen heute beginnen zu sterben, damit es für uns wahr wird: Selig, die reinen Herzens sind, sie werden Gott schauen."¹

Heinz Schmitz notiert in seinem Tagebuch, eine verschleppte Grippe mache ihn traurig und melancholisch.² Eine Lektüre von Julien Green muntere ihn wieder auf. Ende November schreibt er an Georges und Christiane in Genf³ und berichtet, dass er die Revision des Textes über Heidegger endlich abschließen konnte. Er ersucht sie, ihn nochmals durchzusehen und dann an Frère Alain in Annemasse weiterzuleiten. Ab dem 4. Dezember beginnt er achttägige Exerzitien⁴ bei den Jesuiten in Notre Dame des Coteaux, wo es ihm sehr gefällt. In seinen Notizen drückt er aus, wie sehr ihm das Gebet wichtig ist und dass er in nichts auf sich selber bauen kann.⁵ Am Ende des Jahres bedankt er sich in einem Brief⁶ nochmals bei Christiane und Georges und zeigt sich überrascht, dass seine Arbeit über Heidegger schon bei Abbé Journet angekommen ist. Journet hatte gleich nach dem 8. Kolbsheimer Treffen bekundet, er wolle diese Arbeit für seine Zeitschrift *Nova et Vetera* haben. In einem Brief vom 11. Dezember 1969 fragt er seinen Freund Maritain:

"Glauben Sie, Heinz würde mir erlauben, diesen Vortrag über Heidegger, den er in Kolbsheim las, zu publizieren? Ich war mir nicht sicher, ob ich ihn fragen soll, weil er [der Vortrag] doch für nicht vorbereitete Leser schwer zu lesen ist, und weil er auch diese irre Version des Seins darstellt, sie aber nicht widerlegt."⁷

Einen Monat später schreibt Frère Heinz in sein Tagebuch: In der Gegenwart Gottes leben, Gott vertrauen, Er hat die Fäden in der Hand.⁸ Und seinem Vater schreibt er: „Hier ist alles in Ordnung und mir geht es gut. Ich habe weiterhin viel Arbeit.“⁹ Er gratuliert ihm zum Geburtstag und erkundigt sich nach dem Gesundheitszustand der Mutter. Falls jemand in der Familie noch Briefmarken sammelt, schicke er welche, fügt er im Postskriptum an.

Das Jahr 1970 war für Frère Heinz insgesamt ein geistig sehr fruchtbares Jahr; er veröffentlicht drei Arbeiten über Heidegger und dann noch eine vierte im Jänner 1971. Wie es ihm mit der Leitung des Studiums geht, darüber lassen sich keine schriftlichen Anmerkungen finden. Was den Inhalt der Studien angeht, deren Planung ihm obliegt, ist die Meinung aller Zeugen einhellig, dass er dem Geist und den Texten des 2. Vatikanischen Konzils nicht nur voll ent-

¹ CJM 6 (1983) 58f. Eigene Übers.

² Tagebuch HEINZ, 15.

³ Brief an Christiane und Georges BRAZZOLA, 29. 11. 1969.

⁴ Neben dem täglichen stillen Gebet in der eucharistischen Gegenwart und den wöchentlichen Stunden der Einkerkehr am Sonntag, sehen die Konstitutionen der Kleinen Brüder Jesu Zeiten der Exerzitien [= temps de retraite] und der Wüstentage vor: Einmal pro Monat sind ein bis zwei Tage in einer dafür eingerichteten Einsiedelei und einmal im Jahr sind acht Tage für stille oder auch gemeinsame Exerzitien vorgesehen; 40tägige stille Exerzitien dienen der Vorbereitung auf die Ewigen Gelübde und einmal im Leben sollte jeder Bruder ein Wüstenjahr machen. Vgl. Constitutions et Normes, C 53 – C 67.

⁵ Tagebuch HEINZ, 18.

⁶ Brief an Christiane und Georges BRAZZOLA, 29. 12. 1969.

⁷ JOURNET – MARITAIN. Correspondance VI, 660. Eigene Übers. Es handelt sich um: Le sacré dans l'œuvre de Martin Heidegger, in: NV 1 (1070) 36 – 57.

⁸ Tagebuch HEINZ, 18.

⁹ Postkarte, 1. 2.1970.

spricht, sondern auch Wege zu einer Vertiefung der Auseinandersetzung mit der modernen Welt sucht.

5. 2. Ein schmerzlicher Verlust

Drei Ereignisse prägen das Studienjahr 1970/71. Vom *ersten* Ereignis ist Frère Heinz innerlich zutiefst bewegt, da es seine Familie betrifft. Während er sich im Sommer 1970 mit Frère Paolo Villa auf seiner zweiten Reise in Ungarn befindet, stirbt am 26. August sein geliebter Vater. Er ist 67 Jahre und, obwohl es schon sein dritter Herzinfarkt war, kommt sein Tod für die Familie unerwartet.¹ Das Begräbnis findet am 29. August morgens statt, Frère Heinz trifft jedoch aus Ungarn kommend erst um 14⁰⁰ ein.² Ein Brief, den er einige Zeit danach, am 15. September, seiner Mutter aus Kolbsheim schreibt, lässt seine Empfindungen erkennen:

„Wie geht es Dir noch, jetzt wo alles still ist im Haus. Ich bin froh über die Tage bei Dir zu Haus, und sehr froh, dass ich Vater vor meiner Fahrt nach K.³ noch einmal gesehen habe. Während meiner Fahrt habe ich viel mehr als sonst an meinen Vater gedacht und ich bin sicher, dass er mir sehr nahe war und dass er uns jetzt noch näher ist. [...] Hier habe ich angefangen etwas zu arbeiten aber richtig bei der Sache bin ich noch nicht. Ich bin froh etwas Ruhe und Zeit zum Beten zu haben...“⁴

Seine Mutter sucht Kraft im Wallfahrtsort Kevelaer. Das geht aus einem Antwortbrief ihres Sohnes hervor. Des Weiteren schreibt er aus Kolbsheim: „Ich bekomme zurzeit noch viel Post von Brüdern die mir schreiben wie oft sie an Vater und an Dich denken und für Euch beten. [...] Wie Du bin ich ganz sicher, dass Vater nun unser Fürbitter ist.“⁵ Bald wird er über Annemasse und Marseille nach Toulouse fahren, wo am 2. Oktober die Vorlesungen beginnen. Bis zum 13. November lassen sich keine Nachrichten von ihm finden. An diesem Tag schreibt er seiner Mutter⁶ und erwähnt darin den Bruder John,⁷ der sie in Viersen besucht und ihm ein Glas Marmelade von zu Hause mitgebracht hatte.

Wiederum fährt er für acht Tage auf Exerzitien nach Notre Dame des Coteaux. In seinem Tagebuch hat er für die ersten vier Tage einen genauen Zeitplan erstellt, mit zwei Stunden stillem Gebet am Tag, so wie es in der Fraternität üblich ist, wenn ein Bruder Exerzitien macht. In diese Woche fällt auch der 1. Dezember, der Todestag Charles de Foucaulds. Eine seiner Lektüren an diesem Tag ist: Von der Einung mit Gott [= De l'union à Dieu]; Autor nennt er keinen. Er beendet seine Aufzeichnungen über diese Tage mit einem innigen Gebet an die Muttergottes.⁸

Einmal in dieser Woche schreibt er auch an seine Mutter und macht sich Sorgen, weil der Blutzucker bei ihr schwankend ist. Gut, dass sie im Haus nicht allein ist. Seine Schwester Marlene mit ihrem Gatten Hans und drei Kindern, Barbara, Gregor und Markus, wohnen auch

¹ CJM 6 (1983) 5.

² AusIR, 4. 12. 2009.

³ K. ist ein Codename für *Budapest*.

⁴ Brief an Mutter, 15. 9. 1970.

⁵ Brief, 22. 9. 1970. Die Briefe an die Mutter werden nun in dieser Kurzform angeführt.

⁶ Brief, 13. 11. 1970.

⁷ FRÈRES DÉCÉDÉS, 2007, im APFJB. *John* nannten ihn die Brüder in Frankreich, sein wirklicher Name war Ian [LATHAM]. Nach Jahren in Indien und Australien lebte er seit 1981 in einer Fraternität in London und verstarb am 28. 1. 2007. Er hielt nach dem Tod von Frère Heinz den Kontakt mit dessen Familie aufrecht.

⁸ Tagebuch HEINZ, 30. Damit endet sein Tagebuch. Es gibt nur noch eine Eintragung, am 10. Oktober 1976, also 6 Jahre später.

dort.¹ Bei seinen Besuchen zu Hause konnte er mit den Kindern eine persönliche Beziehung aufbauen. In seinen Briefen erkundigt er sich immer wieder nach seinen Geschwistern und deren Familien.

Die Mutter schreibt ihm zu seinem Geburtstag am 19. Dezember. Als Geschenk erhält er zwei Bücher, obwohl er nur eines davon erbeten hatte. Das eine handelt über Hölderlin, einen Dichter, der ihn tiefgreifend beschäftigen wird. Vieles davon fließt in seine Arbeiten über Heidegger ein. Das andere ist ein Band der *Bücher der Kündigung*, eine Bibelübersetzung von Buber und Rosenzweig.² Der Sohn sorgt sich, wie für die Mutter die ersten Weihnachten ohne Vater gewesen sein mögen. Gleichzeitig bedankt er sich für das etwas verspätet angekommene Weihnachtspaket. Die Jacke passe ihm sehr gut, anderes habe er an die Brüder verteilt, die sich sehr darüber gefreut hätten.³

Ende Jänner 1971 kündigt er der Mutter an, dass er länger von Toulouse fern sein wird. Um sich zu erholen und auch zu arbeiten, kann er in Cannes im *Institut de l'Assomption* wohnen. Madame Grunelius hat ihm den Kuraufenthalt in diesem Institut vermittelt und auch finanziert.⁴ „Ich bin sicher, schreibt er aus Toulouse an seine Mutter, dass die Brüder hier auch ohne mich auskommen. [...] Es passt mir eigentlich nicht, dass ich mich am Mittelmeer erholen kann wenn ich weiß [sic!] dass es bei Euch Winter ist.“⁵ Anfang Februar ist seine Mutter in der Nord-Eifel in Steinfeld auf Kur. Er selber kann sich noch immer nicht daran gewöhnen, in Cannes zu sein. „René [= der Prior] meint, dass ich einmal eine längere Erholung brauche.“⁶ In seinen Briefen wird er nicht müde, die Schönheit der Natur zu beschreiben. Mittlerweile empfängt er auch den einen oder andern Besuch, Paolo Villa, Madame Grunelius u. a. Seine Mutter macht er darauf aufmerksam, dass er in Steinfeld eine Benediktinerin kennt, die einmal in Toulouse gewesen war, Schwester Maria-Gratia Köhler sowie auch deren leiblichen Bruder Wolfgang.⁷ Beide, Frau Schmitz und Schwester Maria-Gratia, lernen sich kennen und schreiben ihm eine Karte, die er im Brief vom 6. 4. 1971 erwähnt.

Frère Heinz ist nun mit einigen Unterbrechungen bis zum 9. Juni 1971 in Cannes. Dazwischen fährt er einmal nach St. Maximin, mehrere Male hat er in Marseille zu tun, mindestens dreimal reist er für einige Tage nach Toulouse. Im April wird die Mutter noch einmal operiert. „Und Vater ist nicht mehr da um Dich jeden Tag besuchen zu können“⁸ schreibt er ihr. Er freut sich darüber, dass die Ärzte nichts Böses gefunden haben. Was ihn selbst betrifft, so versichert er, dass er nicht krank ist⁹, er brauche nur die Ruhe nach seiner Krankheit.¹⁰ In einem andern Brief legt er Maiglöckchen bei.¹¹ Im Mai erfährt er, dass Mutter noch immer Schmerzen hat. Offenbar ist der Zuckerhaushalt das große Problem, auch ist sie stark abgemagert.¹² Aus dem Krankenhaus schreibt sie ihm mehrere Male und Ende Mai kann sie wieder nach Hause.

Wie feinfühlig und tief Frère Heinz auf die inneren Nöte eines Bruders reagierte, zeigt folgender Auszug aus einem Brief aus dieser Zeit:

¹ Brief, 2. 12. 1970.

² Brief, 20. 12. 1970.

³ Brief, 9. 1. 1971

⁴ AusMN: 12. Jänner 2010.

⁵ Brief, 26. 1. 1971

⁶ Brief, 8. 2. 1971.

⁷ Postkarte, 26. 2. 1971. S. Seite 42.

⁸ Brief, 12. 4. 1971.

⁹ AVRIL, Pierre dagegen meint, er sei doch krank gewesen. S. Brief an den Verf. 10. 2. 2010.

¹⁰ Brief, 21. 4. 1971.

¹¹ Brief, 10. 5. 1971.

¹² Brief, 13. 5. 1971.

„Die ‚Gebrechlichkeit‘ [= fragilité], von der Du mir sprichst und dieser ‚Ozean von Schwäche und Leid‘ erschienen mir – und erscheinen mir noch immer als der wahre Schatz, auf den Gott wartet, ihn von Dir alle Tage als Gabe zu erhalten. Sicherlich hebt diese Gabe weder die Schwäche noch das Leid noch eine tiefe Verstörtheit in bestimmten Momenten auf. Doch weit davon entfernt, ein Handicap für Dein Leben als ‚Kleiner Bruder‘ zu sein, ist diese Gebrechlichkeit das Kostbarste, was Du als Geschenk geben kannst. Das ist aber nur dann möglich, wenn Du nicht davon träumst, ein anderer zu sein als Du bist, und wenn Du nicht irgendeine ideale Verwirklichung Deines Lebens als Kleiner Bruder suchst. Ich möchte so sehr, dass Du den Weg liebst, den Gott für Dich erwählt hat.“¹

Am Ende des Studienjahres ist Frère Heinz wieder bei den Abschlussprüfungen in Annemasse und in Toulouse dabei.²

5. 3. Eindrücke einer Ungarnreise

Das *zweite*, wichtige Ereignis des Jahres 1970 ist im August die Reise nach Ungarn, die er wegen des Ablebens seines Vaters verkürzt. Sie hat in ihm bleibende Eindrücke und eine bis heute anhaltende Wertschätzung bei den Freunden in Ungarn hinterlassen. Im Unterschied zum Vorjahr erzählt er bei einem Treffen mit den Brüdern zu Studienbeginn 1970/71 davon Folgendes:

„Diese Reise hat mich zum Nachdenken gebracht. Ich gebe zu, da kommt man ganz klein zurück, wenn man all das mehr oder weniger direkt hört, was dort geschieht. Man kann gut davon überzeugt sein, die Wahrheit zu lieben und das, was man kann, zu tun, um sie noch mehr zu lieben; die Tatsache, Männer und Frauen für die Wahrheit und den Glauben an Christus leiden, ins Gefängnis gehen und sterben zu sehen, das hat mich zutiefst erschüttert. Wenn wir jemals versucht sind in unserer Suche nach der Wahrheit eine mehr oder minder theoretische Angelegenheit oder eine Schuldiskussion zu sehen... eine Erfahrung wie die des letzten Sommers wird uns davon für immer heilen! Das Faktum, dass jemand wegen seines Glaubens und seiner Verbundenheit mit Christus ins Gefängnis kommt, ist eine Gnade, derer man würdig sein möchte. Ich möchte den Nachdruck jedoch nicht auf diese außerordentlichen Fakten legen. Das, was mich dort so in Bewunderung versetzt hat, das ist diese demütige und geduldige Anstrengung mit einem Sinn für Buße und einem Geist der Armut und des Verzichts auf den eigenen Willen, dieses tagtägliche und mit allen Einzelheiten des Alltags verbundene Bestreben, sich auf das höchste Zeugnis für die Wahrheit vorzubereiten. Diese Vorbereitung im Alltag, die von uns verlangt, viele kleine Tode zu sterben, ist mehr als eine Vorbereitung; es ist der Beginn des Todes, es ist der Eintritt zum Tod mit Christus.“³

Unmittelbar nach diesem Treffen mit den Brüdern erfährt er aus der Zeitung *La Croix* von zahlreichen Gefangennahmen von Priestern in Ungarn. Die Namen von Freunden sind nicht dabei. "Aber was für eine Angst! Ich konnte nicht einschlafen. Ich bete für unsere teuren Freunde."⁴

Wie es zu diesen Freundschaften kam, sei hier in gedrängter Form dargestellt.⁵

¹ Brief an einen Mitbruder, 13. 5. 1971. Aus dem Archiv von REIDINGER, Rudolf in Vitrolles. Eigene Übers.

² Brief, 2. 6. 1971.

³ CJM 6 (1983) 55f. Eigene Übers.

⁴ Tagebuch HEINZ, 19.

⁵ Als Hauptquellen dienen Begegnungen am 23. und 24. Oktober 2010 mit Mária Dabóci in Köröm bei Miskolc, mit Kleinen Schwestern Jesu aus Budapest und mit József Hagýó von den Kleinen Brüdern Jesu in Biátorbagy.

Am 4. November 1956 beendeten russische Panzer den ungarischen Volksaufstand (ung. *forradalom*) gegen die kommunistische Herrschaft. Heinz Schmitz – damals 20 Jahre alt – hörte an diesem Tag einen Sender aus Budapest, der immer wieder das *Ave Maria* von Schubert spielte. Jahre später erzählte er Mária Dabóci, wie sehr ihn dies berührt habe.¹ Das kirchliche Leben war in den Jahren vor dem Aufstand immer mehr eingeschränkt und überwacht worden, insbesondere die Orden waren davon betroffen, denn am 8. September 1955 war deren Tätigkeit zu einem großen Teil verboten worden. Nach dem Scheitern des Aufstands flüchtete sich Kardinal Mindszenty in die amerikanische Botschaft, was dann für die Regierung der Anlass für eine „Zeit der Vergeltung“² war. So wurde beispielsweise das Gemeinschaftsleben der Orden verboten, nur Familienmitglieder durften zusammenwohnen.

Schon vor dem *forradalom* hatte eine Gruppe von vier Frauen unter der Leitung von Mutter Ágnes Timár (geb. 1928), einer Zisterzienserin mit Ewigen Gelübden, begonnen, im Geheimen ein Ordensleben nach der Regel des hl. Benedikt zu führen. Sie wechselten zunächst die Unterkünfte, bis sie ein Häuschen in Borzsöny am linken Donauufer fanden, zwei Stunden Bahnfahrt von Budapest entfernt, in dem sie bis 1958 in großer Einfachheit und Armut Gemeinschaft leben konnten. Danach bezogen sie ein anderes kleines Haus in einem Vorort von Budapest, in dem sie bis 1961 ihren Treffpunkt hatten und die liturgischen Feste feierten. Ein erster Hinweis auf den Namen der Gemeinschaft – *Boldogasszony Háza* [= das Haus unserer Lieben Frau] – findet sich in Monikas Tagebuch [= *Mónika naplója*].³ Alles musste im Geheimen geschehen, auch die Ablegung privater Gelübde. Im Jahr 1961 kam es zu einer Welle von Schauprozessen, bei denen trotz aller Geheimhaltung auch Ágnes Timár und drei andere Schwestern sowie Pater Lénárd Ödön SP⁴, der spirituelle Begleiter der Gruppe, verhaftet und zu langjährigen Haftstrafen verurteilt wurden.⁵ Als im Frühjahr 1963 der Besuch des Generalsekretärs der UNO, U Thant, bevorstand, kam der Großteil der politischen Gefangenen vorzeitig frei, auch P. Lénárd und Mutter Ágnes. Danach wohnten die inzwischen zahlreicher gewordenen Schwestern in kleinen Gruppen in Mietwohnungen in mehreren Städten Ungarns. Sie begannen, Kontakte mit einem Orden im Westen zu suchen, dessen Lebenssituation und Spiritualität der ihren ähnlich war.

Seit 1958 zirkulierte die im *Samisdát*⁶ maschinengeschriebene ungarische Übersetzung von *Au cœur de masses* in katholischen Untergrundkreisen.⁷ Durch sie hatte P. Lénárd die Spiritualität Charles de Foucaulds, wie sie von René Voillaume und den Kleinen Brüdern Jesu gelebt wurde, kennengelernt. Zusammen mit Ágnes Timár versuchte er nun, mit René Voillaume eine Verbindung herzustellen. Diese kam auch zustande, ohne dass sich der genaue Zeitpunkt noch feststellen ließe. Das lag daran, weil die gesamte Kommunikation in Ungarn polizeilich kontrolliert wurde. Um niemanden zu gefährden, mussten die ausländischen Besucher alle Namen und Adressen auswendig lernen und alle schriftlichen Notizen vernichten. Der erste briefliche Kontakt wird zwischen 1963 und 1966 stattgefunden haben, weil sich in diesen Jahren P. Lénárd und Mutter Ágnes in Freiheit befanden. 1966 wurde P. Lénárd erneut zu

¹ Dieses Detail stammt aus einem Gespräch des Verf. mit Mária Dabóci vom 24. 10. 2010 in Köröm.

² LÉNÁRD, TIMÁR, SZABÓ, SOÓS. Wege und Irrwege der katholischen Kirche Ungarns in der Zeit der Verfolgung durch die Kommunisten. Berlin 2009, 301.

³ MONIKA – Ein Zeugnis in Ungarn. Einsiedeln 1982, 45. Die Autorin ist Mónika Schmidt (1937 – 1962), als Tarnung nennt sie sich Mónika Timár, um als leibliche Schwester von Ágnes Timár zu gelten. S. in: Wege und Irrwege, 61 mit der Fußnote 46.

⁴ Ordenskürzel für: Ordo Clericorum Regularium Pauperum Matris Dei Scholarum Piarum (volkstümlich *Piaristen* genannt).

⁵ Vgl. LÉNÁRD, Ödön: Bericht über den Prozess gegen Ágnes Timár, Jenő Török und ihn selbst, in: Wege und Irrwege, 80ff.

⁶ Von russ. Samisdát (Самиздат): Eigenauflage, Selbstverlag.

⁷ Zitate René Voillaumes aus dieser Übersetzung in typograph. MS von *Au cœur de masses* finden sich in: MONIKA. Eintragung vom 26. 9. 1959, 74 und vom 31. 1. 1962, 148f.

einem Gefängnisaufenthalt verurteilt (insgesamt war er bis zum Jahr 1977 mehr als 19 Jahre im Gefängnis; er starb im Mai 2003). Auch Ágnes Timár kam ein zweites Mal ins Gefängnis, aus dem sie im Herbst 1968 entlassen wurde. Der Nachfolger René Voillaumes als Prior der Kleinen Brüder Jesu, René Page, beauftragte Gérard Pelletier aus Hamburg, eine bestimmte Adresse in Budapest aufzusuchen. So kam es im Frühling des Jahres 1969 zur ersten Begegnung eines Kleinen Bruders Jesu mit der Frauengruppe um Ágnes Timár und mit dem Priester József Hagyó¹, der dem *Regnum Marianum*² angehörte und sich nach insgesamt fünf Jahren Gefängnishaft wieder in Freiheit befand. Er sollte statt P. Lénárd die geistliche Begleitung der Frauengruppe übernehmen. Einige Frauen aus dieser Gruppe traten in der Folge bei den Kleinen Schwestern Jesu ein. Sowohl József Hagyó als auch Ágnes Timár erinnern sich, wie schon erwähnt, noch gut an *Bruder Gerhard*, der da mit seinem Motorrad ankam und der für Mutter Ágnes nach ihrer Entlassung aus dem Gefängnis der erste Besuch aus dem Westen war.³

In einem Diaire aus dem Jahr 1969⁴ erwähnt Gérard Pelletier nur ganz allgemein, dass er seinen Urlaub in den benachbarten Ländern des Ostens verbracht habe. Es war wohl auf der Rückreise, berichtet Maurice Maurin⁵, dass er Heinz Schmitz und Maurice Maurin in Kolbshaus besuchte und ausführlich von seiner Reise nach Ungarn erzählte. Frère Paolo Villa erhält nun als Vertreter des Priors den Auftrag, den Kontakt mit den Freunden in Ungarn weiter zu vertiefen. Er erwählt sich Heinz Schmitz als Begleiter, wohl auch deshalb, weil in Ungarn noch viele Menschen Deutsch sprechen. Nach Abschluss der Jahresprüfungen in Toulouse fahren beide in der letzten Juniwoche des Jahres 1969 per PKW nach Budapest. Diese Reise wird, wie oben berichtet, von Mária Dabóci und Ágnes Timár bezeugt, von Heinz Schmitz gibt es darüber keinen schriftlichen Bericht.⁶ Ágnes Timár schreibt in ihrem jüngst erschienenen Buch:

"Zwei Kleine Brüder suchten uns auf: Paolo Villa und Heinz Schmitz. Ihr Besuch bedeutete den Anfang der wertvollen Freundschaft, die für uns die Liebe zur Kirche und die Gnade der Hellsichtigkeit für die bevorstehende schwere Zeit brachte. [...] Paolo und Heinz verstanden aus wenigen Worten unsere Lage vollständig."⁷

Jene Reise, von der Heinz Schmitz den Brüdern auf so ergreifende Weise erzählt hatte, war schon die zweite Reise gewesen und fand im August 1970 statt. Insgesamt kommt Frère Heinz sechsmal nach Ungarn, das letzte Mal 1976. Durch das Interesse Mária Dabócis⁸ für die Philosophie entsteht eine enge geistige Verbundenheit. Für sie kopiert er handschriftlich den von Raïssa Maritain vom Lateinischen ins Französische übertragenen Text *Les mœurs divines*, der Thomas von Aquin zugeschrieben wird, und schickt ihn, auf viele Briefe verteilt, nach Ungarn. Außerdem sendet er ihr einige seiner eigenen Arbeiten. Aus dem Jahr 1971 gibt es

¹ József HAGYÓ legt im Jahr 1980 seine Gelübde bei den Kleinen Brüdern Jesu ab. Sein Wunsch nach Mitbrüdern aus Ungarn erfüllt sich nicht. Er arbeitet bis zur Pensionierung in der Rattendesinfektion von Fabriken und Gebäuden. Viele Texte aus der spirituellen Familie Charles de Foucaulds wurden von ihm ins Ungarische übersetzt.

² Das *Regnum Marianum* war „eine Art von Basisgemeinschaft“ (s. in: Wege und Irrwege, 304f.), gegen die drei große Prozesse geführt wurden (1961, 1964/65, 1971), in denen viele Laien und Priester zu langen Gefängnisstrafen verurteilt wurden (Wege und Irrwege, 50ff.).

³ TIMÁR, Ágnes an den Verf., 4. 2. 2011.

⁴ DF 274 (1969), 179 – 182.

⁵ MAURIN, Maurice. Brief vom 6. 1. 2011.

⁶ Vgl. a. den Hinweis auf diese Begegnung: ANDRÁS, Charles. Maritain en Hongrie, in: Jacques Maritain en Europe [Hg. HUBERT, Bernard], Paris 1996, 262.

⁷ TIMÁR, Ágnes. Berufung und Sendung, Vác 2012, 226. 227.

⁸ DABÓCI, Mária (Mihók). S. a. in: Wege und Irrwege, 87 mit Fußnote 87.

einen Brief von Jacques Maritain an Ágnes Timár¹, in dem er auf den Wert privater Gelübde hinwies und sie und ihre Mitschwestern darin bestärkt, als Laien im Verborgenen zu leben. In diesem Brief äußert er auch den Wunsch nach Budapest zu kommen, was angesichts seines Alters aber nicht mehr möglich ist.²

Vorausblickend sei erwähnt, dass es im September 1981 anlässlich einer von Frère Heinz organisierten philosophischen Tagung in Kolbsheim zu einer letzten Begegnung mit Mária Dabóci kommt; für diese Reise hatte sie zum ersten Mal ein Ausreisevisum erhalten.³ Es ist Frère Heinz nicht vergönnt zu erleben, wie der Eiserne Vorhang sich im August 1989 an der ungarisch-österreichischen Grenze zum ersten Mal öffnet und wie in der Leipziger Nikolaikirche die Menschen sich immer wieder zum Gebet versammeln und damit den Fall der Mauer am 9. November 1989 in Berlin einleiten. Bald nach dem Ende der kommunistischen Herrschaft beginnt Mária Dabóci nach dem Vorbild der Kolbsheimer Treffen ähnliche Tagungen in Ungarn zu initiieren, in denen der Geist Jacques Maritains und unseres Autors bis heute weiterlebt.

5. 4. Der Schüler als Meister

Im Studienjahr 1970/71 findet ein *drittes* für die Fraternität wichtiges Ereignis statt, das sich schon länger ankündigte. Schon am 5. April 1970 hatte der 88jährige Jacques Maritain den Prior René Page in einem Brief um die Erlaubnis ersucht, bei den Kleinen Brüdern Jesu eintreten zu dürfen. Sein Anliegen wird positiv aufgenommen. Am 23. Juli erfahren es alle Brüder, und am 15. Oktober 1970⁴, am Fest der heiligen Theresia von Avila, *nimmt* Frère Jacques den *Habit*, was damals wortwörtlich so geschah. Der Prior ernennt Frère Heinz Schmitz zu dessen Novizenmeister.⁵ Wie die beiden dies erlebt und gelebt haben, das bleibt ihr Geheimnis. Von all dem berichtet Heinz Schmitz seiner Mutter nur in einer kleinen Notiz: „Jacques Maritain ist am 15. Oktober als Kleiner Bruder eingekleidet worden. Die Feier war sehr schön und sehr ergreifend.“⁶

Den Sommer 1971 verbringt Frère Heinz in Kolbsheim. „Ich bin hier mit Jacques Maritain und werde die Zeit der Ferien ausnutzen um ein paar Vorlesungen für das kommende Schuljahr vorzubereiten.“⁷ Er erwägt auch die Möglichkeit, einen Besuch in Viersen zu machen. Es stehen auch viele praktische Arbeiten an, wie die Einrichtung einer neuen Bibliothek und die Ordnung von Dokumenten Maritains. In diese Zeit fällt auch das in der *Einführung* erzählte Ereignis vom 13. und 14. Juli.⁸ Von dieser wichtigen Begebenheit, deren Tragweite er zu diesem Zeitpunkt wohl selbst noch nicht erfasst hat, schreibt er seiner Mutter nichts. Im nächsten Brief vom 21. Juli berichtet er lediglich: "Ich bin sehr gern mit Jacques M. zusammen und wir verstehen uns gut."⁹ Das ist übrigens der einzige bekannte Text, in dem Frère Heinz so persönlich seine Vertrautheit mit Jacques Maritain schildert. Dieser war damit weniger zurückhaltend; laut Frère Maurice Maurin soll er einmal gesagt haben: „Die anderen verstehen mich,

¹ *Hildegard* ist darin der Codename für Ágnes. Der Originalbrief wird im Kloster der Zisterzienserinnen in Kismaros aufbewahrt. Eine Kopie befindet sich im AKBJW. S. in: TIMÁR, Ágnes. Berufung und Sendung, 233. Vgl. a. den Bericht über den Besuch Maritains in Budapest im Jahr 1937, in: Maritain en Hongrie, 256ff.

² TIMÁR, Ágnes an den Verf., 6. 2. 2011.

³ S. Seite 80f.

⁴ Der deutsche Wikipediatext über J. Maritain nennt irrtümlich den 1. Oktober.

⁵ CJM 35 (1997) 38ff.

⁶ Brief, 26. 10. 1970.

⁷ Brief, 4. 7. 1971.

⁸ S. Seite 12ff.

⁹ Brief, 21. 7. 1971.

Heinz aber ist wie mein verlängerter Arm [= il me prolonge].¹ Henry Bars² zitiert einen Brief, den Jacques Maritain an Julien Green³ geschrieben hat:

„Dieser Kleine Bruder ist ein überragender Geist mit den schönsten philosophischen Gaben, die mir jemals begegnet sind und die meine Hoffnung für die Zukunft sind [...] Mir ist eine große Hilfe durch einen Bruder erwachsen (ein Wunder der Gnade, das ich Raïssa verdanke), den ich vor allen liebe, und dem Gott außerordentliche intellektuelle Gaben geschenkt hat (ich halte diesen Sohn armer deutscher Arbeiter für ein wahres philosophisches Genie, auf ihn zähle ich, dass er konstruktive Arbeit leistet und nach meinem Tod durch die Pforten geht, die ich mehr oder weniger ungeschickt zu öffnen versucht habe).“⁴

Frère Heinz streicht diese Sätze, als er die Herausgabe der Korrespondenz zwischen Green und Maritain vorbereitet. Julien Green besteht aber darauf, sie wieder einzufügen. Ein zeitlicher Vorgriff möge nun erlaubt sein. Am 2. Juni 1972 verfasst Jacques Maritain ein Schreiben, in dem er seinem Novizenmeister Heinz alle Hefte [= carnets] von Raïssa und seine eigenen übergibt, "von Hand zu Hand"⁵ [= de la main à la main] sowie die Korrespondenz zwischen den beiden und auch die Botschaften von Vera, die sich im Archiv in Kolbsheim befinden. Drei Monate später, im Testament vom 21. September 1972, bestimmt Jacques Maritain drei Personen: Heinz Schmitz, Olivier Lacombe und Antoinette Grunelius zu moralisch Bevollmächtigten der Herausgabe seiner Werke. Trotz dieser Verantwortung leitet Heinz Schmitz, so René Mougel⁶, davon keinerlei Ansprüche für sich selbst ab. Im Falle des Ablebens dieser drei Personen geht diese Vollmacht an den *Cercle d'Études Jacques et Raïssa Maritain* über.⁷

Noch im August dieses Jahres 1971 schreibt Frère Heinz eine Arbeit, welche wohl die erste Frucht des Ereignisses vom 13. und 14. Juli ist: *Retour à l'être* [= Zurück zum Sein]. Viele darin geäußerten Gedanken tauchen im *Préface* zu *Approches sans entraves* wieder auf.⁸ In *Retour à l'être* verleiht er insbesondere seiner Sorge Ausdruck, dass die Glaubenskrise ihren Ursprung in einer Krise der Vernunft hat:

„Die Unruhen, welche in diesen Jahren in der katholischen Kirche auftreten, sind besonders gravierend, weil sie bei vielen den göttlichen Glauben selbst und das Heil, welches der Sohn Gottes durch sein Leben und seinen Tod uns zu bringen gekommen ist, infrage stellen.

Wenn die aktuelle Krise eine Glaubenskrise ist, dann deshalb, weil das geistige Vermögen selbst, in welchem der Glaube in der Seele geboren wird, in radikaler Unordnung ist und weil der Boden selbst, in welchem die Gnade des Glaubens empfangen wird, von Fäulnis befallen ist. Diese Krise berührt den von Gott geschenkten Glauben [= la foi théo-

¹ CJM 6 (1983) 13.

² BARS, Henry († 1992), Priester und Literat, ist ein langjähriger Freund der Maritains. Er war auch der Herausgeber von MARITAIN, Jacques: *Œuvres. Choix et notes*. Paris 1978. Vgl. BARS, Henry: *La rencontre avec Jacques Maritain*, in: CJM 4 – 5 (1982) 119 – 127; s. CJM 24, 1992.

³ GREEN, Julien [= Julian Hartridge] ist französischer Schriftsteller mit amerikanischer Staatsangehörigkeit. Er starb 1998 in Paris, wurde aber auf eigenen Wunsch in der Stadthauptpfarrkirche St. Egid in Klagenfurt bestattet. Er war um 18 Jahre jünger als Jacques Maritain, ihre Freundschaft dauerte beinahe 50 Jahre lang. S. BARS, Henry: *L'amitié de Jacques Maritain et de Julien Green*, in: CJM 1 (1980) 13ff.

⁴ CJM 6 (1983) 14. Eigene Übers. S. a. in: NICKL, Peter. *Jacques Maritain. Einführung in Leben und Werk*. Paderborn 1992, 18 mit der Fußnote 44.

⁵ Das Original befindet sich im AKH.

⁶ CJM 6 (1983) 46.

⁷ CJM 6 (1983) 77. Die Handschrift dieses Testamentes liegt im AKH auf (Dossier *Droit moral*).

⁸ *Retour à l'être* wird erst 1973 in NV 1 veröffentlicht, kurz vor der Veröffentlichung des Vorwortes in *Approches sans entraves*. Zu diesem *Préface* s. die *Schlussbetrachtung* auf Seite 273ff.

logale], aber ihr Ausgangspunkt ist woanders. [...] Die heutige Krise ist, weil sie der Vernunft in ihrer grundlegenden Tätigkeit zusetzt, insofern essenziell eine Krise der Theologie, als dass die spektakulärsten theologischen Fantasien, die zurzeit überhandnehmen, im Kopf einer großen Anzahl von Theologen die Auswirkungen einer kranken, metaphysischen Vernunft oder der Verneinung der metaphysischen Vernunft [überhaupt] sind. [...] Dass die aktuelle Krise in ihrem Ursprung nicht eine Krise des Glaubens ist, macht einen nicht optimistischer."¹

Die Krise wird von langer Dauer sein, meint er, weil es immer mehr Theologen gibt, welche den Anfragen der metaphysischen Vernunft keine Beachtung schenken.

„Die Kirche wird sicherlich in der Krise nicht scheitern. Sie hat schon andere Krisen erlebt. Und sie hat die Versprechen ewigen Lebens. Die Metaphysik hingegen hat keine Versprechen, sie ist allen Schlägen ausgesetzt. Aber sie hat die Vernunft für sich und das Sein. Und was man auch tun mag, das bleibt immer wahr.“²

Seiner Mutter kündigt er seinen Besuch in Viersen für Dienstag 31. August an.³ Am Wochenende davor, so schreibt er, werde er noch in der Fraternität in Nürnberg sein, welche von Hubert Brügggen⁴ im Frühjahr 1970 in der sogenannten *Südstadt* gegründet worden war.

5. 5. Ein bewegtes Jahr

Das Studienjahr 1971/72 beginnt für den Studienleiter Heinz wie immer mit viel Arbeit. Es ist das dritte Jahr, dass er dieses Amt ausübt. Wie üblich steht ein Gespräch mit den Brüdern am Anfang. Das, was er in diesem Jahr am 2. Oktober zu den Brüdern sagte, wurden aufgezeichnet. Hier ein Auszug aus dem Anfang seiner Ausführungen:

"Am Beginn jedes neuen Schuljahres frage ich mich mit wachsender Unruhe, wie dieses für jeden von uns verlaufen wird und was tun und wie tun, damit wir so gut wie möglich auf die Liebe antworten, mit welcher Gott uns umgibt und besser sein Licht der Wahrheit empfangen, mit dem er uns nähren möchte."⁵

Paolo Villa sei nach längerer Krankheit aus dem Krankenhaus entlassen worden, schreibt er an seine Mutter: „Nun ist keine Gefahr mehr für ihn. [...] Am ersten November hat Jacques Maritain seine Ewigen Gelübde hier in Toulouse abgelegt. Es war eine sehr schöne und sehr ergreifende Feier.“⁶ Mit ganz ähnlichen Worten hatte er schon die Einkleidung am Beginn des Noviziats beschrieben. Als Weihnachtswunsch möchte er die *Tischreden* von Martin Luther haben.⁷ Vor Weihnachten ist noch allerhand zu tun, er würde sich mehr Ruhe wünschen, schreibt er.⁸ Die Mutter leidet weiterhin unter dem schwankenden Blutzucker. Ein Aufenthalt in Cannes ist für den Jänner geplant.⁹

¹ KORN, Ernst R.: *Retour à l'être*. NV 1 (1973) 7. 8. Eigene Übers.

² *Retour à l'être*, 8. Eigene Übers.

³ Brief, 24. 8. 1971.

⁴ BRÜGGGEN, Hubert, gebürtig aus Westfalen, lebte in der Fraternität in Damaskus, war nach dem Theologiestudium Novizenmeister in Farlete, begann 1970 als Malergeselle in Nürnberg und hatte bis zur Berentung die Stelle eines Hausmeisters im selbstverwalteten Nürnberger Kommunikationszentrum inne.

⁵ CJM 6 (1983) 60. Eigene Übers.

⁶ Brief, 10. 11. 1971

⁷ Brief, 22. 11. 1971

⁸ Brief, 13. 12. 1971

⁹ Brief, 19. 12. 1971

Von Cannes aus schreibt Frère Heinz am 3. Februar 1972 an seine Mutter, dass er ihr per Post eine Arbeit schicke, die er vor einiger Zeit gemacht habe:

„Auf deutsch [sic!] würde der Titel ungefähr so heißen: An den Ursprungsgründen des modernen Denkens: das dramatische Ringen Martin Luthers. Der Text ist auf Französisch, ich schicke ihn nur [sic!] damit du siehst dass ich nicht ‚faulenze‘...“¹

Dieser Satz ist übrigens der einzige Eigentext, den er selbst auf Deutsch übersetzte. Das deutet darauf hin, wie wichtig es ihm war, dass seine Mutter davon wusste. Diese Arbeit wurde für eine Sondernummer der Revue Thomiste verfasst, die Kardinal Charles Journet gewidmet ist.² Die Kur bekomme ihm gut, schreibt er seiner Mutter aus Cannes, sie sei auch die beste Gelegenheit in seiner Arbeit voranzukommen. Das gehe ihm noch immer nicht schnell genug. Er hätte aber unrecht, sich darüber zu beklagen, denn sie sei außerordentlich schwierig. Gemeint ist seine erste Arbeit über Jakob Böhme, welche im Jänner 1973 erscheint.³ Noch einmal werde er nach Cannes kommen und sie dann abschließen.⁴ Am 8. April 1972 kehrt Frère Heinz nach Toulouse zurück.⁵ Dort trifft er auf Jacques Maritain, der am 23. Februar vor dem Schlafengehen gestürzt war und elf Stunden auf dem Boden liegend verbracht hatte.⁶ Er erholt sich jedoch wieder und denkt daran, Grüße an Frau Schmitz mitzuschicken.⁷ Am 9. Mai schreibt Onkel Heinz seiner Nichte Barbara: „Vielen herzlichen Dank für Deinen lieben Brief – der erste von Dir – und der mir viel Freude gemacht hat.“⁸

Am Ende des Studienjahres spricht Frère Heinz zu einigen Brüdern von einem Projekt, das ihn seit einiger Zeit beschäftigt. Es geht um ein Studienkonzept für jene Brüder, die sich mit dem vierjährigen theologischen Studienzyklus schwer tun; für sie plant er, einen nur drei Jahre dauernden Zyklus einzuführen. Frère André ist strikt dagegen. Dass aber auch die Brüder, für welche er diesen Plan erarbeitet hatte, sich dagegen wehren, kommt für ihn überraschend. "Ah! Ich dachte, das sei eine gute Idee, aber sie kommt den Brüdern, an die ich dachte, wohl nicht gelegen. Ich habe mich geirrt!"⁹ habe er gesagt, schreibt Pierre Avril. Das zeuge auch davon, wie tief sein Respekt vor der Meinung der Studenten war.

Schon Ende Juni hält sich Frère Heinz in Kolbsheim auf, wie aus einem Brief an seine Mutter hervorgeht:

„Verzeih mir bitte mein langes Schweigen. Seit Wochen habe ich keine ruhige Minute mehr gehabt, soviel Arbeit und Sorgen brachte das Ende des Schuljahres in Toulouse. Nun bin ich seit zwei Tagen in Kolbsheim und fühle mich schon ganz ausgeruht. Jacques M. hat die Reise bis hier gut überstanden. Es ist fast ein Wunder, denn ein Arzt in Toulouse fürchtete sehr [sic] dass er schon vor der Reise nach Kolbsheim nicht mehr bei uns sein würde. Jacques lässt Dir viele liebe Grüße bestellen.“¹⁰

Danach bedauert er, dass er seine Mutter, der es mit dem Blutzucker wieder besser geht, erst im Oktober besuchen wird können. Denn „Anfang August muß ich wieder nach Toulouse, wo sich ungefähr 40 Brüder zu einem Generalkapitel treffen. Bis jetzt habe ich mich noch nicht

¹ Brief, 3. 2. 1972. Der Originaltitel lautet: *Aux origines de la pensée moderne : Le drame luthérien*.

² Brief von SCHMITZ, Heinz an P. Jean-Julien OP vom 31. 12. 1970 in: ARThom.

³ KORN, Ernst R.: Sur le premier "Philosophus Teutonicus" Jacob Böhme, in: RThom, 1 (1973) 47ff.

⁴ Brief, 31. 3. 1972. In Wirklichkeit wird sich Frère Heinz noch *zweimal* in Cannes aufhalten.

⁵ Brief, 31. 3. 1972.

⁶ JOURNET – MARITAIN. Correspondance. Band VI, 728. Vgl. Brief an Mutter, 31. 3. 1972.

⁷ Postkarte aus Annemasse, 10. 5. 1972.

⁸ Postkarte an Barbara ORTHS, 9. 5. 1972.

⁹ AVRIL, Pierre: Brief an den Verf. 10. 2. 2010.

¹⁰ Brief, 30. 6. 1972.

auf dieses Treffen vorbereiten können. Darum nütze ich nun die Zeit hier aus um einen Bericht über meine Tätigkeit als Verantwortlicher des Studiums für die Kl. Brüder zu schreiben.“¹ Im selben Brief² erwähnt Frère Heinz wieder die große Arbeit, die er in Cannes begonnen hat und der Jacques viel Bedeutung zumisst. „Gestern war unser ehemaliger Prior, Pater Voillaume, hier und bei der hlg. Messe habe ich ganz besonders an Vater gedacht und auch an Dich“³ schreibt er. In einem andern Brief an seine Mutter aus Kolbsheim lässt er die ganze Familie grüßen und nennt einen Namen nach dem andern, besonders grüßt er seine Nichte Barbara: „Ich habe ihren Brief gut bekommen und mich sehr über das schöne Bild gefreut.“⁴ Maurice Maurin berichtet, dass er mit Heinz diesmal per Flugzeug nach Ungarn gereist sei.⁵

Was der Sohn seiner Mutter nicht erzählt, sind zwei Dinge: Zum *einen* erarbeitet er in diesem Sommer zusammen mit Jacques Maritain das Projekt für die Herausgabe des Gesamtwerkes desselben – Pläne dafür gibt es schon seit den ersten Nachkriegsjahren⁶ –, zum *andern* legt der Prior René Page noch vor Beginn des Kapitels Frère André nahe, in eine andere Fraternität umzuziehen. Diesem war die Übergabe seiner Funktion an seinen Nachfolger nämlich sehr schwer gefallen. Um ihm das Weggehen von Toulouse leichter zu machen, unternimmt Frère Alain Raillard mit ihm im August eine Reise per PKW zu einem Kongress in Madrid und Granada. Danach, im September 1972 zieht Frère André in der Fraternität in Ollières im Département Var ein.⁷

5. 6. Wahl ins Beratungsgremium des Priors

Im Generalkapitel, welches am 7. August 1972 durch eine Rede des Priors René Page eröffnet wird, gibt es lange Diskussionen über die Frage, was es für die Brüder heißt, mitten in der Welt kontemplativ zu leben. Der Prior geht in seiner bedeutsamen Rede behutsam auf diese Problematik ein, indem er auf einen zentralen Punkt hinweist, der "die Existenz der Fraternität selbst betrifft".⁸ Diese hat ihre Berufung nicht von der Welt noch von der aktuellen Situation empfangen, sie geht vielmehr auf die "Neuheit"⁹ des Evangeliums zurück. Niemand hätte gedacht, dass der Messias der Gottessohn in Person sein könnte. In Ihm habe sich das menschliche Leben vollkommen verändert, was seine Dimensionen, seinen Wert, seine Offenheit und seine Möglichkeiten betrifft. Das in der Taufe geschenkte neue Leben lässt das alte hinter sich und gleicht einer Neuschöpfung im Heiligen Geist. Es hat einen Weg vor sich, der mit Jesus zur Auferstehung und zum Leben führt. Es ist nicht ein Werk, das der Mensch in die Hand nimmt, er kann aber daran teilnehmen, indem er sich dafür hingibt. Der Prior spricht von vier Achsen, die das Handeln der Kleinen Brüder Jesu bestimmen sollen: Die Wahrheit, die Gerechtigkeit, die Bescheidenheit und die Gewaltlosigkeit. Darüber werde das Kapitel noch zu sprechen haben. Als Gabe Gottes solle die Gabe der Weisheit ersehnt werden, die den Armen und Kleinen versprochen ist und die nur in der Stille geboren werden kann.¹⁰ Das Kapitel dauert einen Monat. Es überwiegen die Fragestellungen und Probleme, die sich in der nachkonziliaren Zeit in allen kirchlichen Bereichen stellten. Eine längere Wortmeldung

¹ Brief, 30. 6. 1972. Das Generalkapitel der Kleinen Brüder Jesu findet alle sechs Jahre statt.

² Brief, 30. 6. 1972.

³ Brief vom 30. 6. 1972.

⁴ Brief, 24. 7. 1972.

⁵ MAURIN, Maurice. Brief an den Verf. 15. 3. 2010.

⁶ MOUGEL, René: Petite histoire inachevée des Œuvres Complètes, in: CJM 39 (1999) 2 – 5.

⁷ AusAR, 13. 1. 2010.

⁸ Actes du chapitre général (1972) 6, im APFJB.

⁹ Actes du chapitre général. Die Anführungszeichen befinden sich auch im Originaltext.

¹⁰ Actes du chapitre général, 6f.

von Frère Heinz vom 10. August ist schwer einzuordnen. Nach Meinung von Frère Michel Nurdin habe er darin die Fraternität zu sehr mit den Ansichten einiger weniger Brüder identifiziert.¹ Frère Heinz wendet sich gegen Auffassungen, die während des Kapitels geäußert worden waren und die "eine 'rigoristische' und 'legalistische' Auffassung unseres Lebens einer 'liberalen' gegenüberstellen".² Er fordert die Brüder auf, sich an die Konstitutionen zu halten und mit dem Sich-gegenseitig-Beurteilen aufzuhören, "denn ich fürchte, dass darin viel Hochmut verborgen ist".³ Die Schwierigkeit solcher Wortmeldungen, so Michel Nurdin, bestehe darin, dass der Sprecher aus Diskretion keine Namen nennt und dadurch ein Bild entsteht, als gäbe es geteilte Lager. Diese Meinungsunterschiede gab es, aber sie haben nicht dazu geführt, dass etwa die Konstitutionen von 1966 zur Debatte gestanden wären.⁴ Der Bericht, den Frère Heinz über die philosophische und theologische Ausbildung der Brüder vorlegt, wird vom Kapitel etwas gekürzt und dann approbiert. Hier ein Auszug:

„Die Ausbildung zielt nicht darauf ab, was wir zu tun, sondern darauf, was wir zu sein haben: Ein Menschenkind nämlich, das berufen ist, nach der göttlichen Gesinnung zu leben und vollkommen zu sein, wie der himmlische Vater vollkommen ist. [...] Das erste Ziel der Ausbildung ist die Eroberung der inneren und spirituellen Freiheit, die jeder erreichen soll. [...] Auch sie [die Brüder, welche den andern Brüdern beim Studium helfen] haben ein Recht darauf, in ihrem Ordensleben und in ihrer Hingabe an Gott unterstützt zu werden. Heute jedoch ist festzustellen, dass ihr Los die Einsamkeit und Überlastung ist.“⁵

Was den letzten Punkt betrifft, erwähnt er nicht, dass es unter den Brüdern des Leitungsteams in Toulouse einmal in der Woche eine Aussprache gab.⁶ Zu einem beratenden Gremium, welches sich aus Vertretern der Regionen zusammensetzt, kommt es freilich erst viel später, als ab dem Jahr 1981 das Studium der Brüder in Fribourg in der Schweiz stattfindet.

Das Kapitel wählt Rene Page für eine weitere Periode von sechs Jahren zum Prior. In das fünfköpfige Consilium des Priors werden Paolo Villa, Pierre Eon, Ulrik de Meersman und Heinz Schmitz gewählt. Damit kommen zusätzliche Aufgaben auf Heinz Schmitz zu: So werden vor allem die Reisen zunehmen, weil das Generalsekretariat von Marseille nach Rom verlegt wird.⁷

Ein Brief aus Toulouse an seine Mutter berichtet vom Ende des Kapitels: „Der letzte Monat war sehr anstrengend für alle und doch sind wir zufrieden denn alles ist gut verlaufen.“⁸ Frère Heinz hat weiterhin Freude an seiner Aufgabe⁹ und gewinnt auch viele Sympathien. „Ich bin immer wieder voller Staunen darüber, dass die Brüder ein solches Vertrauen in den Weg der Fraternität haben, auch was das Studium betrifft“¹⁰ sagt er einmal. In Toulouse sind viele Umbauarbeiten im Gang und es wird fleißig an der Fertigstellung einer neuen Kapelle gearbeitet, für die er die künstlerische Ausgestaltung übernimmt.

¹ NURDIN, Michel. Brief an den Verf. 6. 10. 2010.

² Actes du chapitre général, 81.

³ Actes du chapitre général, 81.

⁴ AusMN, 10. Jänner 2010.

⁵ Vgl. in: LES PETITS FRÈRES DE JÉSUS. Nouvelles périodiques pour les amis des Fraternités 90 (1982) 17f. u. in : CJM 6 (1983) 62. Eigene Übers.

⁶ AusMN. 10. Jänner 2010.

⁷ Actes du chapitre 1972. VI. 1, im APFJB.

⁸ Brief, 24. 7. 1972.

⁹ AusLS, 7. 12. 2009 in Leuven. STROOBANTS, Ludo war zwischen 1972 und 1974 Gruppenleiter in Toulouse und enger Mitarbeiter von Heinz Schmitz.

¹⁰ Frère HEINZ in einem persönlichen Gespräch zum Verf.: Annemasse, Anfang Oktober 1972.

Zusammenfassend ist anzumerken, dass Frère Heinz seine neue Aufgabe mit viel Elan beginnt, obwohl ihm die Operation in Straßburg körperlich zugesetzt hat. Aus Rücksicht auf Frère André kommen Neuerungen für die Organisation des Studiums nur zögernd voran. Nach ersten philosophischen Arbeiten für Frère André und einigen Rezensionen in der Revue Thomiste folgen in enger Folge seine wichtigen Arbeiten über Martin Heidegger. Seine ersten zwei Kuraufenthalte in Cannes ermöglichen ihm ein ruhiges Arbeiten. Der Tod des Vaters, den er sehr liebte, ist eine persönliche Prüfung für ihn. Die ersten Reisen nach Ungarn führen ihm vor Augen, wie Christen im Alltag eines kommunistisch regierten Landes ihren Glauben bekennen und den Geist der Armut leben. Als Novizenmeister von Jacques Maritain wird die geistige Verbindung mit ihm noch enger. Der Sorge um die Krise in der Kirche, in der er in erster Linie eine Krise der Vernunft sieht, bringt er in seiner Arbeit *Rückkehr zum Sein* zum Ausdruck. Beim Generalkapitel wird seine Sicht des Studiums approbiert und er selbst in das Consilium des Priors gewählt.

6. Erfüllte Jahre

In den Jahren von 1972 – 1978 kann Heinz Schmitz das brüderliche und geistige Klima in der Studienfraternität in Toulouse entscheidend prägen. Gleichzeitig kündigen sich geistige Umwälzungen an, denen er kritisch gegenübersteht. Bald nach einer Reise mit Jacques Maritain nach Paris stirbt dieser im Alter von 91 Jahren in Toulouse (6. 1.). Immer wieder begegnet Frère Heinz in seinem Leben dem Mysterium des Kreuzes (6. 2.). Nach einer ersten Reise als Rat des Priors in die U. S. A. beginnt seine Freundschaft mit Henry Bars; das Projekt der Herausgabe der Gesammelten Werke Maritains nimmt Gestalt an (6. 3.). Während es in Toulouse durch seine Initiative zur Gründung eines philosophischen Forschungszentrums kommt, haben die Brüder in ihrem Alltag andere Sorgen, nicht zuletzt in der Region Europa-Nord, wo sich die Spannungen innerhalb der Gesellschaft zuspitzen (6. 4.). Auf einer Reise nach Südamerika kommt er selbst mit den sozialen Problemen der Armen in Berührung (6. 5.). Nachdem einige Studenten in Annemasse sich gegen die aktuelle Studienordnung auflehnen, tritt Heinz Schmitz aus allen Funktionen zurück (6. 6.).

6. 1. Eine letzte Reise

Ab dem 9. September 1972 ist Frère Heinz wieder in Kolbsheim im Elsass und findet Jacques Maritain in guter Verfassung vor.¹ Über das begonnene Studienjahr 1972/73 gibt es keine Aufzeichnungen. Er besucht wie immer die Studienanfänger in Annemasse. Es ist das erste Mal, dass nur vier Brüder das Studium beginnen. Seiner Mutter kündigt er seinen baldigen Besuch zusammen mit Maurice Maurin an.² Wieder zurück in Toulouse bedankt er sich bei seiner Mutter für die schönen Tage zu Hause. „Gesundheitlich geht es mir ganz gut. Seitdem ich abgenommen habe, besteht bei mir keine Gefahr mehr für Zucker.“³ Die Arbeit an seinem Text über Böhme geht ihm nicht schnell genug voran. Die Briefe werden seltener, selbst in der Vorweihnachtszeit gibt es nur einen einzigen. Er kommt auch nicht dazu, Weihnachtskarten zu schreiben⁴, nimmt sich aber dennoch die Zeit, sich bei seiner Nichte Barbara für ihren Weihnachtsbrief zu bedanken.⁵ Außerdem sind Vorkehrungen für "die berühmte Reise"⁶ nach

¹ Brief, 11. 9. 1972.

² Postkarte, 18. 10. 1972.

³ Brief, 23. 11. 1972.

⁴ Brief, 20. 12. 1972.

⁵ Postkarte an Barbara ORTHS, 15. 1. 1973.

⁶ Vgl. AVRIL, Pierre: Brief an den Verf. 10. 2. 2010.

Paris zu treffen, die für Anfang Jänner 1973 geplant ist und gut verläuft. Ende Jänner berichtet er seiner Mutter¹ aus Cannes von dieser Reise mit Jacques. Dabei ist es vor allem um ein Treffen mit dem Verlag Arthème Fayard gegangen, der *Approches sans entraves*² herausgeben soll, ein Werk von Jacques Maritain, zu dem Heinz Schmitz noch unter dem Pseudonym Ernst R. Korn das Vorwort verfasst. „Ich bin in letzter Minute damit fertig geworden, sodass ich in Paris meinen Text mit der Schreibmaschine habe schreiben können“³ erzählt er seiner Mutter.⁴

Ab Mitte Jänner 1973 ist Frère Heinz wieder in Cannes. Sein bis Mai geplanter Aufenthalt wird diesmal oft unterbrochen, zunächst von einer Reise nach Toulouse und von einem Treffen des Consiliums in St. Maximin. Er unterstützt in diesen Monaten Pierre Avril in seinem Anliegen, sich der Fraternität in Korea anzuschließen.⁵ In einem Brief an seine Mutter kündigt er seinen Besuch für Ende Mai an. Vorher sei noch ein Brüdertreffen in Essen.⁶ Er hat sich wieder viel Arbeit nach Cannes mitgenommen, kommt aber nur langsam voran. „Ich danke Dir besonders für Dein Gebet, schreibt er seiner Mutter. Auch ich lege alles was ich tue in Gottes Hand.“⁷ Nach Aufhalten in Paris und Rom heißt es in einem Brief aus Cannes: „Zur Zeit habe ich keine guten Nachrichten von Jacques Maritain. Er wird immer schwächer.“⁸ Am 16. April schickt er seiner Mutter Ostergrüße aus Rom, wo er an einer Ratsversammlung teilnimmt. Dann gibt es lediglich noch einen Kurzbrief⁹ aus Cannes, aus dem hervorgeht, dass Jacques Maritain am 28. April 1973 in Toulouse verstorben ist. Es war der Samstag der Ostersoktav. Papst Paul VI. findet am Tag darauf Worte, die bewegender nicht sein könnten. Nachdem er ein langes Zitat von Maritain wiedergibt, sagt der Papst:

„Wer sagt so etwas? Maritain ist es, der gestern in Toulouse verstarb. Er war wahrlich ein großer Denker unserer Epoche, ein Meister in der Kunst des Denkens, des Lebens und des Betens. Er starb allein und arm bei den Kleinen Brüdern des Paters de Foucauld. Seine Stimme, seine Gestalt werden in der Tradition philosophischen Denkens und in der katholischen Meditation ihren bleibenden Platz haben. Wir werden seine Gegenwart auf diesem Platz bei der Schlusszeremonie des Konzils nicht vergessen, wo er die Welt der Kultur im Namen Christi unseres Meisters begrüßt hat.“¹⁰

Frère Heinz ist nicht in Toulouse, als Jacques Maritain stirbt. Er ist aber bei dessen Begräbnis in Kolbsheim anwesend, wie ein Zeitungsfoto beweist.¹¹

Seit dem Vorjahr waren die Brüder in Deutschland und in den Niederlanden zur eigenständigen Region¹² Europa-Nord geworden. Bruder Jan Wellekens war zum ersten Regionalverantwortlichen gewählt worden. Ende Mai 1973 findet im Priesterseminar in Essen-Werden eine

¹ Brief, 30. 1. 1973.

² MARITAIN, Jacques: *Approches sans entraves*. Paris 1973. S. a. ŒC XIII. 413 – 1223.

³ Brief, 30. 1. 1973.

⁴ S. Seite 274.

⁵ AVRIL, Pierre: Brief an den Verf. 10. 2. 2010.

⁶ Brief, 10. 3. 1973.

⁷ Brief, 2. 4. 1973.

⁸ Brief, 9. 4. 1973.

⁹ Brief, 2. 5. 1973.

¹⁰ CJM 4 -5 (1982) 59: Eigene Übers. Paul VI. erinnert daran, dass er J. Maritain beauftragt hatte, am 8. 12. 1965 die Botschaft des Konzils an die christlichen Intellektuellen zu richten. S. a. die Botschaft Johannes Paul II. an den Kongress *Jacques Maritain heute* an der katholischen Universität in Mailand vom 20. – 23. Oktober 1982. CJM 4 -5 (1982) 60 – 63.

¹¹ S. Abbildung 3, Seite 284.

¹² Ein interner Name für *Ordensprovinz*.

Regionalversammlung¹ statt, von der es keinerlei schriftliche Aufzeichnungen gibt. Das ungefähre Datum geht aus dem schon zitierten Brief vom 10. März 1973 an seine Mutter hervor. René Page, der Prior, war mit Heinz Schmitz, der nach vier Jahren wieder zu den Brüdern nach Deutschland kommt, dazu eingeladen worden. Ein Thema für das Treffen war nicht vorgegeben, es entwickelte sich damals aus den Gesprächen. Jedenfalls nützt Heinz Schmitz die Gelegenheit, um mit den Brüdern über seine neueste Arbeit zu sprechen, *L'option de Bohême*, die noch nicht veröffentlicht ist. Über zwei darin enthaltene Aspekte kommt es zu einer lebhaften Diskussion. Während Hubert Brüggem² sich vor allem an die Diskussion über Martin Luther und dessen Position gegenüber der Scholastik erinnert, weiß Jan Wellekens³ vor allem davon zu berichten, dass Heinz Schmitz in demselben Text einen Vergleich zwischen Albert dem Großen und Jakob Böhme anstellt.⁴ Apropos Böhme kommt es zu einer Kontroverse über das Thema der Hoffnung, nicht zuletzt deshalb, weil einer der Brüder die *Theologie der Hoffnung* von Jürgen Moltmann gelesen hatte und davon begeistert war. Heinz Schmitz teilte diese Begeisterung nicht, wohl auch, weil die darin vertretene Theologie den Prinzipien der thomastischen Theologie nicht entsprach. Die Diskussion darüber verläuft sehr kontroversiell, wobei die strittigen Punkte nicht mehr bis ins Letzte zu klären sind, weil den damals maßgeblich Beteiligten und heute noch Lebenden viele Details nicht mehr erinnerlich sind.⁵

Von dem Besuch, den Heinz Schmitz seiner Mutter für Ende Mai angekündigt hatte, gibt es kein schriftlich auffindbares Echo. Ende Juni finden wir Frère Heinz in Annemasse wieder, wo Frère Maurice Maurin im Kloster der *Petites Sœurs de Bethléem* auf den Voirons zum Priester geweiht wird.

Gleich nach dem Abschluss des Studienjahres sucht Frère Heinz wieder Kolbsheim auf. „Wir haben die Sachen von Jacques von Toulouse aus mit einem Lastwagen bis hierhin gebracht und alles hat gut geklappt.“⁶ Es findet sich keine Zeile über das Begräbnis von Jacques Maritain, der nun im selben Grab wie seine Frau Raïssa auf dem Dorffriedhof von Kolbsheim ruht. Erst im Brief vom 27. Juli teilt er seiner Mutter mit, dass er ihr ein paar Zeitungsartikel über die Beerdigung von Jacques schicke und auch den Anfang der Arbeit, die er gerade mit allen Kräften vorantreibe. Außerdem verwende er täglich ein paar Stunden darauf, Ordnung in den Nachlass von Jacques zu bringen. Es sei kühl in Kolbsheim, er müsse sogar heizen, schreibt er im selben Brief. „Zum Arbeiten ist dieses Wetter ideal.“⁷ Dann folgt noch eine kurze Notiz am 7. August, worin es nochmals heißt, dass er mit seiner Arbeit nur langsam weiterkommt. Dann gibt es wieder eine längere Pause im Briefverkehr. Aus einer Postkarte ist zu ersehen, dass sich Familienbesuch ankündigt. „Es wäre schön, schreibt Heinz Schmitz seiner Mutter, wenn Ihr mich hier begrüßen könntet am Mittwoch den 26. [September]. Das ist auch für mich der Abreisetag nach Toulouse – aber ich fahre erst abends spät mit dem Nachtzug.“⁸ So kommt es zum zweiten Besuch seines Bruders Alfred in Kolbsheim, diesmal mit dem Auto. Mit dabei sind seine Frau und die beiden Kinder (Michael hatte einen kleinen Bruder, Marco, bekommen) sowie Frau Schmitz.⁹

¹ Histoire de la Région d'Europe Nord, im AKBJSN und im AKBJSW .

² AusHB, 11. 4. 2010.

³ AusJW, 8. 4. 2010.

⁴ S. Seite 166ff.

⁵ AusDM, 8. 4. 2010.

⁶ Postkarte, 2. 7. 1973.

⁷ Brief, 27. 7. 1973

⁸ Postkarte, 19. 9. 1973.

⁹ Brief Alfred und Rosemarie SCHMITZ an den Verf., 21. 1. 2011. Vgl. a. Brief, 22. 11. 1973

6. 2. Das Kreuz am Weg

Der Beginn des Studienjahres 1973/74 wird überschattet vom Tod Paolo Villas, 44 Jahre alt, der als Assistent des Priors in Kamerun unterwegs gewesen war und mit einer Infektion nach Europa zurückkam, derer die Ärzte nicht mehr Herr wurden. Er stirbt am 24. September. Paolo war seinem Mitbruder Heinz und dessen Familie sehr nahe gestanden. Als beide einmal in Viersen zu Besuch waren, berichtet Marlene Orths¹, hat Frau Schmitz gleich den schlechten Zustand einiger Kleidungsstücke bemerkt und Abhilfe geschaffen. Beim Begräbnis in Mailand sind viele Brüder zugegen, auch Frère Heinz.² Dies klingt auch in einem Brief an seine Mutter an, in dem er von vielen Reisen schreibt, auch von einer Reise nach Mailand. Er richtet Grüße von Maurice aus, mit dem er „in der letzten Zeit viel zusammen war“.³

Ab November 1973 hält sich Frère Heinz zum vierten und letzten Mal in Cannes auf. Seiner Mutter schreibt er eine Ansichtskarte, auf der man das *Institut de l'Assomption* sieht, die Kuranstalt, in der er wohnt. Nach guten Wünschen für die kommende Adventzeit fragt er sie im Postskriptum: „Es sieht so aus als wenn ich auf der Karte fotografiert wäre. Meinst Du nicht?“⁴ Was er damit sagen will, ist bei einem oberflächlichen Blick nicht zu erkennen. Da ist das Gebäude zu sehen, davor ein Parkplatz mit Palmen, wo zwischen Autos ein älterer Herr spazieren geht. Das kann nicht Heinz Schmitz sein. Daneben aber steht eine zurechtgestutzte Platane, an deren Stamm zwei Äste sich nach oben strecken und wie Arme aussehen.⁵ Ob er sich in diesem Moment an das Bild von der Vogelscheuche erinnert hat, das er einmal zeichnete? Oder an das Gedicht von Raïssa Maritain *Douceur du monde*, das er auswendig kann und in dem es heißt:

"Contemple le Bois et l'Arbre de la Croix, portant sa Fleur et son Fruit éternel."
[= Betrachte das Holz und den Baum des Kreuzes, der trägt seine Blume und ewige Frucht.]⁶

Ein Text Raïssas aus früheren Jahren sagt Ähnliches: „C'est sur l'arbre de la Croix que se cueille le fruit de la Sagesse.“ [= Auf dem Baum des Kreuzes ist die Frucht der Weisheit zu pflücken.]⁷ Genau zur selben Zeit schreibt Frère Heinz in seiner Arbeit über Jakob Böhme folgende Anmerkung Albert den Großen betreffend:

„Nicht in den Spekulationen der Gnosis hat er [Albert der Große] sein Heil gesucht, sondern in dieser Entäußerung seiner selbst und in dieser radikalen Armut, zu welcher uns der evangeliumsgemäße Tod hinlenkt.“⁸

Was Frère Heinz darunter versteht, erklärt er an anderer Stelle:

"Der Tod, den das Evangelium von uns verlangt, zwingt uns weder dazu, unsere Natur abzulehnen noch unseren metaphysischen Neigungen zu widersprechen, denn diese sind ebenso grundsätzlich gut wie die Natur selbst. Womit es die Entsagung und der evangeliumsgemäße Tod zu tun haben, das sind die ungeordneten Tendenzen einer verletzten Natur."⁹

¹ AusMO, 6. 12. 2009.

² DF 316 (1973) 175f. Vgl. Lettre d'ULRIK, 2. 10. 1973, in: DF, aber nicht durchnummeriert (1973) 176.

³ Brief, 22. 11. 1973.

⁴ Ansichtskarte, 27. 11. 1973.

⁵ Vgl. Abbildung Nr. 4, Seite 285.

⁶ ŒC XV, 557. Eigene Übers. Vgl. MAURIN, Maurice. Brief an den Verf. 15. 3. 2010.

⁷ ŒC XIV. De la vie d'oraison, 36.

⁸ L'option de Boehme, in: RThom 1 (1974) 44. Eigene Übers.

⁹ La visée de l'expérience bohemienne: faire de l'homme un ange, in: NV 4 (1974) 260. J. Maritain spricht von einem *evangeliumsgemäßen Tod*, in dem *Platz für das Leben eines Andern* gemacht wird, in: ŒC VII, 183.

In einem vorweihnachtlichen Brief aus Cannes¹ erwähnt er indirekt den Tod Paolos, indem er seiner Mutter ein Bild von Paolo und Maurice schickt. Er zeigt sich darin erfreut, dass es seiner Mutter gesundheitlich gut geht, und bittet sie um ihr Gebet für seine Arbeit. Wie aus einem späteren Brief hervorgeht, spricht er nun öfters per Telefon² mit ihr. Im ersten Brief des Jahres 1974 geht es hauptsächlich um ein Paket, das ihm von Toulouse nach Cannes nachgeschickt worden war sowie um die Korrespondenz zwischen seiner Mutter und der Mutter von Maurice, die in Paris lebt. „Bete bitte weiter für mich, schreibt er. Auch auch [sic!] bin ich mit Dir im Gebet tief verbunden.“³ Von Avignon aus bedankt er sich bei seiner Mutter für Kerzen, die sie Maurice geschickt hatte. Die Postkarte hatte sich wohl in einem Brief befunden, denn er legt noch Bilder von Maurice und Eliane Boano⁴ bei. Seine Mutter hat sich für eine Romreise angemeldet. Er hofft, sie werde dort auch die Kleinen Brüder und die Kleinen Schwestern besuchen können. Die „Reiserei“⁵ hört nicht auf, meint er. Gleichzeitig lädt er sie und Marlene, seine Schwester, für Ende Mai nach Annemasse ein. Er hat vor, ihnen etwas mehr von seiner Arbeit zu erzählen und zu erfahren, wie es ihnen geht.⁶ Anstelle Paolos ist ein anderer Bruder namens Jean-François Nothomb in den Rat des Priors berufen worden⁷, sein ehemaliger Novizenmeister. Ein in Eile geschriebener Brief bestätigt, dass Mutter und Schwester ihn in Annemasse besucht hatten, in Eile deshalb, weil er gerade vom Ratstreffen kommt und die Examina in Toulouse in einigen Tagen beginnen würden.⁸

Ab Anfang Juli 1974 befindet sich Frère Heinz wieder in Kolbsheim. Er berichtet von einer Tagung von Theologen und Philosophen, aber nichts darüber, wer diese waren oder um welches Thema es geht. Außerdem findet am 17. Juli eine Generalversammlung des *Cercle d'Études Jacques et Raïssa Maritain* statt, bei dem er als Mitglied neu hinzugewählt wird, da ihm Jacques Maritain im Testament eine besondere Verantwortung übertragen hat.⁹ Ein interessantes Detail, aber ohne Zusammenhang mit dem Vorhergehenden: Seine Mutter hatte ihm von einem Dominikanerinnenkloster in Düsseldorf-Angermund¹⁰ erzählt. Darauf antwortet er im selben Brief, er habe davon noch nie gehört, er hätte aber in Erfahrung gebracht, dass die Gründerin, Schwester Barbara M. Jager, Jacques Maritain in Toulouse einen Besuch abgestattet hatte. „Vielleicht kannte ich da Jacques noch kaum“ schreibt er.¹¹

Die Quellen zu diesem Sommer sind spärlich. Auf einer Postkarte ohne Datum¹² aus St. Anton am Arlberg schreibt er: „Heute gehen wir über die Grenze.“ Er meint damit sich selbst und

¹ Brief, 17. 12. 1973.

² AusIR, 6. 12. 2009: Nach dem Tod des Vaters im Jahr 1970 wurde im Haus das Telefon eingeleitet.

³ Brief, 16. 1. 1974.

⁴ BOANO, Eliane ist Apothekerin in Annemasse. Mit den dortigen Brüdern verbindet sie eine lange Freundschaft. Sie wird ihr Chalet in Messery am Genfer See für Heinz Schmitz zur Verfügung stellen.

⁵ Brief, 9. 4. 1974.

⁶ Postkarte, 9. 4. 1974.

⁷ Postkarte, 11. 4. 1974.

⁸ Brief, 16. 6. 1974.

⁹ Im AK: Dossier über den *Cercle d'Études Jacques et Raïssa Maritain*. Dieser wurde auf Initiative von Antoinette Grunelius und Olivier Lacombe gegründet. Vgl. Brief von Jacques Maritain an Charles Journet, 31. 8. 1961, in: JOURNET – MARITAIN. Correspondance V, 491f. mit Anm. 1. Die konstituierende Versammlung dieses vom universitären Rahmen unabhängigen Vereins fand am 4. Mai 1962 statt, s. in: CJM 1 (1980) 70f. Die Statuten des Vereins wurden am 10. Juli 1962 gerichtlich beglaubigt. Außerdem gibt es noch zwei weitere Vereine in Frankreich, die *Association des Amis de Jacques Maritain*, in: CJM 2, 1981 und die *Association internationale de Jacques et Raïssa Maritain*, in: CJM 3, 1981. Letztere, von Heinz Schmitz initiiert, existiert heute nicht mehr. Weitere Informationen über außerhalb Frankreichs bestehende Vereinigungen, in: CJM 1 (1980) 69. 72.

¹⁰ Brief, 14. 7. 1974. Es handelt sich um eine Gemeinschaft *Berufstätiger Dominikanerinnen*, die auch heute noch lebendig ist. Schwester Barbara starb am 4. 1. 1999.

¹¹ Brief, 14. 7. 1974.

¹² Postkarte aus St. Anton am Arlberg, o. J.

Maurice Maurin. Sie sind diesmal per Auto unterwegs in Richtung ungarischer Grenze, um dort ihre Freunde zu besuchen.¹ Über diesen Besuch gibt es keine konkreten Berichte. In einer weiteren Postkarte vom 11. September richtet Heinz Grüße von Ági² aus. Darauf berichtet er auch begeistert von einem Besuch in Colmar beim Isenheimer Altar, gemalt von Meister Grünewald.³

6. 3. Neue Horizonte

Im Studienjahr 1974/1975 fehlen im Studium zwei Brüder, die Frère Heinz gerade am Semesteranfang immer sehr unterstützt hatten. Einen davon beschreibt er näher, zwar nicht namentlich, aber so, dass es nachvollziehbar ist, um wen es sich handelt. Es ist Frère Maurice Hany, der eine längere Reise nach Afrika unternimmt, wo er vor seiner Studienzeit in einer Fraternität gelebt hatte.⁴ Der andere ist Ludo Stroobants, der auf der Suche nach einer neuen Ausrichtung seines Lebens war. Frère Heinz hat ihn bei seiner Suche brüderlich begleitet.⁵

Ab Anfang November trifft er die Vorbereitungen für seine erste große Reise in den amerikanischen Kontinent. Sie führt ihn in die U.S.A. und nach Kanada ins Land der Großen Seen. Am 14. November 1974 abends kommt er in Detroit an. Er macht diese Reise als Berater des Priors, um die Brüder zu besuchen, aber auch um Freunde Jacques Maritains kennenzulernen.⁶ Der Besuch in dieser Stadt ist für ihn besonders bewegend, denn hier hatte sein Vater einmal gelebt. Es lag Schnee, als er ankam und es wehte ein eisiger Wind, schreibt er an seine Mutter:

„Du kannst Dir ja denken, dass ich bei meiner Ankunft hier viel an Dich und an Vater gedacht habe. Detroit ist keine schöne Stadt: auf den Bildern von Vater sah alles viel schöner aus. Die Brüder kümmern sich gut um mich.“⁷

Am 19. November fährt er weiter nach Milwaukee⁸, Chicago und South Bend⁹. In einem Brief aus Toronto heißt es, dass es nach einer Hin- und Rückfahrt nach New York in die Südstaaten geht. „Durch all das Herumfahren ist es auch ziemlich schwer sich ein genaues Bild zu machen von so einem großen Land mit so schweren Problemen.“¹⁰ Im selben Brief sorgt er sich noch um den Briefverkehr, der zu dieser Zeit durch einen monatelangen Poststreik in Frankreich sehr beeinträchtigt war. Am 2. Dezember ist er wieder in Paris.

Im nachweihnachtlichen Brief entschuldigt er sich bei seiner Mutter für die Verspätung. Er fragt nach der Gesundheit seines Neffen Markus, der in einem sehr kritischen Zustand ins Krankenhaus gekommen war, sich dann aber gut erholt hat. Sodann erzählt er, dass der Kardi-

¹ MAURIN, Maurice, Brief an den Verf. 15. 3. 2010.

² TIMÁR, Ágnes hatte auch nach dem Tod von Heinz Schmitz brieflichen Kontakt mit dessen Familie, insbesondere mit Barbara HÜSER, geb. ORTHS, der Nichte von Heinz Schmitz. Kopien dieser Briefe sind im ARKBJ Wien.

³ Postkarte, 11. 9. 1974.

⁴ Brief, 14. 10. 1974.

⁵ AusLS, 7. 12. 2009.

⁶ Die U. S.A. waren für die Maritains von 1948 – 1960 zur Wahlheimat geworden. In Princeton hatte man eigens für Jacques Maritain einen Lehrstuhl für Philosophie eingerichtet.

⁷ Brief, 18. 11. 1974.

⁸ Dokumente im AK: In Milwaukee begegnet Brother Heinz Mr. Donald A. GALLAGHER, was aus einem Brief an Roberto PAPINI, Generalsekretär des *Institut International Maritain*, vom 18. Jänner 1975 hervorgeht.

⁹ South Bend liegt im Bundesstaat Indiana. J. Maritain besucht die dortige *University of Notre Dame* zweimal, das erste Mal im Herbst 1934, ein zweites Mal im Herbst 1938. S. MICHEL, Florian. J. Maritain en Amérique du Nord, in: CJM 45 (2002) 68ff. Zur Gründung des *Maritain Center* s. die Seite 79 mit der Fußnote 5.

¹⁰ Brief, 25. 11. 1974. Anspielung auf die Watergate – Affäre vom 9. 8. 1974, nach welcher der Präsident der Vereinigten Staaten, Richard Nixon, zurücktrat.

nal von Toulouse¹ in der Kapelle der Brüder die Mitternachtsmette gefeiert habe. „Es war sehr schön und erbaulich.“²

Im ersten Brief des Jahres 1975 schreibt er von einer größeren Arbeit, die bis Ostern fertig werden soll, wobei er wenig Hoffnung hat, dass es gelingt.³ Im selben Brief erkundigt er sich auch nach jedem Einzelnen in der Familie. Die Briefe werden nun noch seltener. In einem Brief vom 22. Mai o. J. plant er nach Pfingsten ein Treffen mit seiner Mutter in Rom, wo er am 1. Juni eintreffen wird. Pfingsten fiel in jenem Jahr auf den 18. Mai. Tatsächlich besitzt die Familie ein Foto der Mutter in Rom mit dem Datum vom 4. Juni 1975, was den Schluss zulässt, dass der Brief vom 22. Mai o. J. tatsächlich aus dem Jahr 1975 stammt. Nun endet zunächst der regelmäßige Briefverkehr mit seiner Mutter. Die Familie weiß noch von einer zweiten Reise der Mutter nach Rom, aber das Datum derselben ist ungewiss.⁴

Am 21. Februar dieses Jahres nimmt Frère Heinz brieflich Kontakt mit Henry Bars auf, nachdem sich dieser in einem Artikel euphorisch über die Herausgabe von *Approches sans entraves* geäußert hatte.⁵ Nach einem Besuch bei Henry Bars in Plouha in der Bretagne, am 24. Juni 1975, entsteht nach und nach eine Freundschaft, deren Höhepunkt die Gründung und die Herausgabe der ersten Nummern der *Cahiers Jacques Maritain* ist. Ihr Briefwechsel zeugt von ihrer engen Zusammenarbeit und ist es wert, gesondert dargestellt zu werden, was den Rahmen dieser Ausführungen jedoch sprengen würde.⁶

Gemeinsam mit seinem Consilium lädt der Prior René Page alle Verantwortlichen der Regionen vom 1. bis zum 12. Juli 1975 zu einer Versammlung in Montevirginio nördlich von Rom ein. Es ist die erste Versammlung dieser Art überhaupt. Die behandelten Themen sind äußerst vielfältig, wie dies aus dem darüber erschienenen Bericht hervorgeht.⁷ In einigen Punkten wird eine provisorische Regelung bis zum nächsten Kapitel vereinbart.⁸ In der Diskussion über die philosophische und theologische Ausbildung wird erstmals die Möglichkeit erörtert, einen Teil des Studiums in den verschiedenen kulturellen Zonen ablegen zu können. Frère Heinz ist einverstanden, gibt aber zu bedenken, dass universitäre Studien so manchen der Brüder überfordern würden, sodass die Fraternität selbst vieles in die Hand nehmen müsste.⁹ Es wird auch über die intellektuelle Arbeit einiger Brüder gesprochen. Heinz Schmitz berichtet, dass einige seiner Arbeiten in der Form von Artikeln publiziert wurden, dass er aber aus Zeitmangel seit einem Jahr nichts Neues mehr beginnen konnte. Gleichzeitig spricht er über das Projekt, die Herausgabe des Gesamtwerks von Jacques Maritain in französischer Sprache vorzubereiten. Es ist eine minutiöse Arbeit, bei der ihm Frère Maurice Hany¹⁰ zur Seite steht, wenn dessen Arbeit für die Brüder – er hält Vorlesungen zur Geschichte der Philosophie – es erlaubt.¹¹ Diese Mitteilung über die Herausgabe der Werke Maritains wird positiv angenom-

¹ Es ist Louis-Jean Frédéric GUYOT, Kardinal von Toulouse von 1966 – 1978.

² Brief, 29. 12. 1974.

³ Brief, 19. 2. 1975.

⁴ AusPS, 6. 12. 2009.

⁵ S. in: CJM 63 (2011) 2ff. Diese Nummer beinhaltet den Briefwechsel von H. R. Schmitz mit Henry Bars von 1975 – 1981.

⁶ S. CJM 63 (2011) 2ff.

⁷ Réunion des Régionaux 1975, im APFJB.

⁸ Réunion des Régionaux 1975 9.

⁹ Réunion des Régionaux 1975, 6f.

¹⁰ HANY, Maurice hat bis zu seiner schweren Erkrankung im Jahre 1990 an der Herausgabe des Gesamtwerkes entscheidenden Anteil. Er war es auch, der mit Hilfe anderer Brüder Texte von Heinz R. Schmitz zum ersten Mal zusammenstellte und intern herausgab. Er starb am 19. Jänner 1992. Mit ihm endete die Geschichte des CIREP (S. dazu auf Seite 68ff.). Nachruf in: CJM 24 (1992) 3f.

¹¹ Réunion des Régionaux 1975, 38.

men. Niemand hat dagegen einen Einwand, der Prior betont zudem die Wichtigkeit dieser Arbeit.¹ Frère Heinz nimmt weiters auch Stellung zur Befreiungstheologie.

Zu diesem Zeitpunkt war die Befreiungstheologie in Europa noch kaum ein Thema. In Südamerika jedoch waren ab den Jahren 1960er Jahren, nach der kubanischen Revolution und ab dem Beginn der Militärdiktatur in Brasilien vermehrt Basisgruppen entstanden, die sich gegenseitig im gewaltlosen Kampf gegen die Diktatoren stützten. Dass in Kolumbien mit dem Priester Camillo Torres (†1966) auch Christen einer Befreiungsarmee beitraten, war eher die Ausnahme. Beim Putsch Pinochets in Chile (1973) waren drei Brüder mit anderen Bewohnern des Armenviertels in das Stadion von Santiago de Chile geschleppt und misshandelt worden. Frère Ulrik war kurz vor dieser Versammlung in Paraguay gewesen, wo einer der Brüder zusammen mit anderen Bewohnern der ländlichen Basisgemeinschaft eingekerkert worden war. Viele der Bischöfe hielten nichts von den Basisgruppen. So stand ganz konkret das Schicksal von Brüdern und ihren Freunden auf dem Spiel.²

Frère Heinz geht in seiner Stellungnahme über die konkreten Geschehnisse hinaus und befasst sich mit den dahinterliegenden Denkströmungen, die er sehr ernst nimmt, aber auch kritisch betrachtet. Seine Erfahrungen in Ungarn kann er nicht einbringen, weil er sich um seiner dortigen Freunde willen zur Geheimhaltung verpflichtet weiß. So meint er nur ganz allgemein, wie es im Bericht über die Tagung heißt, dass zwei Dinge zu unterscheiden sind: Zum einen kann die Befreiungstheologie ihrer Lehre nach beurteilt werden, und da gäbe es einiges einzuwenden, zum andern aber kommt es vor allem auf die Haltung an, die man gegenüber Christen einnimmt, deren Sehnsüchte, Anstrengungen und Ringen sich in dieser Lehre widerspiegeln.³

Im September 1975 findet im *Centre d'études et de recherches interdisciplinaires* de Chantilly anlässlich des 400. Jahrestages der Geburt Jakob Böhmes ein Kolloquium statt. Der Beitrag, den Heinz R. Schmitz leistet, ist in einem Kollektivwerk über Jakob Böhme erschienen.⁴ Seit 1972 arbeitet er am Opus Jakob Böhme. Darüber werden in der Zeit von 1973 bis 1978 sechs Artikel in der Revue *Thomiste* veröffentlicht. Der Theologe Henri de Lubac war von diesen Studien sehr eingenommen und äußerte den Wunsch, dass sie als Buch erscheinen.⁵

6. 4. Veränderungen

Der Beginn des Studienjahres 1975/76 bringt für die Brüder in Toulouse zwei Veränderungen. Für das Studium in Annemasse wird ein Tutor gesucht. Frère Michel Nurdin bietet sich an, nach Toulouse zu kommen, um einen andern Bruder für diese Aufgabe des Tutors in Annemasse freizumachen. Der Prior entbindet Frère Michel für *ein* Jahr von der Sekretariatsarbeit in Marseille.⁶ Aus diesem *einen* Jahr werden sehr viele Jahre werden, in denen er sowohl die Brüder im Studium begleitet als auch mithilft, die Herausgabe des Gesamtwerkes Maritains zu bewerkstelligen. Viele Brüder sehen heute noch in ihm den *Theologen* und das *Gedächtnis der Fraternität*. Sechs Jahre später, im Dezember 1981, schreibt er in einem *Diaire*:

¹ Brief von Ulrik de MEERSMAN an den Verf., 8. 1. 2011

² Ulrik de MEERSMAN an den Verf., 8. 1. 2011

³ Réunion des Régionaux 1975, 38.42.

⁴ SCHMITZ, Heinz R.: L'expérience mystique de Jacob Boehme et son projet philosophique, in: CENTRE DE RECHERCHES SUR L'HISTOIRE DES IDÉES DE L'UNIVERSITÉ DE PICARDIE (Hg.): Jacob Boehme, Paris 1979, 9 – 29.

⁵ DE LUBAC, Henri: La posterité spirituelle de Joachim de Fiore. Paris 1979. 218f., 218 Anm. 1.

⁶ AusMN. 10. 1. 2010. Vgl. Réunion des Régionaux 1975, 6.

„Ich muss sagen, als ich in Toulouse ankam, fand ich eine brüderliche und betende Fraternität vor, die einen andern Stil pflegte als denjenigen, den ich von früher her kannte. [...] Heinz ersuchte mich, die Brüder, die im letzten Studienjahr waren, bei ihren Wiederholungsseminaren zu betreuen.“¹

Die zweite Veränderung findet im November statt. Fünf junge Venezolaner bereichern den Studienalltag in Toulouse. Das kam so: Im Sommer 1975 hatte Frère Heinz in Kolbsheim eine Studiensession für Laien organisiert. Unter anderen gab es auch Teilnehmer aus Lateinamerika.² Der Einfluss Maritains in Lateinamerika war nämlich immer noch spürbar.³ So hatte der Direktor des *Instituto J. Maritain de Venezuela*, Enrique Perez Olivarez, den Wunsch ausgesprochen, dass junge Menschen aus seinem Land eine solide christlich-philosophische Grundformation erhielten. Frère Heinz bot ihm an, dafür eine Möglichkeit in Toulouse zu schaffen. Die Neuankömmlinge haben teils ihre eigenen Vorlesungen teils nehmen sie an denen der Brüder teil. Aus den Erfahrungen dieses ersten Semester kommt es zur Gründung des CIREP.⁴ Die Hauptverantwortung für den Lehrplan liegt bei Maurice Hany und René Mougel.⁵ Gustavo Rivero, einer der venezolanischen Studenten, wird zum Präsidenten gewählt, als der CIREP am 23. März 1977 einen legalen Status erhält. Innerhalb der Fraternität gab es heftige Kritik. „Die Differenzen lagen dort, wo unterschiedliche politische Sensibilitäten aufeinandertrafen, schreibt Michel Nurdin. Die Studenten vom CIREP kamen aus besseren, politisch rechts stehenden Familien, und gleich nach dem ersten Jahr hat einer von ihnen, ein Supermilitanter der *Democracia Cristiana* dem CIREP in den Fraternitäten in Frankreich und bei den Brüdern viel Übel angerichtet. Heinz hat das nie wirklich realisiert“.⁶ Im schon zitierten *Diaire* von 1981 betont Michel Nurdin jedoch die wertvolle Beschaffenheit dieser Institution:

„Einer Sache bin ich mir sicher: In dieser Realisation ist das Beste investiert, was die Fraternität nach und nach zustande gebracht hat, um uns eine Grundausbildung der Vernunft [= une formation ‚basique‘ de l’intelligence] zu gewährleisten.“⁷

Frère Heinz ist es ein Anliegen, dass die beiden Gruppen – die Brüder und die Studenten des CIREP – einander kennenlernen. Er ermuntert dazu, das eine oder andere Fest zu veranstalten. So ist es wohl das erste Mal, dass im Rahmen eines solchen Festes Sketche aufgeführt werden, dass dazwischen gesungen wird und dass man einen in die Hände klatschenden und lachenden Heinz sieht. Es ist in diesem Jahr, dass er seinen Geburtstag mit den Brüdern in einem der Holzpavillons feiert. Er würde gerne Tarock spielen, aber niemand ist dessen mächtig.

Es gibt außer dem Brief vom 22. Mai noch vier undatierte Briefe von Heinz Schmitz an seine Mutter. Es ist nicht mehr mit Sicherheit festzustellen, ob sie aus dem Jahr 1975 oder 1976

¹ DF 403 (1981) 17. Eigene Übers.

² CJM 6 (1983) 69f. S. a den Text der Präsentation des CIREP: „Formation à la philosophie de l’être“, im AKH.

³ Vgl. MOUGEL, René. Jacques Maritain et l’Amérique latine, la thèse d’Olivier Compagnon, in: CJM 43 (2001) 27 – 52.

⁴ CENTRE INDÉPENDANT DE RECHERCHE PHILOSOPHIQUE (Unabhängiges Zentrum philosophischer Forschung), Formation à la philosophie de l’être. Toulouse 1977.

⁵ René MOUGEL, geb. 1948, studierte an der Sorbonne Philosophie, begegnete Jacques Maritain im Sommer 1967 in Kolbsheim und im selben Jahr Heinz Schmitz in Toulouse. Nach der Heirat mit Dominique übernahmen die beiden das Archiv in Kolbsheim. Ab 1982 gibt René Mougel mit Henry Bars die CJM heraus; zusammen mit Dominique tragen sie wesentlich zur Herausgabe des Gesamtwerks Maritains bei und arbeiten auch an der Herausgabe der Korrespondenz von Journet und Maritain sowie an der Herausgabe des Gesamtwerkes von Journet mit. 2009 wurde René Mougel zum Sekretär des *Cercle d’Études Jacques et Raïssa Maritain* wiederbestellt.

⁶ NURDIN, Michel. Brief an den Verf. 6. 8. 2010 und AusMN. 12. 1. 2010.

⁷ DF 403 (1981) 19f. Eigene Übers.

stammen. Es geht darin unter anderem um einen Besuch in Viersen, bei dem er zwei Freunde aus Südamerika mitnimmt. In einem andern berichtet er, dass er sich in einem Zimmer in einem andern Stadtteil von Toulouse¹ eingemietet habe, um ruhiger arbeiten und sich von den vielen Reisen zu erholen zu können.

Ende Juni 1975 findet ein Regionaltreffen der Region Europa Nord in Malmedy in den belgischen Ardennen statt. Das Thema des nächsten Treffens wird festgelegt; dabei geht es um "eine christliche Reflexion über die Welt des Kapitalismus und die politische Analyse, die darüber zu machen wäre. [...] Wir laden Heinz S. ein, in der Hoffnung, dass dies für ihn eine Gelegenheit sein wird, seine Bindung mit dieser Region, aus der er kommt, zu entfalten, und auch, weil er etwas zum Thema beitragen kann."² Die direkte Einladung an Frère Heinz und an andere Brüder in Toulouse erfolgt in einem Schreiben vom 9. Jänner 1976. Dieses Schreiben ist verloren gegangen. Sein Inhalt ergibt sich aus der Antwort, welche einer der Studenten in Toulouse an die Brüder der Region schrieb. Darin ersucht er, das Thema inhaltlich so zu gestalten, dass die marxistische Analyse nicht ein Apriori darstellt, die jede andere Reflexion und Analyse ausschließt.³ Das Treffen findet Anfang Juli 1976 wiederum in Malmedy statt. Es gibt davon keinerlei schriftlichen Aufzeichnungen. Nach einigen im März 2009 und im April 2010 stattgefundenen Gesprächen kann der damalige Standpunkt der Brüder der Region wie folgt zusammengefasst werden:

Seit gut 20 Jahren waren Brüder als Arbeiter in Fabriken und Werften oder am Bau in einigen Städten Deutschlands tätig, *um ihren Lebensunterhalt zu verdienen und teilzuhaben an der Arbeit der Menschen*⁴. Ab dem Jahr 1968 begann sich in vielen Bereichen des gesellschaftlichen Lebens Unmut über die herrschenden sozialen und wirtschaftlichen Zustände zu regen, besonders in Deutschland spitzten sich die Gegensätze in der Gesellschaft zu. In großen Betrieben, wie z. B. Blohm und Voss in Hamburg mit 140 000 Beschäftigten, gab es Gruppen, die meinten, die Revolution werde in kürzester Zeit stattfinden. Es war für die Brüder wichtig, einen Weg zu finden, in einer solchen Situation eine Übersicht zu bewahren. Sie versuchten, Einsicht in die Ungerechtigkeiten des wirtschaftlichen Systems zu gewinnen, um sich in den Diskussionen auch zu Wort melden oder vermittelnd eingreifen zu können, denn auch innerhalb der linken Gruppen der Arbeiter gab es Spaltungen, die kaum noch einen Dialog zuließen. Im Vorfeld dieses Brüdertreffens ist es nicht gelungen, diese Situation verständlich zu machen und eine Sprache zu finden, welche es den Brüdern aus Toulouse erlaubt hätte, ein besseres Verständnis für die Anliegen ihrer Mitbrüder aufzubringen, welche in dieser aufgeheizten Atmosphäre lebten. Es war zu allererst ein Kommunikationsproblem zwischen den Brüdern im Studienzentrum und den Brüdern in der Region. Schon bei der Versammlung in Montevirginio hatte es mit der Kommunikation Schwierigkeiten gegeben.⁵ Die Brüder hatten zum Treffen in Malmedy als Referenten einen deutschen Priester eingeladen, welcher der Calama-Bewegung nahe stand, einer in Chile entstandenen christlichen Gruppe, die sich stark auf die marxistische Analyse der Gesellschaftsordnung stützte.

Frère Heinz schreibt seiner Mutter, dass er am 30. Juni in Belgien bei einem Treffen der Kleinen Brüder sein werde.⁶ Beim Treffen selbst kommt er kaum zu Worte. Zu sehr ist das, was er hört, von seinem eigenen – philosophischen – Standpunkt entfernt, welchen er zwei Jahre zuvor in *Progrès social et changement révolutionnaire* dargelegt hatte. Er empfindet das, was in

¹ In St. Cyprien am linken Ufer der Garonne.

² DF 338 (1975) 221.

³ HARTL, Herbert: Brief an die Brüder der Region vom 16. 2. 1976, im AKBJW.

⁴ Vgl. Konstitutionen und Normen, C 83.

⁵ Réunion des Régionaux 1975, 8 im APFJB.

⁶ Brief, 14. 6. 1976.

den Referaten vorgetragen wird, als ein Liebäugeln mit einer Philosophie, die – in abgewandelter Form – zum staatstragenden System der kommunistischen Diktaturen geworden war. Es trifft ihn tief, zumal er in Ungarn die konkreten Auswirkungen des realen Sozialismus zu Gesicht bekommen hatte. Dazu kommt noch, dass bei diesem Treffen zeitweise ein Ton herrscht, der einen Dialog schwierig macht. Die gesamte Thematik und die Art, wie sie behandelt wurde, muß auch im Kontext des Ringens der Jahre nach 1968 und im Aufbruch der nachkonziliaren Zeit gesehen werden. Es brauchte Jahre, bis sich die Wogen dieser spannungsgeladenen Atmosphäre glätteten. Das Generalkapitel in Alexandrien, das 1978 stattfinden wird, wird einiges zur Klärung beitragen.

Nach dem Ende dieses viertägigen Treffens am 4. Juli fährt Frère Heinz nach Viersen weiter, wo er sowohl seinen Besuch als auch den von Gustavo und Maria aus Venezuela im Voraus angekündigt hatte.¹ Seine Mutter muss wohl seine Enttäuschung bemerkt und davon zu seinen Geschwistern gesprochen haben.² In der Tat hatte er in einem persönlichen Gespräch die Befürchtung ausgesprochen, die Fraternität könnte ihr kontemplatives Rückgrat [= wörtlich: la sève contemplative] verlieren, sollte sich eine Ideologie der Praxis in ihr Raum schaffen.³ Dies war aber keineswegs der Fall, denn es waren nur einige wenige Brüder, die in diese Richtung hin tendierten. Frère Maurice Maurin sagt dazu 34 Jahre später: "Ich bin sicher, dass Heinz niemals ernsthaft daran dachte, die Fraternität zu verlassen. Er war sehr enttäuscht, ja besorgt um die Einstellung der Fraternität zu dieser Zeit."⁴ Diese Enttäuschung war indes nur eine erste und spontane Reaktion, wie die folgenden Ereignisse zeigen werden.

Laut Mária Dabóci sei Frère Heinz in diesem Sommer 1976 das sechste und letzte Mal in Ungarn gewesen. Möglicherweise findet diese Reise noch im Monat Juli statt, denn im August besuchen Heinz Schmitz und Maurice Hany gemeinsam einen Spanischkurs in der Nähe von Zaragoza im Hinblick auf den Kontakt mit den Studenten des CIREP, von denen die meisten aus Südamerika kommen. Von dort fahren beide ins Noviziat von Farlete. Frère Heinz war nämlich vom Prior beauftragt, in dessen Namen die Ewigen Gelübde eines Bruders entgegenzunehmen.

6. 5. Große Vorhaben

Das Studienjahr 1976/77 beginnt für den Leiter des Studiums wieder mit viel Arbeit. Er delegiert jedoch mehrere Aufgaben an Brüder wie Frère Michel Nurdin, der, wie schon erwähnt, die Gruppe der Brüder begleitet, die sich auf das Abschlussexamen vorbereitet, oder auch an Frère Jean-Yves Malinge, der in diesem Jahr neu nach Toulouse kam und schon einige Vorlesungen hält, z. B. über Immanuel Kant. Ein deutschsprachiger Schweizer beginnt sein Studium in Toulouse. So kommt es, dass zu Weihachten bei der Mitternachtsmette wahrscheinlich zum ersten Mal, zusammen mit Heinz Schmitz, ein deutsches Weihnachtslied gesungen wird.

Schon ab Oktober will Frère Heinz die Arbeit am Gesamtwerk von Jacques und Raïssa Maritain intensivieren⁵ und ersucht Michel Nurdin um seine Mitarbeit. Dieser erinnert sich im Jahr 1981, als sein Mitbruder Heinz schon schwer krank im Krankenhaus liegt:

„Zu Studienbeginn 1976 schlug mir Heinz vor, ihm bei der Vorbereitung der Herausgabe des Gesamtwerkes von Jacques und Raïssa Maritain zu helfen. Er hatte diese Arbeit mit

¹ Brief, 14. 6. 1976.

² AusG, 14. 11. 2007.

³ Dieses Detail stammt aus der eigenen Erinnerung.

⁴ MAURIN, Maurice. Brief an den Verf. 15. 3. 2010.

⁵ CJM 6 (1983) 6.

Maurice (Hany) begonnen, in Kontinuität mit dem, was Jacques unternommen hatte [...] Ich habe ohne Zögern angenommen. [...] Es ist ein irrsinniges Unternehmen in Anbetracht unserer geringen Möglichkeiten. Heinz hat dafür seine Kräfte verbraucht und viel zu ertragen gehabt noch bevor er sich auf dem Kreuzweg engagiert hat, der sich ihm jetzt präsentiert.“¹

Im Mai 1977 macht Frère Heinz eine große Reise nach Südamerika. Aus Caracas in Venezuela schreibt er an seine Mutter, dass er bei den Eltern von Gustavo Rivero wohnt und sich sehr gut aufgenommen fühlt. Sein größtes Problem sei die Sprache, man habe ihn sogar gebeten, einen Vortrag auf Spanisch zu halten.² Sein nächster Brief wird in Buenos Aires aufgegeben. Über Kolumbien, Peru, Bolivien und Chile gelangt er bis nach Argentinien. „Viele Freunde habe ich hier getroffen und neue Freunde gemacht. Das macht die Reise zu einem sehr reichen Erlebnis für mich.“³ Hier in Buenos Aires hat er die Hälfte der Reise hinter sich. Über den weiteren Verlauf stehen keine schriftlichen Quellen zur Verfügung. Zwei Kleine Brüder Jesu, Seraphim Moura und Josef Teufelberger⁴, berichten jedoch, dass Frère Heinz damals beide Fraternitäten in Brasilien besuchte, die Fraternität in einer Favela von São Paulo und die Fraternität in João Pessoa im Nordosten. Dort hatte Frère Heinz nach den damaligen Richtlinien der Konstitutionen der Kleinen Brüder Jesu als Studienleiter die Frage zu klären, wann und wo Josef Teufelberger sein Studium der Theologie machen solle. Nachdem es noch keine Aussicht auf ein eigenes Studienzentrum in Lateinamerika gab, beschloss Frère Heinz im Einvernehmen mit ihm, dass sein Studium ab Oktober 1977 in Annemasse beginnt. Dies konnte nicht im Detail mit den Brüdern in São Paulo abgesprochen werden, vor allem deshalb, weil zwischen den Fraternitäten eine Entfernung von zweieinhalb Tagen Busreise lag.⁵ Wann genau Frère Heinz aus Südamerika zurückkam, ist nicht schriftlich belegt. Zur Zeit der Abschlussexamen Ende Juni war er wie immer bei Semesterschluss in Toulouse.

6. 6. Rücktritt aus allen Funktionen.

Das Studienjahr 1977/78 ist das Letzte, in dem Frère Heinz seine Verantwortung als Studienleiter noch aktiv wahrnimmt. Es ist auch das Jahr der Vorbereitung auf das Generalkapitel, das für Herbst 1978 in Alexandrien in Ägypten geplant ist.

Im Studium in Annemasse beginnt sich unter einigen der jungen Brüder der Widerstand gegen das Studienprogramm zu regen. Der Prior versucht die Wogen zu glätten, doch es kommt zu keinem klärenden Gespräch, sodass die Schließung dieser Studienfraternität beschlossen wird. Frère Maurice Maurin hatte schon vor diesem Beschluss seinen Rücktritt angeboten.⁶ Wieweit Frère Heinz an diesen Entscheidungen beteiligt war, ist nicht mehr auszumachen.

Auch sonst sind schriftliche Aufzeichnungen rar. Im Februar schreibt Frère Heinz eine Postkarte an seine Mutter aus Messery, dem Dorf am französischen Ufer des Genfer Sees, wo er im Chalet *Gertrude*, das ihm, wie gesagt, Eliane Boano zur Verfügung gestellt hatte, ruhig arbeiten kann; die kleine Wohnung in Toulouse hatte er aufgegeben. Seine Aufenthalte in Messery geschehen im Einvernehmen mit dem Prior, ohne dass die Brüder im Detail darüber

¹ DF 403 (1981) 18. Eigene Übers. Michel NURDIN hat nach dem Tod von Heinz Schmitz das ganz am Anfang stehende Werk fortgesetzt, zusammen mit Maurice HANY, Jean-Marie ALLION, Dominique und René MOUGEL. Im Jahre 2007 erschien der 17. und letzte Band des Gesamtwerkes von J. und R. Maritain.

² Brief, 20. 5. 1977.

³ Brief, 20. 7. 1977.

⁴ Das Gespräch mit beiden fand am 6. September 2010 statt. Seraphim MOURA, der während seiner Studienzeit in Toulouse eine Zeit lang der Betreuer J. Maritains war, lebt heute in einem Alterswohnheim im Umkreis von São Paulo, Josef TEUFELBERGER seit 1982 in der Fraternität in Wien.

⁵ AusSM, 6. 9. 2010; AusJT 8. 9. 2010.

⁶ MAURIN, Maurice an den Verf. 3. 9. 2010.

informiert werden, was zu der einen oder andern Unmutsäußerung derselben führte.¹ Weiters berichtet er in diesem Schreiben an seine Mutter² von Reisen nach Rom und Kolbsheim und lädt seine Mutter nach Messery ein. In einer zweiten Postkarte mit dem Datum vom 9. April beglückwünscht er seine Mutter zum 70. Geburtstag. Er bedauert, dass er als Einziger von ihren Kindern nicht am Fest dabei sein kann. „Meine Arbeit geht nur langsam voran; ich habe sie unterbrechen müssen um an der Veröffentlichung des Gesamtwerks von J. und R. Maritain zu arbeiten.“³ Diese erfordert nicht nur intellektuelle Kompetenz, es müssen auch Probleme technischer und finanzieller Art geklärt werden.

In derselben Postkarte berichtet er seiner Mutter außerdem, was inzwischen in Paris geschehen war. „Maurice [Maurin] ist zurzeit in Paris mit dem Bruder Andreas, der krank von einer Reise aus Caracas zurückgebracht worden ist. Er hat einen schweren Gehirnanfall bekommen: er kann nicht mehr sprechen noch sonst sich ausdrücken“.⁴ Die Brüder nehmen den auf Dauer pflegebedürftigen Frère André – um ihn handelt es sich – vorübergehend in einer Fraternität in Paris auf. Nach einem Monat fällt die Entscheidung, dass er fortan in einer der Baracken auf dem Terrain in Ranguéil wohnen wird. Dort lebt er noch über acht Jahre, in denen er von zwei Kleinen Schwestern Jesu und von Michel Nurdin betreut wird.⁵

Das alles muß Heinz Schmitz sehr betroffen gemacht haben. Die Briefe aus diesem Jahr 1978 sind rar. Im Juli kündigt er Henry Bars ein Treffen in Kolbsheim über die drei Weisheiten an.⁶ Mehr ist darüber nicht bekannt. Lapidar heißt es in einer Chronologie: „Aus Überlastung legt Heinz seine Funktion als Verantwortlicher des Studiums in der Fraternität zurück.“⁷ Er hatte jedoch seine Ablösung schon vorbereitet, denn in der *Situation des Fraternités* vom Jänner 1978 wird sie für Oktober 1978 angekündigt. Im *Diaire* vom Dezember 1978⁸ wird berichtet, dass Frère Jean-Yves Malinge die Verantwortung des Studiums übernommen hat. Frère Heinz fährt auch nicht mehr zum Generalkapitel nach Ägypten, wo er als Ratgeber des Priors *ex officio* hätte anwesend sein sollen. Im Bericht über das Kapitel wird mitgeteilt:

„Heinz Schmitz hielt es für angemessen, nachdem er ähnliche Krankheitssymptome wie vor neun Jahren verspürt hatte, seine Reise nicht fortzusetzen und von einer Teilnahme am Kapitel Abstand zu nehmen. Ein Telegramm und dann ein Brief von ihm haben das Kapitel von seinem Zustand verständigt.“⁹

Ein im Archiv in Kolbsheim entdeckter Brief von Heinz Schmitz an René Page deckt sich mit dem oben genannten Brief. Daraus geht hervor, wie schwer ihm diese Entscheidung fiel:

"Lieber René! Ich hoffe, mein Telegramm hat dich nicht zu sehr beunruhigt. Nach zehn Tagen wirklicher Ruhe ist die Krankheit, die ich auf dem Weg nach Marseille gespürt hatte (und die jener geglichen hatte, die meiner Operation vor neun Jahren vorausgegangen war), langsam am Abklingen. Es bleibt aber eine immense Müdigkeit, die durch eine lange Ruhephase zweifellos beendet werden wird. Ich glaube nicht, dass es von meiner Seite her klug wäre zu versuchen, zu euch zum Kapitel zu kommen, auf dessen Arbeit ich großen Wert lege. Offen gesagt nehme ich von Anfang an daran teil, aber auf die Weise, welche die Vorsehung für mich gewählt hat, in dem sie mich zu einem glühenden Gebet für dich und alle Kapitelteilnehmer und für die ganze Fraternität einlädt, damit jeder von

¹ AusAR vom 14. 2. 2012.

² Postkarte, 10. 2. 1978.

³ Postkarte, 9. 4. 1978.

⁴ Postkarte, 9. 4. 1978.

⁵ FRÈRES DÉCÉDÉS: Frère ANDRÉ stirbt am 17. 7. 1986, s. im APFJB.

⁶ Brief an Henry Bars vom 19. Juli 1978.

⁷ CJM 6 (1983) 6.

⁸ DF 371 (1978) 118. S. a. *Situation des fraternités 1978* vom Mai 1979 im ARPFJ in Brüssel.

⁹ Compte rendu du chapitre général 1978, 1 im APFJB. Eigene Übers.

uns in seiner Treue zum Anruf, den er von Gott empfangen hat, erneuert werde. Von ganzem Herzen mit dir, René, und mit jedem der Brüder, verbleibe ich in tiefer Freundschaft.
H."¹

Der Text weist viele durchgestrichene und ausgebesserte Wörter auf, sodass ihn Heinz Schmitz neu geschrieben und dann erst abgeschickt hat. Deshalb ist der Brief überhaupt erhalten und auch nur mit *H* [= Heinz] unterzeichnet.

Das Generalkapitel findet im Oktober 1978 in Alexandrien statt. Michel Sainte-Beuve² wird zum neuen Prior gewählt. Auch Michel Nurdin kann aus gesundheitlichen Gründen nicht daran teilnehmen. Es ist Jean-Yves Malinge, der die Anliegen der Studienfraternität vertritt.³ In der Notiz des Kapitels über das Studium wird vor allem das Eingehen auf jeden Einzelnen, der Respekt vor seiner Person und seinen inneren Ressourcen betont. Um diesen Aspekt zu unterstreichen, wird ein Absatz aus dem Kapitel von 1972 wörtlich zitiert, der auf Frère Heinz zurückgeht.⁴ Darüber hinaus geht die Tendenz dahin, auch außerhalb Europas Studienzentren zu errichten.

Zum Beginn des Studienjahres 1978/79 ist Heinz Schmitz nicht mehr in Toulouse. Das Studienjahr beginnt etwas chaotisch. Aus einem Bericht von Frère Xavier Chevillard geht jedoch hervor, dass sich trotz großer Veränderungen die Dinge im Laufe des Jahres gut entwickeln.⁵ Nach der Schließung der Studienfraternität in Annemasse setzen sieben von dort kommende Brüder ihr Studium in Toulouse fort, drei von ihnen beginnen ihr Studium im CIREP⁶. Es zeichnen sich jedoch noch größere Umwälzungen ab, da die Dominikanerpatres, welche die Hauptvorlesungen halten, bald in den Ruhestand treten und nicht durch andere ersetzt werden.

Diese sechs Jahre von 1972 – 1978 sind *im Rückblick gesehen* die Jahre, in denen Heinz Schmitz sich voll entfalten konnte. Es gelang ihm, den studierenden Brüdern einen Freiraum einzuräumen und ein Klima des Vertrauens zu ermöglichen, in dem sie ihre Verantwortung über sich selbst wahrnehmen und sich frei entfalten konnten. Seine Kuraufenthalte in Cannes tragen zur Gewinnung dieses Freiraums bei. In der Krise des Glaubens und der Theologie sah er in erster Linie eine Krise des Intellekts. Die wichtigsten Arbeiten über Jakob Böhme entstehen in diesem Zeitraum. Nach dem Tod von Jacques Maritain wird ihm – zusammen mit anderen – dessen geistiger Nachlass als Aufgabe übertragen. In diesem Sinn und eingedenk des Auftrags, den er von Jacques Maritain erhalten hatte, akzeptiert er, jungen Menschen aus Lateinamerika, die Sicht der Weisheit im Sinne seiner Lehrmeister zu vermitteln. Seine Beziehung zur Mutter ist nach dem Tod des Vaters innig geworden. Maurice Maurin steht ihm sehr nahe ebenso wie Paolo Villa, der frühzeitig stirbt. In seiner Heimat Deutschland beginnt sich die Lage in der Gesellschaft zu radikalieren. Er kann die Haltung der dort lebenden Brüder nicht nachvollziehen und sorgt sich um die Zukunft der Fraternität. Als es bei jungen Brüdern Zweifeln am Studienprogramm gibt, kommt es zur Schließung von Annemasse. Am Ende seines Mandats als Studienleiter und Ratgeber des Priors verspürt Frère Heinz ähnliche Krankheitssymptome wie vor seiner Operation in Strassbourg neun Jahre zuvor. Er fährt nicht zum Generalkapitel nach Alexandrien, bekräftigt aber in einem Schreiben, dass er in glühendem Gebet aller Kapitelteilnehmer und der ganzen Fraternität gedenkt.

¹ Eigene Übers. Darin ist die französische Kleinschreibung der persönlichen Fürwörter beibehalten worden. Das französische Original befindet sich im AKH.

² SAINTE-BEUVE, Michel. Prior von 1978 – 1990, lebt seither in einer Fraternität in Indien.

³ AusMN. 10. Jänner 2010.

⁴ Im APFJB: Actes du Chapitre. Alexandrie (1978) 22.

⁵ DF 377 (1979) 92.

⁶ ALLION, Jean-Marie : Brief vom 21. 8. 2010.

7. Bis zur letzten Hingabe

Die letzten Jahre seines Lebens widmet sich Heinz Schmitz mit ganzer Kraft der Herausgabe der Werke Maritains (7. 1.). Neben der Gründung der *Cahiers Jacques Maritain* arbeitet er auch am eigenen Werk weiter (7. 2.); damit im Zusammenhang stehen auch weitere Reisen auf den amerikanischen Kontinent (7. 3.). Im Sommer 1981 initiiert er noch philosophisch-theologische Studientage für Jugendliche aus mehreren Ländern (7. 4.), bald darauf beginnt sein Leidensweg bis hin zu seinem Tod im 46. Lebensjahr (7. 5.). Einige *Erinnerungen* schließen den Bericht über sein Leben ab (7. 6.).

7. 1. Im Dienst an der Wahrheit

Frère Heinz wird die kommenden drei Jahre in der *Situation des fraternités*¹ noch immer der Studienfraternität in Toulouse zugerechnet. Während in der Kartei im Archiv der Kleinen Brüder Jesu in Brüssel das Blatt von Heinz Schmitz für 1978 fehlt, ist in dem von 1979 als *Tätigkeit*: Studium [= études] vermerkt.

Die Baracke auf dem *Terrain*, in der er gewöhnlich wohnt, bleibt ihm erhalten, obwohl er viel Zeit in Messery verbringt. Er kann sich nun eingehender seiner intellektuellen Arbeit und den sonstigen Initiativen widmen. Nach einer Enttäuschung rund um seine Mitgliedschaft im *Institut International Jacques Maritain* mit Sitz in Rom, von der noch berichtet wird, gründet er am Fest des hl. Thomas von Aquin am 28. Jänner 1979 in Toulouse mit einigen Freunden die *Association Internationale Jacques et Raïssa Maritain*; Gregory Reichberg, ein Absolvent des CIREP, wird der erste Präsident.² Zu Ostern 1979 beglückwünscht Frère Heinz seine Mutter zu ihrem Geburtstag und fährt fort: „Der Vertrag für die Herausgabe der Werke von Maritain ist so gut wie abgeschlossen, aber bis zur Unterzeichnung, habe ich noch mehrere Verhandlungen in Paris zu führen. Ich nehme an [sic] daß in diesem Sommer alles zu einem guten Abschluss kommt.“³

Die Verhandlungen sind derart vielfältig, dass sie hier nicht im Detail behandelt werden können. Nur so viel sei vermerkt, dass die *Imprimerie et Librairie St. Paul S. A.* in Fribourg von der Ordensgemeinschaft eine Garantie in der Form verlangt, dass namentlich genannte Personen die Herausgabe des Gesamtwerkes in die Hand nehmen. Es ist das Verdienst des Priors Michel Sainte Beuve, dass er im Mai 1979 drei Brüdern alle Freiheiten lässt, diese Aufgabe zu erfüllen: Es sind Heinz Schmitz, Maurice Hany und Michel Nurdin.⁴ Erst danach, im Juni, stellt der Prior Frère Heinz die Frage⁵, aus welchem Beweggrund er einen Großteil seines Lebens der Herausgabe des Gesamtwerkes von Raïssa und Jacques widmen wolle.⁶

In seiner Antwort auf diese Frage in einem Brief vom 16. Juni 1979 verweist Heinz zunächst auf die Dankesschuld, welche die Fraternität Jacques Maritain gegenüber habe, denn er,

¹ DF 1979, 1980, 1981.

² CJM 3 (1981) 39 – 40. Diese *Association* existiert bis 1990.

³ Postkarte, 10. 4. 1979.

⁴ FRATERNITÉ GÉNÉRALE, Brief an H. BAERISWYL, Administrateur-délégué des Verlages, unterzeichnet von Prior Michel SAINTE BEUVE, London am 14. 5. 1979 im AKH.

⁵ Die Frage geht aus dem Antwortbrief von Heinz Schmitz an den Prior Michel Sainte Beuve vom 16. 6. 1979 hervor. Der Brief des Priors ist nicht erhalten.

⁶ Schon in der Gründungszeit der Fraternität in El Abiodh gab es das Problem, wieweit Studien für die Brüder notwendig seien und ob ein Bruder mit einer intellektuellen Arbeit in der Fraternität, vor allem wenn er seine Arbeiten veröffentlicht, am richtigen Platz sei. Für Frère André und für Jacques Maritain sind Ausnahmen gemacht worden. Vgl. *Histoire des origines de la Fraternité VIII.* (1982) 18 mit Anm. 36. Was Heinz Schmitz betrifft, so handelte er im Einverständnis mit dem jeweiligen Prior.

Jacques, sei nicht nur als Ordensmitglied gestorben, sondern habe die Fraternität von Anfang an spirituell und intellektuell begleitet¹:

„Das allein wäre mir nicht genug. Die Ursachen, um derentwillen ich diese Aufgabe auf mich nehme, liegen in der Qualität, welche dem Werk, das zu edieren ist, innewohnt. [...] Wenn ich von der ihm eigenen Qualität und Vorzüglichkeit spreche, denke ich zuerst einmal an die Reichhaltigkeit der Wahrheit, welche in dieser Arbeit steckt, die Jacques und Raïssa vollbracht haben, aber mehr noch an die Natur der Wahrheit, der beide so bewundernswert gedient haben, der christlichen Weisheit in ihrer Integralität und in ihren vielgestaltigen Anliegen.

Von daher wird ersichtlich, wie dieses Werk und der Anruf, den Gott in und durch die Fraternität vernehmbar macht, einander ergänzen und eng zusammenhängen. Die *Kontemplation auf den Wegen*² ist nur ein eitles Wort, wenn sie nicht imstande ist, ein wenig (mit voller, umfassender und integrierender menschlicher Hochachtung) von den Nöten und Wünschen der Menschen zu verstehen und wenn sie nicht das Herz darauf einstimmt, in göttlicher Liebe die Kümernisse zu tragen, inmitten derer die Menschheit ihr zeitliches und geistliches Heil sucht.

Dieser ergänzende Aspekt, den ich angesprochen habe, und in dem sich in Wirklichkeit die doppelte Anforderung einer einzigen und selben Bewegung der Liebe auftut (der Eintritt von Jacques in die Fraternität ist wie ein sichtbares Zeichen dafür), lässt erahnen, so meine ich, was es heißt, sich an eine solche Arbeit zu machen: Es bedeutet, (auf ganz materielle Weise, also demütig und verborgen) – über die Fraternität hinaus (die nichts ist, wenn sie nicht zu Größerem beauftragt ist als zu sich selbst) – dem überaus großen Volk zu dienen, welches den Namen Menschheit hat, und welchem Gott sein Licht und seine Erlöserliebe anbietet, damit es hoffen und das Leben³ haben kann.“⁴

Michel Sainte Beuve antwortet, dass er seinen Brief mit großem Respekt aufgenommen habe. Das sage er nicht, um ihm zu gefallen:

"Ich respektiere zutiefst diese Zielsetzung Deines Lebens, welche zudem von einer Aufeinanderfolge von Umständen diktiert wurde, die in der Vorsehung Gottes lagen. [...] Wenn Du von einander ergänzenden Aspekten sprichst und von einer engen Verbindung zwischen dem Werk von Jacques und dem Anruf, welchen Gott in der Fraternität und durch die Fraternität ergehen lässt, dann sagst Du da etwas, meine ich, was so manche Ohren und Herzen anders verstehen und interpretieren können. Ja, es scheint mir, Jacques habe diese Kontemplation auf den Wegen auf wunderbare Weise leben und ausdrücken können, und dass es diese einzigartige Klarheit war, welche ihm diese Kraft und diesen Enthusiasmus gab, auf die Probleme der Zeit eine Antwort zu finden. Auf das kommt es doch zu allererst an, nicht? Dass Du Dich der Herausgabe des Gesamtwerkes von Jacques widmest, das ist gut und wünschenswert, dass der CIREP da ist, um diesen Reichtum an jene weiter zu geben, die ihn haben möchten, das ist gut so. Es werden vielleicht auch Brüder dabei sein, aber es wird auch solche geben, welche diesen Reichtum nicht sehen oder nur den einen oder andern Aspekt darin entdecken. Das ist wohl offensichtlich, und dennoch denke ich nicht daran, deswegen die Tiefe der Berufung eines Kleinen Bruders infrage zu stellen. Genau da liegt die Schwierigkeit: Es ist für mich nicht möglich, das Werk von Jacques mit dem Anruf Gottes im Herzen eines Bruders zu koppeln. Sicherlich, da ist etwas, was sich sehr nahe kommt, was die einen anspricht, die andern weniger. Du wirst mir sagen, sobald man die Wahrheit berührt, begegnet man dem Universalen. Ja, es

¹ "Jacques Maritain selbst hätte dies so niemals formuliert" sagt NURDIN, Michel: AusMN. 12. 1. 2010.

² Ein Wort von Raïssa Maritain. S. ŒC XIV. Liturgie et contemplation, 138. S. a. die Seiten 123, 282.

³ Das französische Wort ist groß geschrieben – „la Vie“ – und weist deshalb auf Jesus Christus hin.

⁴ Brief von SCHMITZ, Heinz an Michel SAINTE BEUVE (16. 6. 1979) Original im APFJB. Vgl. CJM 6 (1983) 19f. Eigene Übers.

stimmt, aber die Annäherungen können verschieden sein. Schlussendlich ist nur das Evangelium allein ein absoluter Bezugspunkt. Ich möchte nicht, dass Du meine Anmerkungen als eine Kritik an dem siehst, was Du machst: Das ist es ganz und gar nicht. Ich befinde mich in einer schwierigen Situation und ich möchte viel mit Dir sprechen, etwas mehr Klarheit über alles das gewinnen. [...]"¹

Ob dieses persönliche Gespräch je stattgefunden hat, ist nicht mehr zu klären. Sicher ist, dass Frère Heinz Anfang 1980 in das Generalsekretariat nach London reist, das nach dem Kapitel von Rom nach London verlegt worden war. Es kommt zu einem gemeinsamen Gespräch mit dem Prior und seinem Consilium. "Es war eine Zeit eines guten Austauschs, aber ich erinnere mich nicht mehr genau, um was es dabei ging" schreibt Pierre Avril.²

Frère Heinz hätte in seiner Antwort wohl etwa so argumentiert: *Eine* Sache ist es, ob eine jede Philosophie mit dem Evangelium vereinbar ist oder nicht. *Nein* würde er sagen.³ Und eine *andere* Sache ist es, ob ein Bruder persönlich mit der intellektuellen Sichtweise einer Philosophie klarkommt oder nicht: Im Gespräch würde eine Lösung mit dem Bruder zu finden sein.

7. 2. Das Unbedeutendste hat einen Namen

Zwischen April und November 1979 ist kein Briefverkehr von Heinz Schmitz mit seiner Mutter erhalten. In einem Brief vom 22. November aus Messery erinnert er sie an ihren Besuch bei ihm in Messery mit Alfred, einem seiner Brüder. Er schickt ihr Fotos, die er bei ihren gemeinsamen Ausflügen in die Berge gemacht hat. Der Vertrag für die Veröffentlichung des Gesamtwerkes von J. und R. Maritain sei im Sommer nicht zum Abschluss gekommen, wie er es erhofft hatte. Aber nun sei es bald soweit. Am 21. 12. erörtert er in einem Brief an Henry Bars das erste Mal den Plan zur Gründung der *Cahiers Jacques Maritain*.⁴ Zwischendurch unternimmt er „eine persönliche Arbeit“ wie er es nennt. „Mal sehen, ob ein Fachblatt sie veröffentlichen wird.“⁵ Er erwartet, dass es Einwände geben werde. René Mougel, der ihn kurz zuvor in Kolbsheim besucht hatte, erinnert sich:

„Obwohl er [Heinz] ja seine ganze Kraft pflichtbewusst für die Vorbereitung der Herausgabe des Gesamtwerkes von Jacques und Raïssa Maritain verbrauchte, zögerte er nicht, sich ohne jede Zurückhaltung für ein, zwei Monate zu unterbrechen, um ein metaphysisches Problem zu lösen, oder genauer, um einem metaphysischen Geheimnis näher auf die Spur zu kommen. Einem solchen vom Zeitpunkt her ungünstigem Stillhalten verdanken wir den wunderbaren Artikel über das Transzendental [= transcendental]⁶ Aliquid. ‚Ich muss etwas über die Konsistenz des Geschaffenen schreiben‘ sagte er später zu mir.“⁷

¹ Brief von SAINTE BEUVE, Michel an Heinz SCHMITZ. 30. 8. 1979. Eigene Übers. DOSSIER HEINZ im APFJB.

² AVRIL, Pierre: Brief an den Verf. 10. 2. 2010.

³ S. Seite 101ff.: Zur Krise des Glaubens und der Vernunft.

⁴ Brief an BARS, Henry 21. 12. 1979.

⁵ Brief, 22. 11. 1979.

⁶ H. R. Schmitz wie auch schon J. Maritain schreibt *transcendental* statt *transcendental* und bezeichnet damit das *transzendante Sein*, welches in einem analogen Konzept (zu *analog* siehe S. 114 die Fußnote 8) das *Wesen* von innen her auf vielfältige Weise gestaltet. Bei I. Kant bedeutet *transzendental*, dass das erste Objekt der Erkenntnis die Beziehung des erkennenden Subjekts zu seinem Akt der Erkenntnis ist. Während dieser Bedeutungsunterschied bisher in den deutschen Übersetzungen dieses Begriffes nicht angemerkt wurde – weder in den *Stufen des Wissens* von Maritain noch in der These *Freiheit in der Umarmung des ewig Liebenden* von Benedikt Ritzler (s. daselbst die Seiten 77, 83, 143, 149) –, wird er in der vorliegenden These berücksichtigt, indem *transcendental* mit *transzendental* und *transcendental* mit *transzendental* übersetzt wird.

⁷ Souvenir von MOUGEL, René in: CJM 6 (1983) 46. Eigene Übers.

Frère Heinz sollte mit seinem Zweifel recht behalten, denn Père Marie-Vincent Leroy OP, der redaktionelle Leiter der Revue Thomiste in Toulouse, lehnt im Juni 1980 den Artikel ab, ohne dies zu begründen, aber mit der Einladung, alles mündlich besprechen.¹ Père Michel-Marie Labourdette OP dagegen favorisiert in einer ersten Einschätzung des Artikels die Publikation desselben.² Frère Heinz insistiert und möchte erfahren, wo das Problem liegt.³ In seiner nun doch schriftlich verfassten Antwort kritisiert Leroy im Namen der Redaktion⁴, also auch mit dem Einverständnis von Labourdette, einige Passagen, in denen Schmitz – wohl im Anklang an eine unveröffentlichte, länger zurückliegende Vorlesung von Labourdette – auf die Problematik von *Sein* und *Nichts* eingeht.⁵ Heinz Schmitz bedankt sich bei P. Leroy, dass er ihm offen seine Argumente dargelegt hat. Diese seien schwerwiegend, aber er sei erleichtert sie zu kennen und hoffe, in absehbarer Zeit mit ihm darüber zu sprechen.⁶ Mittlerweile ist Frère Heinz von seiner Reise im Herbst 1980 nach den U.S.A. und nach Venezuela (s. auf der folgenden Seite 78f.) wieder zurückgekehrt und setzt die Vorbereitungen zur Gründung der *Cahiers Jacques Maritain*⁷ fort, die er, wie erwähnt, schon im Vorjahr ansatzweise in die Wege geleitet hatte. Der Beschluss zur Gründung war schon im Dezember 1979 bei einem Besuch bei Henry Bars in Plouha in der Bretagne gefasst worden.⁸ Die Suche nach einem Chefredakteur ist ohne Erfolg, sodass Heinz Schmitz diese Rolle zunächst selbst übernimmt. P. Leroy weiß das auch.⁹ Die Ablehnung des Artikels durch P. Leroy ist also keineswegs ein Grund dafür, eine eigene Revue, die CJM, zu gründen, auch wenn dieser Eindruck entstehen kann, da der abgelehnte Artikel *Un transcendantal méconnu* schon im Jahr 1981 in der Nummer 2 der CJM erscheint.¹⁰ Henry Bars schreibt, dass er selbst es gewesen sei, der diese Arbeit für die CJM reklamiert und sie gleichsam ihrem Autor entrissen habe.¹¹

Frère Heinz kündigt seiner Mutter Reisen nach Kolbsheim, Toulouse und Paris an.¹² Zu Weihnachten 1979 schreibt er ihr eine Ansichtskarte aus Colmar mit dem Bild *Maria im*

¹ Fotokopie eines Briefes ohne Unterschrift von LEROY, M. V. an Frère HEINZ, 21. Juni 1980. ARThom.

² LABOURDETTE, Michel-Marie über: SCHMITZ, Heinz. De l'unité de l'étant et de son unicité. 20. April 1980. Dies war der Titel der Arbeit in ihrer ersten Version. S. a. CJM 63 (2011) 18: Brief von Henry Bars à Frère Heinz du 28 juillet 1980.

³ Brief von SCHMITZ, Heinz an M.V. LEROY, 5. Juli 1980. ARThom.

⁴ Brief von LEROY, M.V. an Heinz SCHMITZ, 15. Juli 1980. AKH. M. Sylvain GUÉNA hat diesen Brief, den Heinz Schmitz an Henry Bars weitergeleitet hatte, aus dem Nachlass von Henry Bars zur Verfügung gestellt.

⁵ Dazu sei Folgendes angemerkt: Bevor M. M. Labourdette sich auf die Moraltheologie spezialisierte, war er ein exzellenter Metaphysiker und als solcher der Lehrer von M. V. Leroy. In einem im AKH aufliegendem *Fragment eines Kurses über die Metaphysik* (o. J.) entsteht der Eindruck, als ob Labourdette darin *Sein* und *Nichts* als zwei sich gegenüberstehende Realitäten darstellt. In Wirklichkeit spricht er von einem *être de raison* (esse rationalis), also von etwas, das nur in unserem Denken existiert. (S. 91 – 92). Dies habe seinerzeit – laut AusMN – auch zu einer Auseinandersetzung zwischen Labourdette und Leroy geführt. Leroy meint nun, in der Arbeit von Heinz Schmitz ähnliche Gedanken wieder zu finden. Tatsächlich bestätigt René Mougel, der die erste Version der Arbeit eingesehen hatte, dass darin dieses Problem erörtert wurde und dass es aber in der zweiten Version, die veröffentlicht wurde, nicht mehr aufscheint. H. R. Schmitz hat demzufolge nach der Kritik von M. V. Leroy seinen Text noch einmal überarbeitet.

⁶ Postkarte von SCHMITZ, Heinz an M.V. Leroy, 18. August 1980. ARThom.

⁷ *Cahiers* [= Hefte] ist ein Name für eine Zeitschrift. In CJM 1 (1980) 3 wird beschrieben, warum diese Zeitschrift gegründet wurde: „[...] um all denen, welche sein [Maritains] Denken und seine Person interessiert, die Möglichkeit zu geben, sich zu äußern, sich anzunähern und in einem gewissen Sinn sich zu begegnen.“

⁸ CJM 6 (1983) 6. Ab der Nummer 4-5 vom November 1982 erscheint Heinz R. Schmitz als Gründer der CJM auf. Die Leitung und die Redaktion liegen bei Henry Bars und René Mougel. Ab CJM 14 vom Dezember 1986 werden als Gründer Heinz und Henry Bars vermerkt, Leitung und Redaktion liegen nun bei René Mougel, die administrative Arbeit bei Dominique Mougel.

⁹ Brief von LEROY, M.V. an Heinz SCHMITZ, 21. 6. 1980. ARThom

¹⁰ *Un transcendantal méconnu*, in: CJM 2 (April 1981) – die Drucklegung erfolgt jedoch erst am 18. Mai 1981.

¹¹ CJM 2 (1981), 6f. S. a. Brief von BARS, Henry an Heinz SCHMITZ, 25. Juni 1980 und 15. Juli 1980.

¹² Brief, 22. 11. 1979.

Rosenhaag von Martin Schongauer. Die Reise nach Paris wird ihn vom 13. – 15. Februar zu Michael Grunelius¹, dem Sohn von Antoinette Grunelius, führen. Auch ein Gespräch mit dem Vertreter eines Verlages ist vorgesehen.² Im Gespräch mit Michael Grunelius möchte er noch einige Punkte über einen Text klären, den Heinz über den "Ursprung und die Berufung des *Cercle Jacques et Raïssa Maritain*"³ verfasst hat.

7. 3. Wichtige Reisen und Verhandlungen

Hier sei an die schon erwähnte Reise von Heinz Schmitz am Anfang des Jahres 1980 in das Generalsekretariat nach London erinnert, wo es eine gute Aussprache gegeben hat. Pierre Avril, zu dieser Zeit einer der Assistenten des Priors, schreibt, dass Heinz „zu einer kostbaren Hilfe für die Generalfraternität“⁴ wurde, insbesondere als Frère Jean-Yves Malinge seinen Rücktritt als Studienleiter von Toulouse ankündigte.⁵ Die Hilfe, die Heinz leisten konnte, war somit allgemeiner Art und bestand nicht in einer direkten persönlichen Intervention.⁶ Sein Rat war auch im Jahr darauf gefragt, als die Brüder konkret planen, die Studienfraternität in Toulouse zu schließen. Heinz Schmitz wird zu einem Treffen am 9. und 10. Mai 1981 eingeladen, bei dem die Verlegung des Studiums nach Fribourg in der Schweiz beschlossen wird. Der CIREP aber verbleibt weiterhin in Toulouse.⁷

Aus dem Jahr 1980 existieren noch drei Briefe an seine Mutter. Öfters verweist Frère Heinz auf ein Telefonat, das er mit ihr geführt hat. Zweimal reist er in diesem Jahr 1980 in die U.S.A. und nach Lateinamerika, einmal im Frühling und einmal im Herbst. Es sind nicht Reisen im Namen der Fraternität, sondern Reisen, die mit Jacques Maritain und seinem Freundeskreis in Verbindung stehen. Die *erste* Reise geht in Begleitung von Frau Grunelius noch einmal nach South Bend in Indiana in die *University of Notre Dame*. Die *American Maritain Association*⁸ hat ihn dorthin zu einem zweitägigen Seminar vom 9. zum 10. Mai mit dem Thema *The Degrees of Knowledge* eingeladen. Es finden sieben Vorträge mit anschließenden Diskussionen statt. Am Abend des ersten Tages hält er einen Vortrag über das Thema *On mystical experience*.⁹ Wie Heinz diese Tage erlebt hat, konnte nicht eruiert werden, da Belege fehlen. Am Freitag, dem 16. Mai, schreibt er seiner Mutter aus Lexington in Kentucky, er habe ungefähr die Hälfte seiner Amerikareise hinter sich. Dann zählt er die schon zurückgelegten Stationen auf: New York, St. Louis, South Bend, Chicago. „Und morgen früh geht es nach Caracas“¹⁰, ohne Frau Grunelius, die in Lexington oder vielleicht auch in New York bleibt, das geht aus dem Brief nicht hervor. Zu Pfingsten, das in diesem Jahr auf den 25. Mai fällt, werde er wieder in Frankreich sein. Auch von der nun folgenden Reise nach Venezuela gibt es keine schriftlichen Aufzeichnungen. Er hat so viel gesehen, schreibt er im Brief vom 16. Mai an seine Mutter, dass er gar nicht wüsste, wo er mit dem Erzählen anfangen soll.¹¹

¹ Vgl. Brief von SCHMITZ, Heinz an M. GRUNELIUS, 28. 1. 1980, in: AKH.

² Vgl. Brief von SCHMITZ, Heinz an M.-V. Leroy vom 11. 1. 1981, in: ARThom.

³ Vgl. Dokumente über den *Cercle Jacques et Raïssa Maritain*, im AKH.

⁴ AVRIL, Pierre: Brief an den Verf. 10. 2. 2010. Eigene Übers.

⁵ NURDIN, Michel. Brief an den Verf. 6. 8. 2010. Frère Jean-Yves Malinge tritt aus der Fraternität im März 1981 aus.

⁶ Vgl. NURDIN, Michel. Brief an den Verf. 6. 8. 2010.

⁷ LETTRE FRATERNITÉ GÉNÉRALE 11, 1981, London, 2 und 4, im APFJB.

⁸ Die *American Maritain Association* wurde im Mai 1977 in der *Niagara University* gegründet. Der erste Präsident war Donald A. Gallagher.

⁹ Das Programm des Seminars und der englische Text des Vortrags, im: AKH.

¹⁰ Brief, 16. 5. 1980

¹¹ Brief, 16. 5. 1980.

Die *zweite* große Reise im Herbst dieses Jahres ist nur durch zwei Briefe bezeugt: Einer geht an Marlene, Hans, Barbara, Gregor und Markus Orths. Darin schreibt Heinz Schmitz: "Es war für mich eine große Freude mit Euch beisammen zu sein. Nun fahre ich morgen wieder los über Paris nach Chicago ... und so fort."¹ Und zwei Tage später geht ein anderer an den Verf. dieser These: „Ich bin hier am Flughafen zwischen zwei Flugzeugen bereit für den Abflug in die U.S.A. und nach Lateinamerika.“² Wiederum findet in der Universität Notre Dame in South Bend/Indiana ein Symposium über das Thema *Governability of Democracy* statt, gesponsert vom *Jacques Maritain Center*³ in Indiana und dem *Institut International Jacques Maritain*⁴ in Rom. Heinz Schmitz ist unter den Teilnehmern aufgezählt, einen Vortrag hatte er nicht zu halten. Von der weiteren Reise gibt es keinen Bericht.

Im Sommer, der zwischen diesen Reisen liegt, hält sich Frère Heinz in Kolbsheim auf. Aus dieser Zeit stammen drei Briefe an das Ehepaar Brazzola. Im *ersten* Brief⁵ geht es um den Text über die mystische Weisheit – *Sur la sagesse mystique* –, welchen er ihnen zur Ansicht geschickt hatte. Im *zweiten*⁶ schreibt er, dass ihn Maurice Maurin besucht habe, der seit der Schließung der Fraternität in Annemasse in der *Fraternité d'accueil* in Paris lebt. Es gehe ihm, Maurice, gut, auch wenn seine Arbeit schwer sei. Vom 8. August gibt es einen Brief aus Kolbsheim an seine Mutter. Darin beschreibt er, wie er begonnen hat, „mit einem Ehepaar, welches in Toulouse bei uns unterrichtet hat“ – gemeint sind Dominique und René Mougel – „die gesamten Manuskripte von Jacques und Raïssa Maritain zu ordnen und sorgfältig zu klassifizieren. Die Arbeit geht gut voran aber es wird Jahre dauern bis alles in Ordnung ist.“⁷ Er erzählt ihr von Maurice Maurin, der von Paris aus enge Kontakte zu den Kleinen Brüdern Jesu in Polen knüpft. Sodann erwähnt er einen Vortrag, den er in Genf zu halten und eine Studienwoche, die er für Anfang September in Kolbsheim vorzubereiten hat. Noch immer sei keine Entscheidung über die Herausgabe des Gesamtwerkes von J. und R. Maritain gefallen. Nach einer Reise nach Toulouse kündigt er seinen Besuch in Viersen für Ende September an. Er beschließt den Brief an seine Mutter, indem er ihr seine Verbundenheit im Denken und im Gebet ausdrückt.⁸ Der *dritte* Brief⁹ an das Ehepaar Brazzola erwähnt ebenfalls diesen Vortrag in Genf, ohne jedoch das Thema anzugeben. Noch vor seiner zweiten Reise nach Amerika in diesem Jahr, am 10. Oktober 1980, schreibt er in einem Brief an den Präsidenten des *Institut International Jacques Maritain*, dass alle Hindernisse zur Veröffentlichung des Gesamtwerkes der Maritains endgültig aus dem Weg geräumt sind. "Meine Freude ist umso größer als

¹ SCHMITZ, H. R. an die Familie ORTHS, 10. 10. 1980.

² SCHMITZ, H. R. an HARTL, Herbert vom 12. 10. 1980 mit dem Poststempel des Flughafens Charles de Gaulle.

³ NOTRE DAME UNIVERSITY, Indiana, beschließt am 24. September 1958 die Gründung des *Maritain Center*. Dr. Joseph W. Evans ist der erste Direktor. Seit 1948 hatte Maritain an dieser Universität regelmäßig Vorlesungen gehalten, s. im AKH. Vgl. JOURNET-MARITAIN. Correspondance V. 691f. In den Jahren 1974 und 1975 kommt es zu einem regen Briefverkehr zwischen Mr. Evans, Prof. Papini, dem Sekretär des *Institut International Jacques Maritain* und Heinz Schmitz, s. im AKH.

⁴ Das *Institut International Jacques Maritain* wurde 1974 in Gallarate bei Mailand gegründet. Heinz Schmitz wird zweiter Generalsekretär. In den folgenden Jahren kommt es jedoch zu Missstimmungen zwischen diesem Institut und dem *Cercle d'Études Jacques et Raïssa Maritain*, dessen erster Sekretär Heinz Schmitz ist. Als solcher kritisiert er die zunehmende Politisierung und den Mangel am Geist der Armut nach dem Evangelium (Brief, 12. 12. 1978 an Olivier Lacombe, den Ehrenpräsidenten). Der Graben wird tiefer, sodass Heinz am 27. Februar 1979 als zweiter Generalsekretär des Institutes zurücktritt. Schlussendlich teilen am 4. September 1980 alle vier Mitglieder des Cercle d'Études (Heinz Schmitz, A. Grunelius, J. Leroy und F. Moreno) in einem Brief an den Präsidenten Ramón SUGRANYÉS DE FRANCH ihren Austritt mit, s. im AKH.

⁵ Brief von SCHMITZ, HEINZ an Georges und Christiane BRAZZOLA 25. Juli 1980.

⁶ Brief an BRAZZOLA, 3. 8. 1980.

⁷ Brief, 8. 8. 1980.

⁸ Brief an Mutter, 8. 8. 1980

⁹ Brief BRAZZOLA, 14. 8. 1980.

ich schon begonnen hatte am Erfolg der Herausgabe zu zweifeln."¹ Vorausschauend sei erwähnt, dass nach seinem Tod der Verlag die Drucklegung sofort einstellen wird, dass aber der Prior Michel Sainte Beuve und sein Consilium nicht aufgibt. Sie ersuchen Michel Nurdin, die begonnene Arbeit fortzusetzen; nach dessen Zusage steigt der Verlag wieder in den Vertrag ein.²

Zu Weihnachten 1980 schickt Frère Heinz an seine Mutter einen kurzen Weihnachtsbrief aus Paris mit einer Darstellung der Schwarzen Madonna von Czenstochau. Darin ist die Rede von einer Decke, die Maurice aus Polen mitgebracht hat und die er ihr mit der Post schickt. Und dann seine Weihnachtswünsche: „Ein gnadenreiches Weihnachtsfest für Dich und die ganze Familie von Heinz.“³ Darunter befindet sich noch die Unterschrift von Maurice Maurin. Es sind seine letzten schriftlich verfassten Weihnachtswünsche.

7. 4. Letzte Begegnungen

Anfang April 1981 sind einige Mitglieder der Familie und Eliane Boano mit Frère Heinz beim Schifahren im Schweizer Jura. Das bezeugen Fotos im Familienalbum und ein Brief von Eliane Boano an Frau Schmitz.⁴ Bald danach gibt es in der Familie seines Bruders Peter ein freudiges Ereignis: Dessen Frau Ursula bringt am 15. April einen Buben, Peter, zur Welt. Onkel Heinz wird gefragt, ob er sein Pate sein möchte. Er willigt ein, doch durch die späteren Ereignisse kommt es nicht mehr dazu. Es ist Barbara, die ihren Onkel als Patin vertritt, wie sie es selbst beschreibt.⁵ Maurice Maurin wird die geistige Patenschaft übernehmen.⁶ Mehrere Besucher wie zum Beispiel die Geschwister Marlene und Alfred kündigen sich im Chalet in Messery an, das ihnen Frère Heinz während seiner Reisen im Einvernehmen mit Frau Eliane⁷ zur Verfügung stellt.⁸

Wie schon erwähnt wird der Artikel über das Transzendental Aliquid in der zweiten Nummer der *Cahiers Jacques Maritain* veröffentlicht. In *Nova et Vetera* erscheinen zwei weitere Artikel, in denen Heinz sich mit Problemen der politischen Philosophie befasst. Thematisch gibt es da einen Zusammenhang mit seinen Lateinamerikareisen. Das 1971 erschienene Buch *Teología de la liberación* von Gustavo Gutierrez gab einer theologischen Richtung den Namen und drängte somit den Einfluss der politischen Philosophie Jacques Maritains in Ländern wie Chile, Argentinien oder Uruguay zurück.

In diesem Sommer 1981 entstand in Zusammenarbeit mit Georges Brazzola das Projekt, eine *collection d'essais* herauszugeben. Drei Bände waren schon dafür vorbereitet, davon zwei Arbeiten von H. R. Schmitz mit den Titeln *La question de l'être chez Heidegger* und *Dialectique et Révolution*.⁹ Dazu ist es aber nicht mehr gekommen.

Im selben Sommer animiert Heinz Schmitz mehrere philosophische und theologische Tagungen in Kolbsheim, „an denen Jugendliche aus mehreren Ländern teilnahmen“, wie Maurice Maurin im schon zitierten Daire vom 4. November 1981 schreibt.¹⁰ Seiner Mutter berichtet Frère Heinz, dass Anfang September in Kolbsheim ein Studientreffen mit 21 Teilnehmern

¹ Brief an SUGRANYÉS DE FRANCH, Ramon vom 10. Oktober 1980 im AKH.

² DF 403 (1981) 19. Bestätigt durch: AusMN. 12. 1. 2010.

³ Postkarte, 16. 12. 1980.

⁴ Brief von Eliane BOANO an Mutter, 25. 3. 1982, zwei Monate nach dem Tod von Heinz Schmitz.

⁵ S. Seite 83.

⁶ SCHMITZ, Peter/HÜSER, Barbara: Mündliche Auskunft, 6. 12. 2009

⁷ Brief an Mutter, 1. Mai 1981.

⁸ SCHMITZ/HÜSER: Mündliche Auskunft, 6. 12. 2009.

⁹ Im AKH (Kopie im AKBJW).

¹⁰ DF 400 (1981) 139f. Vgl. CJM 6 (1983) 22ff.

sein wird.¹ Darunter befindet sich auch Mária Dabóczy aus Budapest, der es, wie schon vermerkt, erstmals gelungen war, ein Ausreisevisum aus ihrem Heimatland Ungarn zu erhalten.² In diesem seinem letzten Brief an die Mutter berichtet er auch über seine Arbeit an der Herausgabe des ersten Bandes des Gesamtwerkes von Maritain – es wird Band V der insgesamt 17 Bände sein. Im Oktober hofft er, nach Viersen kommen zu können. "Ich freue mich schon Dich bald wiederzusehen und auch mal den kleinen Peter auf die Arme nehmen zu können."³ In einem Brief berichtet Maurice Maurin, dass er Heinz im Sommer 1981 mehrmals von Paris aus in seinem Chalet in Messery besuchte. „Ich habe ihn mitten in der Arbeit beim ersten Band der Gesamtwerke angetroffen, der für die Herausgabe bereit war. Einer der Herausgeber hatte einen ganzen Tag mit Heinz verbracht, um die Einzelheiten des Druckes zu fixieren.“⁴ In einem unleserlich datierten Brief von Frère Heinz aus Kolbsheim an die Familie Brazzola ist von einem Besuch in Paris die Rede⁵, ein anderer Brief an sie⁶ spricht schon von den Druckvorbereitungen für den Band des Gesamtwerkes von Maritain, der als Erster erscheinen soll. Am 28. und 29. September 1981 gibt es ein Treffen zwischen Frère Heinz und Henry Bars in Plouha, um die redaktionelle Gestaltung der Nummer 3 der CJM zu besprechen. Henry Bars schreibt später: "Er wirkte müde, jedoch nichts ließ erahnen, dass er einige Tage später schwer krank sein würde."⁷ In den ersten Tagen im Oktober befindet sich Maurice Maurin auf einer Reise nach Polen und Ungarn. Bei seiner Rückkehr ruft er seinen Freund Heinz an, der aber den Hörer nicht abhebt. Von Madame Boano erfährt er, was vorgefallen war.

7. 5. Eine gekreuzigte Weisheit⁸

In der Nacht vom 9. auf den 10. Oktober 1981 befindet sich Frère Heinz im Chalet in Messery. Es geht es ihm schlecht, er kann aber noch selbst Hilfe anfordern. Die Sanitäter bringen ihn ins Krankenhaus von Annemasse. Frère Alain Raillard hält sich zu der Zeit gerade in Annemasse auf und wird von Madame Boano verständigt. Sofort macht er sich zum 19 km entfernten Dorf St. Jeoire en Faucigny auf und benachrichtigt den Prior Michel Sainte Beuve, der dort in einer Einsiedelei der Brüder zur Einkehr weilt.⁹ Er ist der erste Bruder am Bett von Frère Heinz. Am 29. November schreibt er in einem Rundbrief an die Kleinen Brüder Jesu:

„Ihr werdet schon wissen, dass Heinz eine Notoperation wegen eines Darmverschlusses hatte, dass er zwei Wochen später nochmals operiert und dann dringend in ein Krankenhaus in Lyon transferiert wurde, wo er nun schon fast einen Monat lang zwischen Leben und Tod schwebt. Ich war während zweier Wochen bei ihm und nun befindet sich Maurice Maurin bei ihm. Heinz ist bei Bewusstsein, auch wenn er enorm leidet. Er ist an komplizierte technische Apparate mit Pumpen und Sonden angehängt, die ihn am Leben erhalten.“¹⁰

Maurice Maurin beschreibt in einem Brief Details, die nicht in seinen offiziellen Diaries von 1981 und 1982 stehen: In Annemasse wird Frère Heinz von einem Chirurgen operiert, der nur

¹ Brief, 29. August 1981. Vgl. Brief an BARS, Henry vom 28. August 1981 mit dem genauen Datum.

² Mündliche Mitteilung von DABÓCZI, Mária an den Verf., 24. 10. 2010.

³ Brief, 29. August 1981.

⁴ MAURIN, Maurice: Brief an den Verf. 2. 1. 2008.

⁵ Brief an BRAZZOLA Sommer 1981

⁶ Brief an BRAZZOLA 6. 7. 1981. Christiane Brazzola stirbt Anfang des Jahres 1985, Georges Brazzola im Sommer 1996. S. Nachruf in CJM 33 (1996) 3f.

⁷ CJM 3 (1981) 5.

⁸ Vgl. BRAZZOLA, Georges: Une sagesse crucifiée. À la mémoire de Heinz R. Schmitz, in: NV 2 (1982) 81 – 84. Der Ausdruck *sagesse crucifiée* findet sich in: GEC IV. Degrés du savoir, Kap VI.: Expérience mystique et philosophie, 775.

⁹ AusAR, 13. 1. 2010

¹⁰ LETTRE FRATERNITÉ GÉNÉRALE 13, London, 1981, 1f., im APFJB. Eigene Übers.

vorübergehend dort arbeitete. Jemand, der bei der Operation dabei war, erklärt später, es hätte viele Verwachsungen im Darm gegeben; der Chirurg hätte die Wunde nach der Operation ganz geschlossen statt einen Drain, eine Ableitung für Wundabsonderungen, zu legen. Maurice schreibt, dass Heinz schon tags darauf ungewöhnlich starke Schmerzen verspürte hätte. Der Chirurg verweigert jedoch eine zweite Operation. Erst nach zwei Wochen führt ein anderer Chirurg dann doch eine zweite Operation durch, es ist aber zu spät. Eine Sepsis hat den Darm ergriffen. Dieser muss zum Großteil entfernt werden, aber auch der Rest des Darms ist betroffen. Mit offenem Bauch wird Heinz mit dem Hubschrauber nach Lyon gebracht.¹ Frère Maurice wird in Lyon von den Kleinen Schwestern Jesu herzlich aufgenommen, deren Fraternität nahe dem Krankenhaus liegt, was es ihm ermöglicht, die Nachmittage bei seinem Mitbruder zu bleiben. Frère Heinz liegt auf der Intensivstation und kann wegen der Schläuche in der Luft- und Speiseröhre weder essen oder trinken noch sprechen oder seufzen. Auch zum Schreiben hat er keine Kraft mehr, er kommuniziert nur durch den Blickkontakt. Auf diese Weise gibt er Maurice zu verstehen, dass er das Sakrament der Krankensalbung empfangen möchte. Frère Maurice schreibt später über diese Tage:

„Oft halte ich ihn bei der Hand und kann nur beten. Manchmal schaut er mir in die Augen und so ermutigen wir uns gegenseitig. Es gibt Tage, die besonders beschwerlich sind, und das Kreuz wird ganz wirklich. Am Abend lege ich meinen Rosenkranz in seine Hand und bete mit leiser Stimme nahe an seinem Ohr. Es kommt dann vor, dass es ihm gelingt, langsam und mühevoll ein großes Kreuzzeichen zu machen, indem er den Rosenkranz durch das Gewirr von Schläuchen und Elektroden zieht, die seinen Körper durchfurchen.“²

Während dieser Zeit erhält Frère Heinz Besuch von seiner Mutter und von seinen Geschwistern Marlene, Alfred, Irmgard und Peter. Bruder Wolfgang Köhler aus Duisburg begleitet sie als Dolmetscher. Nach zwei Monaten im Krankenhaus in Lyon gelingt es den Ärzten nicht, die Infektion einzudämmen. Sie unternehmen einen letzten Versuch und lassen Frère Heinz per Hubschrauber am 22. Dezember in das dafür spezialisierte Krankenhaus Saint-Antoine in Paris bringen, wo er mehrere Stunden lang nochmals operiert wird. Maurice kann sich nun mit andern Brüdern wie René Page, Marc Hayet oder Ben Schoorlemmer am Krankenbett abwechseln.

„In den ersten Wochen seiner Krankheit hatte Heinz oft Angst, besonders wegen der Schläge, welche die Sepsis verursachte; aber auch, weil man ihm, wenn er allein war, fast immer die Hände am Bett fixierte, um zu verhindern, dass er sich die Verbände, die Kanülen oder die Infusionen entfernt. Langsam jedoch wurde er friedlicher und ergebener. Auf die Frage ‚Geht’s gut?‘ antwortete er durch ein Kopfnicken und ein Bewegen der Augen fast immer mit ‚Ja‘. Diese einfache Antwort zerriss einem das Herz, bedenkt man den Zustand, in dem er sich befand. Im letzten Monat, so schien es, war der Friede und die Hingabe vorherrschend. [...] Während der letzten Tage hat dieser Friede angedauert, selbst wenn ihn die Schmerzen und die Atemnot unruhig werden ließen.“³

Im Laufe des Monats Jänner 1982 kommt Frau Schmitz während zehn Tagen nach Paris. Marlene und Peter sind jeweils zu anderen Zeiten bei ihr. Peter zeigt seinem sterbenden Bruder ein Bild von dem neugeborenen Peter jun. Oft beten sie mit ihm zusammen den Rosenkranz. Ben

¹ MAURIN, Maurice, Brief an den Verf. 2. 1. 2008

² MAURIN, Maurice Brief vom 24. 11. 1981 in: DF 400 (1981) 139f. Vgl. CJM 6 (1983) 23. Eigene Übers.

³ FRÈRES DÉCÉDÉS. Brief Maurice MAURIN, Kolbsheim, 29. 1. 1982, im APFJB. Vgl. CJM 6 (1983) 26. Eigene Übers.

Schoorlemmer, ein Bruder, der Deutsch spricht, ist täglich im Spital und kann beim Übersetzen behilflich sein.¹

„Diese Mutter war für uns ein Beispiel des Glaubens, des Mutes und der Hingabe; es war sehr bewegend, Mutter und Sohn in einer gemeinsamen Zärtlichkeit und Prüfung vereint zu sehen. Sie war auch schon mehrere Male nach Lyon gekommen. Das letzte Mal war es zu seinem 45. Geburtstag gewesen; sie anblickend, ließ er den Tränen ihren Lauf und wollte ihr etwas sagen; ja, und dann hat er ihr mit großer Mühe Folgendes auf ein Schiefertäfelchen geschrieben: ‚Alles Liebe‘ und ‚Beteten‘.“²

Frère Maurice meint, er habe *Alles ist Liebe* gesagt. In Wirklichkeit ist es ein Wunsch, mit dem Frère Heinz immer seine Briefe abschloss. Aber: Wer kann es wissen? Vielleicht wollte er damit seiner Mutter doch mehr als ein einfaches Grußwort sagen.

Heinz Schmitz stirbt am Dienstag dem 26. Jänner 1982 um 7 Uhr morgens. Am Donnerstag, dem 28. Jänner, am Fest des hl. Thomas von Aquin, wird er im kleinen elsässischen Friedhof von Kolbsheim zur letzten Ruhe gebettet. Sein Grab befindet sich seitlich links hinter jenem von Raïssa und Jacques Maritain. Seine Mutter³, seine Geschwister und alle Nichten und Nefen waren gekommen, ebenso die Kleinen Brüder Jesu aus Duisburg und andere Brüder und Freunde. Bruder Michael Delobeau feiert die Eucharistie auf Deutsch. Der damals dreizehnjährige Neffe Markus erzählt, er habe die Stimmung nicht als traurig empfunden, nur sein älterer, leiblicher Bruder Gregor habe am Grab geweint.⁴ Dies sehen andere Familienmitglieder nicht so, auch Eliane Boano⁵ habe geweint, die Beerdigung sei ernst-traurig gewesen. Erst auf der Rückfahrt im Bus habe sich die Anspannung gelöst, sei es lockerer geworden.⁶

7. 6. Erinnerungen

H. R. Schmitz hinterließ in seinem Freundeskreis eine große Leere. Es folgen nun Erinnerungen von Verwandten, Freunden und Mitbrüdern, die mit ihm besonders verbunden waren.

Die Erinnerungen seiner Nichte Barbara Hüser, geb Orths und seines Neffen Markus Orths gehen bis in die Jahre 1979 – 1981 zurück, in denen sowohl seine Mutter als auch seine Geschwister mit ihren Kindern mehrmals zu Besuch im Chalet in Messery waren. Seine Nichte Barbara schreibt:

„Als Heinz starb [1982], war ich 18 Jahre alt. Meine Gedanken an ihn liegen also in der Kindheit und in den ersten Jahren meiner Jugendzeit. Wenn es hieß, Heinz kommt zu Besuch, dann war das jedes Mal ein ganz besonderes Ereignis und es lag Spannung in der Luft: Wann kommt er? Wen bringt er mit? Was gibt es Neues? Wie sieht er aus?“

¹ Schriftliche Mitteilung von Peter SCHMITZ an den Verf. 24. 6. 2010.

² Schriftliche Mitteilung von Peter Schmitz an den Verf. 29. 1. 1982. Vgl. CJM 6 (1983) 26. Eigene Übers. Dieses Geschehnis ereignet sich am 19. Dezember im Krankenhaus in Lyon.

³ AusSP, 6. 12. 2009. Frau SCHMITZ war gegen Ende ihres Lebens nach einem Schlaganfall und aufgrund von Altersdiabetes pflegebedürftig. Sie stirbt am 18. Jänner 1990 im Alter von 82 Jahren im Kreis der Familie. Ihr Enkel Markus schreibt: „Als Junge habe ich meiner Großmutter oft vorgelesen, weil ihre Augen sehr schlecht waren, habe sogar manchmal den Rosenkranz mit ihr gebetet. Sie saß immer auf demselben Stuhl am Tisch und glaubte mit Haut und Haar an das, was sie betete.“ S. in: ORTHS, Markus: Wer geht wo hinterm Sarg? Erzählungen. Frankfurt/Main 2001.

⁴ ORTHS, Markus: Gespräch mit dem Verf. am 31. 5. 2008.

⁵ BOANO, Eliane hat nach dem Tod von Heinz weiterhin Kontakt mit seiner Familie. In ihren Briefen an Barbara HÜSER erwähnt sie oft Heinz, "der da ist, aber in Gott" (Brief, 26. 3. 1983), "der über alles wacht. Er hat wirklich eine große Macht im Himmel" (Brief, 26. 6. 1983). Sie stirbt am 16. Juli 1995 bei einem Verkehrsunfall.

⁶ Schriftliche Mitteilung an den Verf. von Marlene und Hans ORTHS und von Peter SCHMITZ, 24. 6. 2010.

Einmal angekommen nahmen meine Brüder, meine Cousine, Cousins und ich ihn ganz in Beschlag. Wir spielten ‚Geister‘ draußen im Dunkeln, ließen Drachen steigen auf dem Feld vor unserem Haus, spielten Fangen und Verstecken. Später, als ich älter war, hörte ich ihm begeistert zu, wenn er von seinen Reisen erzählte, z. B. innerhalb von Frankreich oder auch von Südamerika.

Aber trotz seines ‚weltenbummlerischen‘ Lebens spürte ich: er ist sehr heimatverbunden; denn war er hier bei uns, so war er mit ‚Haut und Haar‘ da, d. h. er war dann ein Familienmensch durch und durch. Das fand ich toll, diese Authentizität.

Er war ein fröhlicher Mensch; wir haben viel gelacht, daran erinnere ich mich gut.

Seine Frömmigkeit und sein In-Sich-Gekehrtsein habe ich von den hl. Messen in der kleinen französischen Dorfkirche am Genfer See ebenfalls noch gut in Erinnerung.

Von ihm habe ich bei einem Urlaub mit meiner Oma am Genfer See viele ‚Kochkünste‘ gelernt; Heinz war ein begeisterter und guter Koch, was in Frankreich wohl zum Leben dazugehört.

Ganz besonders stolz war ich darauf, dass ich mit Heinz zusammen die Patenschaft für meinen Cousin Peter Schmitz jun. übernehmen sollte, der im April 1981 geboren wurde.[...] Mit Heinz verbindet mich in diesem Zusammenhang bis heute die geistige Patenschaft für Peter.

Über Heinz‘ Werke und seine philosophischen Gedanken hat er mit uns sehr wenig gesprochen. Vielleicht auch deswegen, weil wir keine Philosophen sind und die gemeinsame Ebene für philosophische und theologische Gespräche und Auseinandersetzungen fehlte.“¹

Sein Neffe Markus², Barbaras Bruder, hat ähnliche Erinnerungen wie seine Schwester, fügt aber noch eigene anregende Beobachtungen und Details hinzu:

So beschreibt er seinen Onkel, als groß und etwas beleibt, mit Hornbrille und schlechten Zähnen. Er rauchte viel, was ihm zugestanden wurde, obwohl sonst im elterlichen Haus das Rauchverbot galt. Beim *Gespenserspielen* habe er sich ein Leintuch umgeworfen und sie spaßhalber erschreckt. Das hatte vielleicht auch deshalb einen besonderen Reiz, weil ja wirklich bei den Kindern etwas Angst vor dem Onkel dahinter steckte, der da so selten auf Besuch kam.

Weil der Vater von Markus einige Geschichten geschrieben hatte – zu diesem Zeitpunkt waren es etwa 400 –, wollte es ihm der Sohn leichtun. Er war etwa 9 – 10 Jahre alt, als er seine erste Geschichte schrieb, die er allerdings schon vorher als Szene im Fernsehen gesehen hatte. Sie handelt von einem Mann, der bei einem Bäcker Brot einkauft, diesen dabei aber irgendwie ablenkt und dann etwas aus dem Regal stiehlt. Nun wollte es der kleine Markus genau wissen und gab seine Geschichte dem Onkel Heinz zum Lesen. Dieser war damit nicht einverstanden und sagte es dem Jungen auch. Noch heute weiß Markus, dass er darüber nicht enttäuscht gewesen ist, die Meinung seines Onkels habe etwas in ihm bewirkt.

Bei einem Besuch im Chalet in Messery war Markus beeindruckt von den Büchern in den Regalen, die eine besondere Atmosphäre ausstrahlten. Alles auf dem Schreibtisch war genau geordnet, der Bleistift lag parallel zum Radiergummi, alles an seinem Platz. Das erste Mal habe er dort Bücher von Autoren wie Nietzsche oder Heidegger gesehen.

¹ Brief an den Verf. 16. 11. 2007.

² ORTHS, Markus, geboren 1969 in Viersen, ist heute ein bekannter, freischaffender Schriftsteller. Er studierte Romanistik, Englisch und Philosophie an der Universität Freiburg. Seine philosophische Vorliebe gilt Martin Heidegger. 1991/92 arbeitete er als Deutschlehrerassistent in Paris. Anschließend war er als Studienreferendar für Englisch und Französisch an einem Gymnasium in Deutschland. Er erhielt mehrere Literaturpreise u.a. 2008 den Telekom-Austria-Preis beim Ingeborg-Bachmann-Preis in Klagenfurt für den Roman „Das Zimmermädchen“.

Frau Marlene Orths, die Mutter von Markus, besitzt heute noch eine Kiste mit Sachen ihres Bruders. Als Markus einmal darin stöberte, entnahm er daraus für sich die *Odyssee* von Homer, die wie ein Ur-Initiationserlebnis für ihn wurde.¹

Nun kommen noch einige Freunde und Mitbrüder zur Sprache, die auch auf seine Eigenheiten hinweisen: "So voller Charme und Feingefühl Heinz sein konnte, so unbeugsam war er, wenn es um das Gute und das Wahre ging. In diesem Punkt war er das Verletzlichste aller Wesen"² schreibt René Mougel. Wie ein Musiker, den der kleinste falsche Halbton erbeben lässt, so war es mit ihm, wenn er etwas klar als falsch erkannt hatte. Es schmerzte ihn umso mehr, wenn es ein Mitbruder war, der einem Irrtum aufsaß, so wie zum Beispiel derjenige, der behauptete, Freiheit bedeute, tun zu können, was man wolle. So etwas ließ ihn zornig werden.³ Diese im höchsten Grad entwickelte Sensibilität zeigte ihm auch seine Grenzen. Er konnte wohl äußerst kontrovers diskutieren⁴, wenn sich aber zu tiefe Gräben auftaten, zog er es vor, sich zurückzuziehen. An Pierre Avril in Korea schreibt er einmal: "Mir geht es momentan nicht gut. Du siehst wie meine Zeilen schief hängen... Bete für mich!"⁵ Als Gérard Pelletier ihn unangemeldet in Toulouse besuchen wollte, wurde er von den Brüdern nicht vorgelassen.⁶ Er sei zu beschäftigt, sagte man ihm. Während solche Beispiele eine "Schattenseite in ihm" [= une part d'ombre en lui]⁷ aufzeigen oder auch ein Anlass sind, ihm einen Mangel an Persönlichkeit vorzuwerfen⁸, berichten andere Zeugnisse, die hier nicht angeführt sind⁹, dass er wahrhaft demütig war, dass er jemandem persönlich half, seinen Weg zu finden oder dass er oftmals einfach ein "wunderbares Zartgefühl" [= une délicatesse magnifique]¹⁰ bewies. Ein besonderer Charakterzug seiner Persönlichkeit wird so beschrieben:

"Er hat eine wunderbar feine Scheu [= pudeur] vor dem Geheimnis Gottes und dem Geheimnis der Wesen, sowohl der Personen als auch der Dinge. Dieser Charakterzug zeigt im Grund den ganzen Reichtum der Persönlichkeit unseres Bruders auf, seine brennende Liebe zur Wahrheit, seine Aufmerksamkeit gegenüber dem Leben und der Natur sowie seine Demut, sein Zartgefühl oder seine Achtung vor den andern."¹¹

Br. Andrzej Kazimierski aus Polen berichtet: „Es war im Jahr 1976, als ich in Toulouse im CIREP die Philosophie studierte, und zwar zu dem Zeitpunkt, als die deutsche Philosophie behandelt wurde. Ich tat mich mit diesen Philosophien so schwer, dass ich Heinz einmal etwas ätzend [= avec méchanceté] fragte: ‚Du weißt, ich tue mich schwer mit diesen Böhme, Nietzsche, Hegel, Marx ... gab es nach Albert dem Großen nicht auch noch gute Philosophen in Deutschland?‘ Ich sah, dass er die Frage ernst nahm, und mit einem Lächeln antwortete er: ‚Ja, das bin ich.‘ [...] Oft habe ich es bedauert, nicht noch mehr mit ihm gesprochen zu haben. Es war, als ob frisches Wasser aus seinem Mund, aus seinem Herzen käme.“¹²

¹ Das Gespräch von Markus ORTHS mit dem Verf. fand am 31. Mai 2008 in Karlsruhe statt.

² MOUGEL, René, in: CJM 6 (1983) 49.

³ Aus der eigenen Erinnerung.

⁴ AusRM, 11. 2. 2010.

⁵ AVRIL, Pierre: Brief an den Verf. 10. 2. 2010.

⁶ AusGP, 4. 4. 2010.

⁷ AVRIL. Brief an den Verf. 10. 2. 2010.

⁸ Ein Brief dieses Inhalts befindet sich im AKB JW.

⁹ S. in: CJM 6, 29 – 53.

¹⁰ AVRIL: Brief an den Verf. 10. 2. 2010.

¹¹ AVRIL: Brief an den Verf. 10. 2. 2010. Eigene Übers.

¹² Kommunikation vom 1. September 2012. Eigene Übers. Aus dem Französischen.

Als Frère Heinz im Krankenhaus in Lyon lag, schrieb der Prior Michel Sainte Beuve einen Brief an die Kleinen Brüder Jesu und stellte die Frage Hiobs:

„Warum das alles? Und wie wenig ist das noch, wenn man es mit den unzähligen Ungerechtigkeiten und Gewalttaten vergleicht, welche die Welt im Augenblick erschüttern.“¹

In einem Nachruf von Henry Bars heißt es:

„[Heinz] stirbt in der Morgenröte des Jahres, in dem wir auf ihn zählten, um mit seiner Hilfe würdig die Hundertjahrfeier der Geburt Jacques Maritains zu begehen. Dies ist die schwerste Prüfung, die uns auferlegt werden konnte. Wir verneigen uns, wie er es tat, um den Wegen Gottes zu folgen, die sich in den großen Wassern verbergen, und um die Arbeit nach unseren Möglichkeiten fortzusetzen.“²

Und René Mougel formuliert beeindruckend, Heinz habe durch seine Gegenwart dem Werk von Raïssa und Jacques das Kleid des Armen angezogen, er habe ihm dadurch die Kraft des Herzens und die Frische der Schau der einfachen Menschen geschenkt. Dieses Werk sei die *Kontemplation auf den Wegen*, die weit verbreitet in dieser Welt, aber nicht von dieser Welt ist. Es sei die *Philosophie des Seins*, die, erwachsen geworden, alle Transzendentalien herbeiruft. Das Licht, welches durch Heinz darauf fiel, werde noch weiter ausstrahlen.³

In seinem Zimmer in Toulouse hing ein eingerahmter Text von Raïssa Maritain. Er mutet wie ein Leitmotiv für sein Leben an:

„Es gibt eine Heiligkeit für jeden von uns, nach dem Maß unserer Bestimmung, welche Gott auf Wegen zu erreichen sucht, die in keinem Handbuch zur Vollkommenheit erfasst sind.“⁴

Pater Matthias Uppers, der Freund der ersten Stunde aus Euskirchen, schreibt an Alfred Schmitz und die Familie:

„Wie schmerzlich mich Heinz' Tod berührt hat, kann ich gar nicht sagen. Immer wieder stehen die vielen lebendigen Gespräche vor mir, die wir vor seinem Weggang nach Frankreich geführt haben und seinen Weg dorthin bestärkten. Danach gab es wenige gemeinsame Rastpunkte, aber viele gemeinsame, stille Wege, Jahr um Jahr. Obwohl sein Sterben und Tod mir immer leuchtend nah scheint und beglückend unser Ziel zeigt, so tat es mir auf einmal sehr weh, nicht mehr noch schnell zu ihm zu fahren. Dennoch bleibt, dass er uns nun näher ist als je zuvor. Das tut gut in der Zerrissenheit menschlicher Optik.“⁵

8. Konklusion

Ein Blick auf die letzten Jahre des Lebens von Heinz Schmitz lässt erkennen, dass er sich mit voller Kraft der Herausgabe des Gesamtwerkes von Jacques und Raïssa Maritain widmet. Auch seine sonstigen Aktivitäten, die Reisen nach den U.S.A. und Lateinamerika, die Gründung des CIREP oder der CJM und der *Association Internationale Jacques et Raïssa Maritain* stehen unter dem Zeichen des Einsatzes für die Vertiefung und Auseinandersetzung mit der Seinsphilosophie und dem christlich-katholischen Menschenbild. Die Verbindung mit der Familie bleibt sehr eng und die Gemeinschaft mit den Mitbrüdern ist ungebrochen. Sein Rat

¹ LETTRE FRATERNITÉ GÉNÉRALE 13, 29. 11. 1981 im APFJB. Eigene Übers.

² CJM 3 (1981) 5. Eigene Übers.

³ CJM 6 (1983) 51. In derselben Nummer der CJM finden sich noch viele andere persönliche und ausführliche Zeugnisse über Frère Heinz, die hier nicht angeführt werden. Eigene Übers.

⁴ Darunter die Initialen *R. M.* mit dem Datum vom 1. April 1946, in: CJM 6 (1983) 10.

⁵ UPPERS, Josef: Brief an Alfred SCHMITZ und Familie, 1. 2. 1982.

und sein Wissen werden benötigt, wo es um die Zukunft der philosophischen und theologischen Bildung der Brüder geht.

Ähnlich wie der Prior stellte sich so mancher der Brüder die Frage nach dem *Warum* eines solchen Sterbens. Wenn es auch eine vereinzelte Stimme gab, die sein intellektuelles Engagement in der Fraternität mit kritischen Augen sah¹, so war die große Mehrheit der Brüder anderer Meinung; sie wussten um die Wichtigkeit einer solchen Aufgabe. Diejenigen, welche Heinz Schmitz persönlich kannten, bestätigten zudem, dass er durch seine intellektuelle Arbeit zwar mit gesellschaftlichen Kreisen in Berührung kam, zu denen er als Arbeiter keinen Zugang gehabt hätte, dass er aber auch in diesem Milieu einer jener Kleinen blieb, die sich das Herz eines Armen bewahrt hatten. Aus einer Rückschau auf seinen Lebensgang ist zu erkennen, dass es eine ungebrochene Kontinuität in seinem Leben gibt:

Als Jugendlicher schon sah er sein Leben und das Leben der Menschen seiner Zeit im Zeichen einer einem Kreuz ähnlichen Vogelscheuche, in der Hochblüte seines Lebens als Ordensbruder wurde ihm eine kreuzförmig zurechtgestutzte Platane zu einem Gleichnis seines Lebens und im Zeichen der Kreuzesnachfolge lebte er in den 16 Wochen seiner Krankheit eine tiefe Vereinigung mit Jesus, in Solidarität mit den Leidenden und Armen. So wurde ihm eine Armut geschenkt, die schon beim Suchen nach seiner Ordensberufung ein wichtiges Kriterium der Entscheidung gewesen war.

Das neue Mensch-Sein, aus dem heraus er lebte und von dem er schrieb, dieses Geschenk, das aus dem Holz des Kreuzes erwächst, wird den Fortgang dieser Arbeit bestimmen.

¹ Diese Kritik liegt im APFJB auf. Zur Rolle der Brüder mit intellektuellen Aufgaben, s. Seite 74 die Fußnote 6.

Teil III. Der neue Mensch – das Herz der christlichen Botschaft

1. Einleitung

Heinz R. Schmitz hat sich selbst als Philosoph betrachtet, aber als ein Philosoph, der immer in Synergie mit der Theologie arbeitet. Einige biografische Details zeugen von der Hochachtung, die er seinen dominikanischen Lehrmeistern gegenüber hegte und die ihn bewog, deren theologisches Fachgebiet nur mit großer Scheu zu betreten. Vor allem aber ist es seine ehrfurchtsvolle Zurückhaltung vor diesem großen Werk der Theologie, die ihn davon abhielt, sich als Theologe zu bezeichnen. In einem vertraulichen Gespräch sagte er jedoch, dass es die Theologie gewesen sei, die ihn gelehrt habe, was Wissenschaft ist.¹ Wie dem auch sei: Sein Leben und all sein Arbeiten, das manuelle und das intellektuelle, war durchwoben und getragen vom Gebet, dem *Gebet der Armen*, das im Zentrum der Spiritualität seines Ordens steht.²

Erste theologische Aussagen von Frère Heinz sind in den Zusprüchen zu finden, die er an seine Mitbrüder im Studium richtet und aus denen sich seine theologische Kompetenz und mystische Tiefe erahnen lässt. In ihnen klingt alles mit, was er selber ist und empfindet. So sagt er einmal, dass sie alle ein Abenteuer zu leben hätten: „Gott und seiner göttlichen Wahrheit näher kommen, vor der wir allein sind, wie vor dem Tod, wie vor Gott selber.“³ Er zähle, so seine Worte, auf die Hilfe der Heiligen Jungfrau, der Engel und der irdischen Meister, aber alles wäre umsonst, „wenn wir nicht selber im Innersten unseres Geistes die Stimme der Wahrheit selbst hören“.⁴ In einer anderen Ansprache an die Brüder betont er, wie gesagt, dass das christliche Leben damit beginnt, die Wahrheit zu tun: "Der, welcher die Wahrheit tut, kommt zum Licht"⁵. Er zitiert Charles de Foucauld, der Jesus Folgendes sagen lässt: "Beginnt damit zu kommen, indem ihr mir folgt, indem ihr mich nachahmt, indem ihr meine Lehren befolgt! Dann werdet ihr mich sehen, dann werdet ihr euch des Lichtes in dem Maß erfreuen als ihr es gelebt habt."⁶

Wie bereits in der *Einführung* angemerkt, hielt H. R. Schmitz nach dem Ende seiner Leitungsaufgaben vor seinen Mitbrüdern ein längeres Referat, in welchem er ihnen den Gesamtplan seiner intellektuellen Arbeit vorstellte, der in ihm nach Jahren der Reflexion Gestalt angenommen hatte, aber noch nicht abgeschlossen war.⁷ Eine genaue Datierung dieses Referats ist nicht möglich, es kommt jedoch nur die Zeit von 1978 – 1980 infrage. Dieses Referat, das nur handschriftlich existiert, wird posthum auf die Initiative von Frère Maurice Hany hin bearbeitet und im Jahr 1985 publiziert.⁸

Im Titel dieser Arbeit – *Pour une humanité nouvelle* – wird Gott nicht genannt; es bleibt offen, ob Gott mit dem Neu-Werden des Menschen etwas zu tun hat oder nicht oder ob nicht der Autor selbst Mittel und Wege *für* das Zustandekommen einer neuen Menschheit kennt. Im Wort *pour* ist aber auch eine Richtungsangabe enthalten, die andeutet, dass die Menschheit auf ein Ziel hin unterwegs ist. Worin dieses Ziel besteht, auch das wird nicht gesagt. Es ist,

¹ CJM 6 (1983) 47.

² S. das Kapitel *Das Gebet der Armen*, in: VOILLAUME, René. Mitten in der Welt. Freiburg 1955, 222 – 239. S. a. DERS. Gebetetes Dasein im Geiste Foucaulds, Einsiedeln 1976.

³ Une réunion à Annemasse, le 2 octobre 1971, in: CJM 6 (1983) 60.

⁴ Une réunion à Annemasse, 60.

⁵ Une réunion à Annemasse, le 30 octobre 1970, in: CJM 6 (1983) 58.

⁶ Une réunion à Annemasse, 58 mit dem Zitat aus: CHARLES DE FOUCAULD an Henry de Castries, 14. 8. 1909.

⁷ S. Seite 14.

⁸ S. SCHMITZ, H. R. Pour une humanité nouvelle, in: NV 1 (1985) 2 – 33.

als ob H. R. Schmitz seine Zuhörer aus der Reserve locken und ihre Stellungnahme auslösen wollte, statt auf die übliche katechetische Weise zu fragen: Woher kommen wir? Wer sind wir? Wohin gehen wir? Als er dann im Referat doch Fragen formuliert, tut er es von einem existenziellen Standpunkt aus: Wie kann der Mensch mit sich und der ihm aufgebürdeten Last, wie mit der Kontingenz seines Lebens, das er zumeist als armselig und mühsam erfährt, zurechtkommen? Wie soll er mit den Bedingtheiten und Begrenzungen seiner menschlichen Natur umgehen, wie das erfahrene Leid und die erlittenen Ungerechtigkeiten bewältigen? Wie soll er seiner ihm innewohnenden Sehnsucht begegnen, die ihn dahin drängt, die natürlichen Gegebenheiten der Natur zu überschreiten? Wie kann er, schlicht gesagt, mit dieser seiner *Conditio humana* leben? Dem ersten Anschein nach, so H. R. Schmitz, gibt es darauf nur zwei Antworten: die Revolte oder die Resignation. In der Revolte begehrt der Mensch gegen die Endlichkeit seines Lebens auf und lebt in dem Traum, die Grenzen dieser Endlichkeit sprengen zu können – wenn er dann aus diesem Traum erwacht, erkennt er, dass es eine metaphysische Unmöglichkeit ist, die eigene ontologische Natur zu verändern. In einer Haltung der Resignation hingegen nimmt der Mensch die *Conditio humana* widerspruchslos an, indem er seine Empfindungen und die in ihm schlummernde, nach Größerem verlangende Sehnsucht verdrängt, sich mit der Vergänglichkeit all des Schönen und Guten abfindet, welches das Leben anbietet und vor der Tyrannei und den Ungerechtigkeiten, vor der Krankheit und dem Tod kapituliert. Keine dieser Antworten vermag es, betont H. R. Schmitz, den Menschen über sich hinauszubringen, im Gegenteil, sowohl die eine wie die andere Antwort zerstört das Beste seiner selbst.

Vor diesem Dilemma stehend, suchten die Weisen aller Zeiten nach einem Ausweg; auch alle großen Moralsysteme waren bestrebt, den Menschen über seine natürlichen Bedingtheiten hinauszuführen. Für die deutschen Denker nach Martin Luther, so H. R. Schmitz, stellte sich das Problem der Überschreitung des Menschseins nicht nur mit besonderem Nachdruck, es entwickelte sich vielmehr dahingehend, dass die Endziele des Menschseins radikal verändert wurden. Damit deutet H. R. Schmitz in seinem Vortrag ein Thema an, das ein Schwerpunkt seines Denkens ist und das in der vorliegenden These in Teil IV zur Sprache kommt. Als Alternative zu diesem Dilemma rät er entschieden dazu, den teilweise verschütteten Schatz einer Weisheit zu erschließen, nach welcher der Mensch nicht aus eigener Kraft die Begrenzungen der *Conditio humana* überwinden kann; nur Gottes freie Initiative¹ allein vermag die in der historischen Natur² des Menschen verankerte Sehnsucht, über sich hinauszuwachsen, zu erfüllen und ein neues Sehen, Hören und Verstehen und ein von neuer Liebe erfülltes Herz zu schenken.³

Wenn H. R. Schmitz das neue Mensch-Sein zum ureigenen Anliegen seines Denkens und Forschens macht, dann kommt das nicht von ungefähr. In der Biografie wurde auf Erfahrungen aus der Jugendzeit⁴ und auch auf die Briefe aus der Zeit seines Postulates in St. Rémy hingewiesen, die von seiner Sehnsucht sprechen, dass in ihm Weihnachten werde und Christus in sein Herz komme.⁵ Im Mittelpunkt seinen späteren theologischen Aussagen steht die Freundschaft Gottes⁶ zum Menschen und das, was sie im Menschen bewirkt: Ein neues Sein, das es dem Menschen möglich macht, auf die angebotene Freundschaft zu antworten. Das nun ist der Inhalt des Teiles III der vorliegenden These, der in drei Schritten den Darlegungen des Referates folgt:

¹ Vgl. *Pour une humanité nouvelle*, 22.

² Vgl. *Pour une humanité nouvelle*, 4: Im Unterschied zur *metaphysischen Natur* bezeichnet H. R. Schmitz die Situation des Menschen nach dem Verlust seiner Nähe zu Gott (vgl. Gen 3) als *historische Natur*.

³ SCHMITZ, H. R. À propos de la foi théologique [unpubl.], Toulouse 1969, 15ff.

⁴ S. Seite 26ff.

⁵ S. Seite 32ff. Vgl. Die Briefe an die Eltern vom 16. 12. und vom 21. 12 1958.

⁶ Vgl. *Pour une humanité nouvelle*, 22.

In einem *ersten* Schritt wird der Blick auf die biblische Offenbarung gelenkt: Wie nur Gott Neues schaffen kann, wie Gott in Christus in die Zeit eintritt und wie durch Christi Heilswerk dem Menschen im Heiligen Geist neues Leben erwächst (2.); ein *zweiter* Schritt lässt sich auf die Wege der Theologie ein, die das Glaubensmysterium der Vergöttlichung des Menschen und der Gnade zu vertiefen suchen (3.), in einem *dritten* wird das höchste Ziel erwogen, das der Mensch in diesem Leben erreichen kann, wenn sein Wille mit dem Willen Gottes eins ist und in der Gabe der mystischen Weisheit eine Hoch-Zeit erfährt. Diese Umwandlung der Seele in Gott hat der Kirchenlehrer Johannes vom Kreuz treffend dargestellt (4.). Die *Konklusion* befasst sich mit der Unsagbarkeit und der Sprache der mystischen Erfahrung (5.).

2. Die biblische Offenbarung und der neue Mensch

H. R. Schmitz nimmt in den nun folgenden Ausführungen, die eher einer Meditation als einer systematischen Abhandlung gleichen, vielfach Arbeiten von Exegeten zu Hilfe. Dabei wendet er sich dem Wort Gottes in der Bibel aber nicht als Exeget, sondern als Theologe zu. In drei Themenbereichen rückt er die ihm am wichtigsten erscheinenden biblischen Aussagen den neuen Menschen betreffend ins Blickfeld und vertieft den einen oder anderen Aspekt durch theologische Anmerkungen: Gott offenbart einen neuen Himmel und eine neue Erde (2. 1.) – Christus hat alle Neuheit gebracht (2. 2.) – nur wer aus dem Heiligen Geist neu geboren wird, kann das Reich Gottes schauen (2. 3.).

2. 1. Der neue Himmel und die neue Erde

Diese theologische Meditation beginnt mit einem Blick auf die letzten Seiten des Buches der Geheimen Offenbarung, in denen Gott der Menschheit ihr Endziel bildhaft vor Augen hält. In dieser Vorgehensweise offenbart sich der Philosoph in ihm, der weiß, dass das Endziel des Handelns das Erste ist, was eine Handlung auslöst. Zudem sei an die Tradition der Familie Schmitz erinnert, für die schon die Erwartung der ersten Ankunft Jesu in Bethlehem immer eine besonders religiös geprägte Zeit war¹; nun, da H. R. Schmitz im Zenit seines Mensch- und Christseins steht, wird die Erwartung der zweiten Ankunft Christi und die einer endgültig neuen Schöpfung der Brennpunkt und das Ziel seines Hoffens. Die Worte des Sehers (Offb 21, 5) führt er gleichsam als Überschrift an:

„Der auf dem Throne Sitzende sprach: 'Siehe, ich mache alles neu! Denn diese Worte sind zuverlässig und wahr.'"²

H. R. Schmitz weiß genau, was der Begriff *neu* in der Bibel bedeutet: Im Griechischen gibt es dafür zwei Wörter: Das Wort *νέος* bedeutet *neu in der Zeit, frisch, jung*, das Wort *καὶνός* indes *neu in seiner Art oder neu in seiner Natur*, etwas, das noch nie da gewesen ist, also etwas qualitativ Neues. Beide Worte werden in der Bibel angewandt, um die Wirklichkeit des Heils auszudrücken. Während *νέος* die unerwartete Eigenheit dieser Wirklichkeit in Bezug zu Vergangenheit ausdrückt, beschreibt das öfters verwendete *καὶνός* diese Realität als anders, wunderbar und göttlich.

Die oben zitierte Aussage lässt noch eine andere Bedeutung erkennen: Es ist das erste Mal in den Visionen des Sehers der Geheimen Offenbarung, dass Gott als Thronender selber spricht und dadurch unwiderruflich feststellt, dass die Erneuerung des Menschen als auch die Erneue-

¹ S. Seite 24.

² Pour une humanité nouvelle, 5.

rung aller Dinge allein im Willen dessen liegt, der alles in seiner Hand hält. Eine neue Welt wird entstehen: Das ist der Glaube des Christen, weil Gott ihm dies durch sein Wort zusichert.¹ Diese neue Welt, in ihrer Vollgestalt, ist etwas, das noch nie da gewesen ist, und doch ist sie nach der Aussage der Reich-Gottes-Gleichnisse Jesu keimhaft schon jetzt präsent. Ein privilegierter Ort dieser schlichten Gegenwart ist die Gemeinschaft der Kirche, mit Christus als ihrem Haupt und mit dem Heiligen Geist als ihrer Seele.²

H. R. Schmitz verweist auf das weiter oben schon angedeutete philosophische Prinzip, nach dem sich das praktische Handeln am Endziel ausrichtet, das in der Ordnung der praktischen Wahrheit die Rolle eines Prinzips einnimmt.³ Über das Endziel der Schöpfung und über das Lebensziel des Menschen selbst aber vermag weder die Philosophie noch irgendeine menschliche Weisheit eine schlüssige Auskunft zu geben; dieses Endziel eröffnet sich nur dem Glaubenden aus der geoffenbarten Wahrheit. Eine Moralphilosophie, die sich einzig auf menschliche Weisheit stützt und nicht um das letzte Ziel des Menschen weiß, läuft Gefahr, sich ein falsches Ziel zu setzen und somit insgesamt fragwürdig zu sein. Deshalb obliegt es dem Philosophen, so die Überzeugung von H. R. Schmitz, nach Antworten bei höheren Weisheiten – der Theologie und der theologischen Mystik – zu suchen.⁴

2. 2. Christus hat alle Neuheit gebracht

Das folgende Kapitel berührt die großen Wahrheiten des christlichen Glaubens, ausgehend von der Perspektive der Neuheit. H. R. Schmitz legt dar, dass nur Gott etwas qualitativ Neues bewirken kann (2. 2. 1.), dass durch das Kommen seines Sohnes in die Welt alle Neuheit gebracht wurde (2. 2. 2.), dass Christus dem Menschen das Heil brachte, das einer neuen Schöpfung gleichkommt (2. 2. 3.) und dass der Mensch dadurch auf eine ganz neue Weise zum Ebenbild Gottes wird (2. 2. 4.).

2. 2. 1. Ohne Gott – nichts Neues unter der Sonne (Koh 1, 9)

H. R. Schmitz fährt in der Lektüre des Buches der Offenbarung fort und scheint jedes Wort auszukosten, wenn er es auf Lateinisch, Französisch oder vereinzelt auch auf Griechisch zitiert. So hat all das Neue, *καὶνὰ πάντα*, das Gott ankündigt, in Ihm, in Seinem Sein seine Quelle: Dass es dabei um etwas qualitativ Neues geht, das lässt die feierlich verkündete Aussage erahnen: "Ich bin das Alpha und das Omega, der Anfang und das Ende" (Offb 21, 6). Gott steht am Anfang und am Ende der Schöpfung und er ist auch der Anfang all dessen, was sich in der Schöpfung als qualitative Neuheit zeigt. Es gibt kein neues Sein, so unser Autor, "welches nicht letztlich in der ewigen Jugend des göttlichen Seins gründet".⁵

Die *ewige Jugend* Gottes – ist das nicht ein Paradoxon? Für uns bedeutet *ewig* eher *uralt* als *jung*, wie die vielen Abbildungen Gott-Vaters mit schlohweißem Haar und Bart zeigen. Doch

¹ Pour une humanité nouvelle, 5.

² S. JOURNET, Charles. L'Église du Verbe incarné II. Paris 1951, die Kapitel II und IV. Der Glaube an die Heiligkeit der Kirche klammert nicht die Sündhaftigkeit ihrer Glieder aus; das Vat. II spricht von den Sündern „in ihrem eigenen Schoß“ (s. in *Gaudium et spes*, 8). In diesem Sinn verfasste J. Maritain als Novize mit Frère Heinz als Novizenmeister das Werk: *De l'Église du Christ – la personne de l'Église et son personnel*, in dem das Sündhafte in den Gliedern der Kirche in aller Deutlichkeit zur Sprache gebracht wird. S. in: CEC XIII, besonders 227 – 411. S. die Seiten 54ff.

³ Pour une humanité nouvelle, 6. Zum Konzept *Prinzip* siehe Seite 114ff.

⁴ Pour une humanité nouvelle, 6. Dieser dem Autor wichtige Gedanke wird in der *Schlussbetrachtung* ab der Seite 273 wieder aufgenommen. S. vor allem die Seite 281 mit der Fußnote 2.

⁵ Pour une humanité nouvelle, 7.

H. R. Schmitz hält sich an prophetische und neutestamentliche Aussagen, welche die Vergänglichkeit des Irdischen beschreiben, während es in Gott keine Abnützung und keinen Schatten der Veränderung gibt (vgl. Jes 51, 6; Mal 3, 6; Jak 1, 17). In Gott ist die Unveränderlichkeit und die Unbeweglichkeit jedoch nicht Steifheit, Schwerfälligkeit oder geistige Stumpfheit, sondern erfrischende Neuheit, höchste Vollendung oder, mit den philosophischen Fachausdrücken unseres Autors gesagt, die Aktualität dessen, der das subsistierende Sein in sich selbst und durch sich selbst ist. Damit ist also ein bleibendes und unbewegliches Sein gemeint, in dem alles *Akt* ist und in dem es kein Möglich-Sein (= Potenzialität) gibt, ein Sein, das aber nicht unbeweglich ist wie ein Fels, sondern überströmt von Leben. Er, Gott, ist das Heute der Ewigkeit, die unser Autor, mit Thomas von Aquin, als *Vollbesitz unaufhörlichen Lebens* definiert; in diesem Heute ist Gott einem jeden Augenblick der Geschichte des Universums und einem jeden Augenblick der Geschichte des Menschen gleichzeitig und in vollendeter Weise präsent.¹

Von diesem ewigen Augenblick Gottes, dem *nunc stans* der göttlichen Fülle, hängt das *nunc fluens* ab, der Augenblick, der vorübergeht und der das Proprium der Geschichte des Universums und unserer Welt ist.

Diese Wahrheit sei für hegelianische Denkrichtungen, "die dem absoluten Werden frönen"², schwer verständlich, merkt H. R. Schmitz kritisch an.³ Sie sei jedoch durchaus der philosophischen Vernunft zugänglich, insofern es ihr gelingt, den Tatbestand der Bewegung oder der Veränderung sorgfältig zu analysieren. Demnach kann ganz offensichtlich nicht etwas *werden*, das nicht schon *ist*. *Werden* bedeutet, auf neue Weise beginnen zu *sein*, es ist eine Bewegung, die ein Seiendes voraussetzt und ein Subjekt von seiner ursprünglichen Determination (oder Form) in eine andere Form umgestaltet. Die Vorstellung eines puren Werdens ohne Beziehung zum Sein nimmt nach der Ansicht unseres Autors auch dem Werden jegliche Realität.

Wäre Gott [= Dieu] aber ein Gott [= dieu]⁴ des Werdens, dann wäre die Verheißung eines neuen Himmels und einer neuen Erde vollkommen bedeutungslos, sie wäre dem Werden und Vergehen unterworfen, und alle menschlichen Bemühungen, die *Conditio humana* zu verbessern, wären wirkungslos.

Mit allem Nachdruck betont unser Autor, dass alles Warten auf eine neue Menschheit und jegliche Neuheit eine Illusion bleibt, wenn nicht Gott das letzte und tiefste Fundament ist. Und er zitiert nochmals die Heilige Schrift (Offb 1, 8): "Ich bin das Alpha und das Omega, der Herr, der ist, der war und der kommt, der Herrscher über die ganze Schöpfung."

In diesem Schriftwort sieht er gleichsam eine Erklärung des göttlichen Namens⁵, der Mose am Horeb geoffenbart wurde. Dieses Schriftwort sei nicht so zu verstehen als gäbe es in Gott eine Vergangenheit, eine Gegenwart und eine Zukunft, es sage vielmehr, dass in der göttlichen Ewigkeit alle Zeiten simultan enthalten sind ("auf die Weise wie eine transzendente Ursache ihre Wirkung mit einschließt"⁶). Dies macht auch den Unterschied zu den mit Geist begabten Geschöpfen – Engeln und Menschen – aus, bei denen eine Zeit, hat sie einmal begonnen, auf

¹ Pour une humanité nouvelle, 7. Vgl. Sum. theol. I q. 10 a. 1. arg. 1. Thomas verteidigt hier die Definition der Ewigkeit des Boëthius, die da lautet: *interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio*.

² Pour une humanité nouvelle, 7.

³ S. über die Dialektik Hegels die Seiten 207ff.

⁴ Pour une humanité nouvelle, 8. H. R. Schmitz variiert im Französischen mit der Groß- und Kleinschreibung. *Dieu* meint den christlich verstandenen Gott, *dieu* entspricht dem deutschen Wort *Götzen*.

⁵ Vgl. Ex 3, 14 mit der Fußnote der BJ: היה רשע היה [ehje ascher ehje] wird in der Septuaginta mit ἐγώ εἰμι ὁ ὢν [ich bin, der ich bin] übersetzt.

⁶ Pour une humanité nouvelle, 8 mit Fußnote 17, in der auf Sum. theol. I q. 10, a. 2 ad 4 verwiesen wird. Eine transzendente Ursache – Gott – schließt ihre Wirkung deshalb mit ein, weil die Wirkung als urbildliche Form oder Idee schon immer im göttlichen Intellekt und im göttlichen Willen gegenwärtig ist.

die andere folgt.¹ Gott aber ist unveränderlich, er ist der lebendige *Fels Israels* (2 Sam 23, 3)², der *ewige Fels* (Jes 26, 4), auf den sich die menschliche Hoffnung auf ein jetzt schon beginnendes besseres Leben stützen kann. Anders gesagt: Es existiert nichts Unerschütterlicheres als die Unveränderlichkeit des göttlichen Seins: Sie vermag es, das Ringen und das Bemühen des Menschen um eine menschlichere Welt zu festigen und zur Entfaltung zu bringen.³

2. 2. 2. Christus hat "alle Neuheit gebracht, indem er sich selbst brachte"⁴

Mit obigem Zitat des Kirchenvaters Irenäus von Lyon († 202) führt uns H. R. Schmitz in die Mitte seiner theologischen Betrachtung. Es ist förmlich seine innere Ergriffenheit zu spüren, wenn er schreibt: "Durch das Kommen Christi tritt die Ewigkeit in die Zeit herein. Der, welcher die Neuheit selbst ist, kommt, um unter uns zu wohnen und um alle Dinge zu erneuern. Welch eine unerhörte Neuigkeit, die in den Lauf unserer Geschichte eindringt, um sie umzugestalten und zu erhellen: Das ewige Wort wird Fleisch, Gott wird Mensch."⁵ Ein solch nie da gewesenes Ereignis gilt es, so unser Autor, sorgfältig zu bedenken, denn es ist nicht gleichgültig, von welcher Natur dieses neue Leben ist, das die menschliche Geschichte künftig erhöht.⁶ Um zu betonen, welche Bewandnis es damit hat, zitiert er wörtlich den Kerngedanken des Prologs des Johannesevangeliums:

"Das Wort ist Fleisch geworden und hat unter uns gewohnt, und wir haben seine Herrlichkeit gesehen, eine Herrlichkeit, welche ihm als dem einzigen Sohn vom Vater kommend zu eigen ist, voll Gnade und Wahrheit." (Joh 1, 14)⁷

Dieser Text besagt, dass die Menschwerdung Gottes ein Kommen ist, in dem Gott die Initiative ergreift. Der ewige Sohn nimmt die menschliche Natur an und erhebt sie zur Vereinigung mit der göttlichen Natur. In dieser Begegnung liegt das Hauptgewicht darauf, dass "im Geheimnis der Menschwerdung das Herabsteigen der göttlichen Fülle in die menschliche Natur wichtiger ist als der Zugang der menschlichen Natur, von der man [irrtümlich] annimmt, sie existiere zuerst, zur Göttlichkeit" [= ... *magis consideratur descensus divinae plenitudinis in naturam humanam, quam profectus humanae naturae, quasi praeexistentis, in Deum*].⁸ Warum H. R. Schmitz dies so betont, ist wesentlich darin begründet, dass die zentrale christliche Botschaft im Laufe der Neuzeit eine dem Glauben nicht entsprechende Kehrtwende erfahren hat, wie diese These noch zeigen wird.

Nun aber wurde das Glaubensgeheimnis, dass Gott Mensch geworden ist, in den ersten Jahrhunderten auch noch auf andere Weise ausgedrückt; im Sinn der *communicatio idiomatum*⁹

¹ THOMAS VON AQUIN diskutiert über die *Zeit des Menschen*, in: In *Physic.*, lib. 4 l. 17 n. 5. Vgl. a. in: *CEC II. Théonas*, 813 – 844. Auch die *Engel* haben eine *Zeit*, das *aevum*: Diese *Zeit* unterscheidet sich von der *Zeit* des Menschen und der Ewigkeit Gottes wie ein zwischen ihnen existierendes Mittelding. S. in: *Sum. theol. I q. 10 a. 5 co*: "[...] aevum differt a tempore et ab aeternitate, sicut medium existens inter illa."

² Vgl. Ps 18, 3 und viele andere Stellen in den Psalmen, in denen Gott als *Fels* bezeichnet wird. Der Fels in der Wüste, aus dem die Israeliten tranken, wird mit Christus gleichgesetzt, vgl. 1 Kor 10, 4. S. a. Mt 16, 18.

³ Pour une humanité nouvelle, 8.

⁴ Christus "omnem novitatem attulit semetipsum afferens". Vgl. IRENÄUS VON LYON. *Adversus haereses IV.* 34, 1; 8 – 11.

⁵ Pour une humanité nouvelle, 9.

⁶ Pour une humanité nouvelle, 9.

⁷ Vgl. Pour une humanité nouvelle, 9 mit der Fußnote 18: Joh 1, 14 nach der französischen Übersetzung von André FEUILLET.

⁸ Pour une humanité nouvelle, 9. S. a. *Sum. theol. III q. 34, a. 1 ad 1*. Im Argument 1 heißt es, die menschliche Natur Christi habe erst *nach* der Empfängnis in Mariens Schoß die heiligmachende Gnade erhalten.

⁹ Pour une humanité nouvelle, 10. Die *Idiomenkommunikation* ist ein Aspekt der christologischen Lehre von der Einheit der *zwei* Naturen – der göttlichen und der menschlichen – in der *einen* göttlichen Person Jesu Christi, die

wurde es wie folgt formuliert: Der Mensch ist Gott geworden. Das *Deus factus est homo* wird zu *homo factus est Deus*. Weil es aber offenbar zu Missverständnissen gekommen war und um diesen künftig vorzubeugen, stellt sich Thomas von Aquin genau diese Frage: *Utrum haec sit vera: homo factus est Deus – Ob es wahr sei, dass der Mensch Gott geworden ist.*¹ Thomas bemüht Augustinus, Gregor von Nazianz und Johannes von Damaskus, deren Formulierung des Mysteriums – *homo est deificatus* – inhaltlich dasselbe ausdrückt wie *homo factus est Deus*. Ferner merkt er an², dass die Aussage *homo factus est Deus* nicht im eigentlichen Sinn zu verstehen ist, weil das Partizip *factus* sowohl das Subjekt *homo* als auch das Prädikat *factus est Deus* in gleicher Weise bestimmt. Das Proprium des Wortes *factus* birgt in sich ein Werden des Menschen auf ein Ziel hin, das Gott ist. Das kann auf Christus nicht zutreffen, da Christus als göttliche Person seit Ewigkeit existiert und somit keinem *Werden* unterworfen ist. In diesem Sinn kann man nicht sagen, dass *dieser* Mensch Jesus begonnen hat, Gott zu sein oder Gott zu werden. Der Irrtum besteht darin, dass man in der Aussage *homo factus est Deus* das Subjekt (*homo*) *materialiter*³ als *persona* oder *suppositum* auffasst und das Prädikat (*factus est Deus*) *formaliter*⁴ auf die *Natur* bezieht. *Formgebend* wäre demnach die Natur, während die Person als *materieller* Untersatz dient. Das bedeutet also, dass die Aussage *homo factus est Deus* dann falsch ist, wenn mit *homo* eine konkrete menschliche Person in Jesus gemeint ist.

Das richtige Verständnis des Satzes *homo factus est Deus* ergibt sich daraus, dass man ihn in einem abgeleiteten Sinn [= dans un sens impropre] versteht. Das Subjekt *homo* bezeichnet dann nicht die konkrete Person *dieses* Menschen, sondern in abstrakter Form die menschliche Natur. *Homo* muß hier im abstrakten Sinn als *natura humana* verstanden werden. Im Sinne des christlichen Glaubens (und somit der *communicatio idiomatum*) muß das *homo factus est Deus* im Sinne von *natura humana facta est Filii Dei* – die menschliche Natur ist zur Natur des Sohnes Gottes gemacht worden – verstanden werden. Der Tausch der Eigenschaften findet zwischen den zwei Naturen Jesu statt, es gibt keinen Tausch zwischen seiner Person, die göttlich, und seiner Natur, die menschlich ist.

Heinz R. Schmitz, dem dieses Mysterium der Menschwerdung über alles teuer war, kann nicht umhin, auf einen Irrtum hinzuweisen, den Friedrich Schleiermacher 1806 in einem Text mit dem Titel *Weihnachtsfeier* schriftlich festgehalten hat, worin er sagt, dass wir zu Weihnachten nichts anderes feiern als uns selbst.⁵ Die Antwort unseres Autors auf Schleiermacher gleicht einem Bekenntnis:

„Nein, der Christ feiert nicht sich selbst, wie er sich auch nicht selbst anbetet. Er feiert anbetend das ewige Wort, das in unser Fleisch gekommen ist. Aber gleichzeitig feiert er auch das Werk, welches das Wort zugunsten des ganzen Menschengeschlechtes vollbrachte: unsre Erlösung und Vergöttlichung [...]“⁶

auf dem Konzil von Chalcedon 451 festgelegt wurde. Der Ausdruck geht auf Johannes von Damaskus († 754) zurück und besagt, dass die Eigenschaften der göttlichen Natur auch von der menschlichen Natur und *vice versa* ausgesagt werden können.

¹ Sum. theol. III q. 16 a. 7.

² H. R. Schmitz zitiert in französischer Übersetzung aus: Sum. Theol. III q. 16 a. 7 co. und paraphrasiert III q. 16 a. 7 ad 4.

³ Vgl. III q. 16 a. 7 ad 4.

⁴ Vgl. III q. 16 a. 7 ad 4.

⁵ Pour une humanité nouvelle, 11 mit der Fußnote 23.

⁶ Pour une humanité nouvelle, 11. Eigene Übers.

2. 2. 3. Warum Gott in Jesus Mensch geworden ist

H. R. Schmitz zitiert drei Texte aus den Paulusbriefen, die über das Motiv der Inkarnation eine Auskunft geben. Der erste sagt aus, dass Gott um des Menschen willen gekommen ist, *pro nobis et pro nostram salutem*, für uns und unser Heil:

„Als aber die Zeit erfüllt war, sandte Gott seinen Sohn, geboren von einer Frau und dem Gesetz unterstellt, damit er die freikaufe, die unter dem Gesetz stehen, und damit wir die Sohnschaft erlangen.“ (Gal 4, 4 – 5).

Die folgende zweite Perikope spricht die endgültige Befreiung des Menschen an, welche auch jene der ganzen Schöpfung mit sich zieht:

„Denn die ganze Schöpfung wartet sehnsüchtig auf das Offenbarwerden der Söhne Gottes. Die Schöpfung ist der Vergänglichkeit unterworfen, nicht aus eigenem Willen, sondern durch den, der sie unterworfen hat; aber zugleich gab er ihr Hoffnung: Auch die Schöpfung soll von der Sklaverei befreit werden zur Freiheit und Herrlichkeit der Kinder Gottes.“ (Röm 8, 19 – 21).

Im nachstehenden dritten Apostelwort wird der durch Christus erwirkten Befreiung in ihrer ganzen Radikalität Ausdruck verliehen. Sie erreicht unser Sein in einer solchen Tiefe, dass Paulus dieses neue Sein eine *neue Schöpfung*¹ nennt:

„Wenn also jemand in Christus ist, dann ist er eine neue Schöpfung.“ (2 Kor 5, 17)

Paulus verwendet verschiedene Metapher, um das Glaubensgeheimnis der Gotteskindschaft auszudrücken: Befreiung, Adoption an Kindes statt, Sohnschaft – alle drücken eine und dieselbe Realität aus, aber die Bezeichnung *neue Schöpfung* kehrt am intensivsten den Aspekt der Erneuerung heraus, die Christus bewirkte. Da gibt es nun „einen neuen Bund, ein neues Gesetz, ein neues Gebot, er [Christus], vermittelt uns ein neues Leben und macht aus uns einen neuen Menschen“.² Damit ist aber auch die Kontinuität zwischen der alten und der neuen Schöpfung gewahrt, denn Gott hat die alte Schöpfung nicht dem Tod überlassen, dem sie durch die Sünde des Menschen verfallen war. Paulus betont diese Kontinuität, wenn er im Kolosserbrief daran erinnert, dass Gott den Menschen aus der Gewalt der Finsternis entrissen hat (vgl. Kol 1, 13) und dass der Mensch dadurch "erneuert [griech. ἀνακαινόω von καινός] ist zur vollen Erkenntnis nach dem Bild seines Schöpfers " (Kol 3, 10).³

H. R. Schmitz sieht darin nicht wie Ernst Bloch⁴ den Misserfolg des Heilsplanes Gottes, sondern dessen Erfüllung. Denn "die Verheißung eines neuen Himmels und einer neuen Erde ist nicht die Ankündigung einer neuen Sintflut".⁵ Das wäre ein falsches Verständnis der neuen Schöpfung und der Liebe Gottes, die durch das Böse nicht besiegt werden kann. Es gibt also eine Kontinuität in der neuen Schöpfung, denn vergehen wird nur das, was in ihr noch unter der Last des Bösen seufzt und sich der Liebe Gottes entzieht. Es wird dieselbe Welt sein, die am Ende aller Dinge auf wunderbare Weise erneuert und noch schöner sein wird als sie am Anfang war, als sie geschaffen wurde.

¹ H. R. Schmitz ist den Ursprüngen des Neuschöpfungsgedankens nicht näher nachgegangen. Er findet sich in der jüdischen Apokalyptik besonders ausgeprägt (vgl. Jub 4, 26; Äth Hen 72, 1 u. a.).

² Pour une humanité nouvelle, 11.

³ Pour une humanité nouvelle, 12.

⁴ S. Seite 271.

⁵ Pour une humanité nouvelle, 12.

Für den Menschen wird es nicht anders sein. Auch er wird nicht vernichtet und dann aus dem Nichts neu geschaffen. Es wird die aktuelle Menschheit sein, die zu ihrer Vollendung geführt wird; es ist der gegenwärtige Mensch, der als neuer Mensch „nach Gott geschaffen ist in wahrer Gerechtigkeit und Heiligkeit“ (Eph 4, 24)¹ Der Heilsplan Gottes konnte durch die Sünde des Menschen nicht zunichte gemacht werden. H. R. Schmitz unterstreicht dies in einer Anspielung auf eine Aussage des Paulus, die jener im Hinblick auf das jüdische Volk gemacht hatte, und die unser Autor auf die ganze Menschheit ausweitet: "Denn unbereubar (= ἀμεταμέλητα) sind die Gnadengaben und die Berufung Gottes" (Röm 11, 29).² Der Mensch ist dafür geschaffen worden, in die Freude seines Herrn einzugehen³ und am göttlichen Leben teilzuhaben.⁴

2. 2. 4. Der Mensch als Ebenbild Gottes

Ausgehend von der Lektüre des Kolosserbriefes, der Christus das Ebenbild des unsichtbaren Gottes nennt (vgl. Kol 1, 15) stellt sich die Frage, was es bedeutet, *ad imaginem Dei*, nach Gottes Ebenbild geschaffen zu sein. Nach der Einschätzung unseres Autors sind im ersten Schöpfungsbericht zwei Perspektiven erkennbar, die sich unterscheiden, aber untrennbar miteinander verbunden sind. In der *ersten* Perspektive besteht die Ebenbildlichkeit und Ähnlichkeit mit Gott im Tatbestand, dass der Mensch als besonderes Merkmal eine spirituelle Seele besitzt. Die *zweite* Perspektive setzt die erste voraus, hat aber ein ungleich höheres Ziel, das mit dem Segen und dem Auftrag Gottes an den Menschen angedeutet wird (vgl. Gen 1, 28f.). Der Schöpfer hat den Menschen nach seinem Ebenbild geschaffen, damit er ihm "immer ähnlicher und gleich gestalteter werde, bis hin zum vollkommenen Gottförmig-Sein, entsprechend dem intentionalen Sein⁵ der selig machenden Erkenntnis und Liebe".⁶

H. R. Schmitz legt großen Wert auf die Unterscheidung dieser zwei Perspektiven. Wenn Jesus bei Johannes sagt, er und sein Vater werde zu dem kommen und Wohnung bei dem nehmen, der ihn liebt und sein Wort bewahrt (vgl. Joh 14, 23) und wenn für Paulus der Mensch "nach

¹ Pour une humanité nouvelle, 12.

² Vgl. Pour une humanité nouvelle, 12

³ Pour une humanité nouvelle, 12 mit dem nicht ausdrücklich belegten Hinweis auf Mt 25, 21 b.

⁴ Anspielung auf 2 Petr 1, 4: "[...] damit ihr dadurch an der göttlichen Natur Anteil erlangt."

⁵ *Intentionales* Sein (oder auch *esse spirituale* genannt) ist die Seinsform, in welcher der Erkannte oder Liebende im Erkennenden und Liebenden präsent ist. Im rationalen *Erkenntnisakt* wird aus dem Bild der Sinneserkenntnis eine immaterielle Form oder Spezies abstrahiert; diese Spezies ist in der als *apprehensio* bezeichneten Wahrnehmung mit dem Objekt in seinen wesenhaften Zügen identisch, als Ding (*ut res*) aber ist sie ein Akzidens der Seele und somit vom Objekt verschieden. Diese Präsenz des Objekts im Intellekt als formales Zeichen wird insofern als *intentionale Präsenz* bezeichnet, als sie auf den noch ausstehenden vitalen Erkenntnisakt hinweist, in dem in einem *Urteil* oder *iudicium* die Konformität des Geistes mit dem Ding erkannt wird (s. dazu die Seiten 242 – 244 mit den Hinweisen auf die Analyse in: SCHMITZ, H. R.: La question de l'être chez Martin Heidegger III, in: RThom [1971] 48f.). S. zum Erkenntnisakt auch die Seiten 118ff. (Erkenntnisakt und Glaube) und 247ff. (kritische Funktion des Erkenntnisaktes). – Der geistige *Liebesakt* hingegen gleicht einer Ekstase, in der sich der Liebende in den Geliebten hinein entäußert; das intentionale Sein, mit dem der Liebende im Geliebten im Geliebten präsent ist, ist vergleichbar mit einem Gewicht (*Pondus meum amor meus*, sagt AUGUSTINUS in: Conf. XIII, 9). THOMAS von AQUIN spricht von der *inclinatio* des Willens zum Geliebten hin, wodurch der Liebende im Geliebten wie durch einen Impuls oder eine Triebkraft gegenwärtig ist. (S. in: Sum. theol. I, 27, 4). JOHANNES VOM KREUZ sagt von der Liebe zu Gott: „Die Liebe ist die Neigung der Seele, ist das Gewicht und die Kraft, die sie zu Gott hinziehen.“ (Die lebendige Flamme, Einsiedeln 1988³, 1. Strophe: Erläuterung, 23). *Erkennen* bedeutet also: das Andere als Anderes zu sein oder zu werden und *lieben* heißt: sich im andern verlieren als der, der ich bin (= *se perdre en l'autre en tant que soi*) in: ŒC IV, Todo y nada, 926.

⁶ Vgl. Pour une humanité nouvelle, 13: "[...] pour que celui-ci ressemble toujours davantage, pour qu'il soit toujours plus parfaitement assimilé et conformé à ce que Dieu est en lui-même, jusqu'à devenir, selon l'être intentionnel de connaissance et d'amour béatifiant, parfaitement déiforme."

dem Bild seines Schöpfers erneuert wird" (Kol 3, 10), dann handelt es sich um eine Gleichgestaltung in der Gnade und nicht um die Ähnlichkeit aufgrund der spirituellen Natur. Die Ähnlichkeit mit Gott in der spirituellen Natur ist niemals zerstört worden, auch wenn sie durch die Sünde verdunkelt und verletzt wurde. Sie gehört zum Menschsein dazu. Darum ist die christliche Vollkommenheit auch keine Rückkehr zu einem paradiesischen Zustand¹, denn "die Zukunft des Menschen liegt nicht hinter ihm"². Der neue Mensch ist nicht nach dem Bild des alten Adam, sondern nach dem Bild des neuen Adam, nach Christus gestaltet, welcher Gottes Sohn von Natur her und das vollkommene Bild des Vaters ist (vgl. Kol 1, 15 und 2 Kor 4, 4). Seinem Bild werden wir gleich gestaltet sein (vgl. Röm 8, 29), das ist die Zukunft, die Gott für uns bereithält.

Die neue Schöpfung bringt für die alte Schöpfung Erlösung und Befreiung und ist, wie schon dargelegt, weit davon entfernt, die alte zu zerstören. Die Heilstat Christi befreit den Menschen von der Knechtschaft der Sünde und von allem, was diese nach sich zieht. Deshalb muß es "im neuen Himmel und auf der neuen Erde, worin Gerechtigkeit wohnt" (2 Petr 3, 13), keinen Tod und kein Leid mehr geben. Das ist aber nur die *eine* Seite des Erlösungswerkes. Wie Tod und Auferstehung Christi ein einziges Mysterium bilden, so schließt auch unsere Erlösung noch einen anderen Aspekt mit ein: "Zur Freiheit hat Christus uns befreit" (Gal 5, 1)³ zitiert H. R. Schmitz den Apostel Paulus. Christus hat uns befreit, um uns an seiner eigenen Freiheit Anteil nehmen zu lassen oder noch besser gesagt – so unser Autor –, um uns sein Leben und seinen Geist mitzuteilen, indem er uns die Freiheit der Kinder Gottes gibt.

"Alle, die sich vom Geist Gottes leiten lassen, die sind Söhne Gottes. Ihr habt doch nicht den Geist der Knechtschaft empfangen, dass ihr euch wieder fürchten müsst, sondern ihr habt den Geist der Sohnschaft empfangen, in dem wir rufen: 'Abba, Vater!' Der Geist selbst bezeugt mit unserem Geist, dass wir Kinder Gottes sind. Wenn aber Kinder, dann auch Erben, Erben Gottes, Miterben Christi, um auch mitverherrlicht zu werden." (Röm 8, 4 – 17)⁴

Die *andere* Seite des Heilswerks Christi ist demnach eine neue Schöpfung, die den Menschen von der Sünde befreit und ihm die Freiheit eines Kindes Gottes schenkt. In diesem Geheimnis der Gotteskindschaft verbirgt sich das ganz spezifisch Christliche, in ihm ist die ganze christliche Botschaft enthalten.

2. 3. "Wer nicht von oben her geboren wird, kann das Reich Gottes nicht schauen." (Joh 3, 3)

In diesem Abschnitt meditiert H. R. Schmitz über das Geheimnis der Gotteskindschaft (2. 3. 1.) und schließt Überlegungen darüber an, warum dieses Glaubensgeheimnis für den modernen Menschen schwer zugänglich ist (2. 3. 2.).

¹ Pour une humanité nouvelle, 13: Anspielung auf: BLOCH, Ernst. Atheismus im Christentum, Frankfurt/Main 1968, Seite 63, wo es heißt, es ginge bei den neutestamentlichen Texten von Wiedergeburt oder von einem neuen Universum um die "zum alten Paradies restituierte [sic!] Natur".

² Pour une humanité nouvelle, 13.

³ Pour une humanité nouvelle, 14.

⁴ Pour une humanité nouvelle, 14.

2. 3. 1. Die Geburt aus Wasser und Geist

Nichts sei neuer und revolutionärer, schreibt H. R. Schmitz¹, als das, was Jesus zu Nikodemus sagt, als dieser des Nachts zu ihm kommt und ihn fragt: "Meister, was muß ich tun, um das ewige Leben zu erlangen?"

„Wahrlich, wahrlich, ich sage dir: Wer nicht von oben her geboren wird, kann das Reich Gottes nicht schauen.“ Nikodemus sagt zu ihm: „Wie kann einer geboren werden, wenn er ein Greis ist? Kann er etwa zum zweiten Mal in den Schoß seiner Mutter eingehen und geboren werden?“ Jesus antwortete: „Wahrlich, wahrlich ich sage dir: Wer nicht aus Wasser und Geist geboren wird, kann nicht in das Reich Gottes eingehen. Was aus dem Fleisch geboren ist, ist Fleisch; was aus dem Geist geboren, ist Geist. Wundere dich nicht darüber, dass ich dir sagte, ihr müsst von oben her geboren werden. Der Wind weht, wo er will, und du hörst sein Sausen; aber du weißt nicht, woher er kommt noch wohin er geht. So verhält es sich mit jedem, der aus dem Geist geboren ist.“ (Joh 3, 3 – 8)

Um die Wichtigkeit dieses Gespräches zu unterstreichen, wird ein Zitat des Gründers der École Biblique de Jerusalem angeführt, der in diesem Text eine "wahrhafte Synthese des christlichen Glaubens"² sieht; darum, so H. R. Schmitz, sei es von großer Wichtigkeit, diese Aussagen Jesu gut zu verstehen:

Das Anliegen des Nikodemus wird dem des reichen Jünglings ähnlich gewesen sein, der da fragte: "Meister, was muß ich Gutes tun, um ewiges Leben zu erlangen?" (Mt 19, 16).³ Auch Nikodemus beginnt sehr vorsichtig und gewissermaßen zeremoniell, worauf Jesus abrupt und direkt antwortet. Während die Frage des Nikodemus auf die Mittel hinzielt, fasst Jesus in seiner Antwort indirekt auch schon das Ziel ins Auge. Das dürfte, so unser Autor, Nikodemus aus der Fassung gebracht haben, was auch seinen bizarr formulierten Einwand erklären könnte.⁴ Während Nikodemus nach Mitteln und Wegen sucht, einen spirituellen Fortschritt zu machen, gibt ihm Jesus zu verstehen, dass es beim Kommen des Gottesreiches nicht mehr darum geht, Fortschritte zu machen, sondern dass das Leben bei null wieder losgeht und dass es kraft eines anderen vitalen Prinzips neu begonnen werden muß.⁵ Das kann gar nicht anders sein, weil dieses neue Leben, in dem der Mensch Bürger des Reiches Gottes wird, also Bürger einer von Jesus eingeweihten neuen Welt, von einer anderen Ordnung ist als jenes, das der Mensch von Geburt an hat. Es kann ihm nur durch eine Geburt *von oben* geschenkt werden. Das griechische Wort ἀνωθεν hat eine zweifache Bedeutung: *von oben* oder *von Neuem*. Während die Vulgata für den zweiten Sinn optiert und mit *denuo* übersetzt, und nicht mit *desuper*, bestehen die Modernen auf dem ersten Sinn, der auch auf Joh 3, 31 und Joh 19, 11 zutrifft. Jedenfalls schließt die eine Bedeutung die andere nicht aus, weil eine Geburt von oben in jedem Fall auch eine neue Geburt ist.⁶

In einem neuen Anlauf des Gesprächs lässt Jesus dieses Wort *von oben* weg und präzisiert, wie diese Geburt geschieht, aus *Wasser und Geist* (Joh 3, 5)⁷, was ein klarer Hinweis auf die christliche Taufe ist, denn die Taufe verbindet uns mit Christi Tod, indem wir der Sünde ster-

¹ Pour une humanité nouvelle, 15.

² Pour une humanité nouvelle, 16 mit dem Zitat aus: LAGRANGE, Marie-Joseph. Évangile selon saint Jean. Paris 1948, 86.

³ Pour une humanité nouvelle, 16.

⁴ Pour une humanité nouvelle, 16.

⁵ Pour une humanité nouvelle, 16. Vgl. Van Den BUSSCHE. Jean. Paris 1967, 163.

⁶ Pour une humanité nouvelle, 17.

⁷ Selbst wenn das Wort *Wasser* ein späterer Zusatz ist, so unser Autor, verändert das in keiner Weise die Tragweite des ursprünglichen Ausdrucks.

ben, und lässt uns mit Christus zu einem neuen Leben auferstehen (Röm 6, 3 – 4).¹ Wenn der Ausdruck *aus dem Geist geboren werden* auch nur im Johannesevangelium vorkommt, so findet sich dieselbe Wirklichkeit unter der Bedeutung *aus dem Glauben leben* bei allen Evangelisten. Unser Autor zitiert den Exegeten De la Potterie: "*Aus dem Geist geboren werden*, bedeutet wesentlich *zu einem neuen Leben geboren werden*, welches ein Leben aus dem Glauben ist; dieses Glaubensleben setzt eine neue Geburt voraus, eine neue Weise zu sein und zu handeln; nur der Geist kann sie in uns hervorrufen."² H. R. Schmitz bringt noch einige Konklusionen der schon genannten Exegeten, die hier nicht im Einzelnen wiedergegeben werden so wie auch einen Hinweis auf einen anderen Exegeten namens André Feuillet, dessen Übersetzung des Prologs (Joh 1, 1 – 18) er verwendet.³ Es ergibt sich daraus klar, dass in den johanneischen Schriften die neue Geburt immer die direkte Folge des Glaubens an Christus ist, so z. in Joh 1, 12 und in 1 Joh 3, 9; 5, 1; 5, 4. Wenn in Joh 3, 5 die Geburt von oben dem Geist zugeschrieben wird und nicht dem Glauben, dann deshalb, weil dies von der Warte Gottes aus gesagt ist: Die neue Geburt ist ein Werk des Geistes.

H. R. Schmitz war es wichtig, auf diese damals auf dem neuesten Stand stehenden exegetischen Arbeiten hinzuweisen, weil die Bedeutung der Aussagen des Johannesevangeliums leicht dazu verleiten, sie entweder zu übersteigern oder sie abzuwerten. Seine eigene Einschätzung liegt in einem Mittelweg:

Die Geburt von oben ist ein Werk, das nicht vom Menschen stammt, nur der Geist Gottes kann es vollbringen. Das bedeutet, dass eine Geburt von oben alle Möglichkeiten der menschlichen Natur übersteigt. Gleichzeitig aber bewirkt sie, dass wir am Leben des Geistes teilhaben und wirklich Kinder Gottes sind.

"Schaut doch, was für eine Liebe uns der Vater geschenkt hat, dass wir Kinder Gottes genannt werden, und wir sind es." (1 Joh 3, 1. S. a. 1 Joh 3, 2. 10; 5, 18).

Schon die erste Christenheit konnte ihre Freude und ihr Staunen über dieses Mysterium nicht zurückhalten, wie es in den paulinischen Briefen bezeugt ist (vgl. Gal 4, 4 – 6; Röm 8,14 – 15; Eph 5, 1). Wie sehr dies für Johannes im Mittelpunkt der christlichen Botschaft steht, das zeigt auch der Bericht vom Ostermorgen, in dem Maria von Magdala vom auferstandenen Jesus den Auftrag erhält, zu den "Brüdern" (Joh 20, 17) zu gehen. Die bisherigen Jünger sind nun Brüder des Herrn, also Kinder des Vaters. Johannes spricht immer von *Kindern* – *τέκνα*, während Paulus von *Söhnen* – *υἱοί* – spricht, ein Wort, das Johannes nur für Jesus – im Singular: *ὁ υἱός* – verwendet (Joh 20, 17).

Diese neue Geburt ist von einer ganz anderen Dimension als die normale Geburt eines Menschenkindes, sie löst indes die menschliche Natur keineswegs im göttlichen Sein auf. Unser Autor zitiert wörtlich die Erkenntnis eines Exegeten: "Der johanneische Christ behält seinen Platz in dieser Erdenwelt, nimmt aber schon am göttlichen Leben teil, denn er geht eine direkte Beziehung mit den göttlichen Personen ein, ohne von ihnen assimiliert zu werden oder sich mit ihnen zu verschmelzen. Gott bleibt Gott, und der Mensch bleibt in seinem Menschsein: er ist nur insoweit vergöttlicht als seine Menschheit zu einem spirituellen Kontakt mit den göttlichen Personen kapabel gemacht wurde. Die Menschheit wird in keiner Weise durch die Gottheit absorbiert."⁴

Die Tatsache, dass es keine Vermischung des Göttlichen mit dem Menschlichen gibt, soll jedoch jene Wirklichkeit nicht antasten, welche in der Offenbarung stichhaltig ausgesagt ist,

¹ Pour une humanité nouvelle, 17 mit der Fußnote 40.

² Pour une humanité nouvelle, 17, zitiert aus: DE LA POTTERIE J./LYONNET. S. La vie selon l'Esprit condition du chrétien. Paris 1965, 55.

³ Pour une humanité nouvelle, 9 mit der Fußnote 18.

⁴ Eigene Übers. Pour une humanité nouvelle, 18f. Vgl. Van Den BUSSCHE. Jean. Paris 1967, 163 – 164.

dass nämlich eine jede Geburt aufgrund eines Lebenskeims erfolgt, welcher die Natur des neuen Lebens, das geboren werden soll, bestimmt. So gibt es auch ein Prinzip, einen göttlichen *Samen*, aus dem die Kinder Gottes gezeugt sind, es ist der Geist Gottes und sein Wort (1 Petr 1, 23).¹ Die Heilige Schrift geht indes noch weiter mit ihrem Realismus, betont unser Autor.² Weil unsere neue Geburt eine Folge eines *Samens* Gottes, des *σπέρμα αὐτοῦ* (1 Joh 3, 9) ist, deswegen hat derjenige, welcher aus Gott geboren ist, "an der göttlichen Natur Anteil erlangt" (2 Petr 1, 4). In einer Fußnote³ erörtert unser Autor eine Diskussion, die es vor allem im protestantischen Raum gab, als zur Zeit des Pietismus die lutherische Orthodoxie entgegen der Ansicht der Pietisten behauptete: *Gemeinschaft ja, Teilhabe nein*.⁴ Unser Autor dagegen sieht in der Teilhabe das Fundament und die Quelle der Gemeinschaft (= *κοινωνία, communicatio*). Diese *Communio* unter Christen verleiht Anteil an den göttlichen Gütern (1 Kor 9, 23), sie vereint uns mit Christus selbst (1 Kor 10, 16; 1 Petr 4, 13) und mit dem Geist (2 Kor 13, 13; Phil 2, 1), und gibt Anteil an der künftigen Herrlichkeit (1 Petr 5, 1).⁵

Mit allem Nachdruck betont unser Autor nun nochmals die radikale Differenz zwischen der Sohnschaft Jesu Christi und der unsrigen. Während Christus der Sohn Gottes von Natur aus ist und der Titel eines Adoptivsohnes für ihn unter keinen Umständen zutrifft, ist die Bezeichnung *Adoptivkind* für den durch die Gnade erneuerten Menschen der höchste Ehrentitel. Dieser Akt der Adoption macht aus uns Schwestern und Brüder in Christus, wenn auch die Vaterschaft Gottes für Christus eine andere ist als für uns. Als der Auferstandene zu Maria Magdalena spricht: „Mein Vater und euer Vater“ (Joh 20, 17) drückt er damit deutlich den Unterschied aus.⁶

Freilich ist das Wort *Adoption* nur eine Metapher. Wenn ein Mensch ein Kind adoptiert, dann ist das zunächst eine juristische Anerkennung, die eine gewisse Eignung des Kindes voraussetzt. Wenn Gott den Menschen adoptiert, dann ist das viel mehr als ein juristischer Akt: Gott befähigt den Menschen durch das Geschenk der Gnade zur Teilhabe an den himmlischen Gütern.⁷

2. 3. 2. Zur Krise des Glaubens und der Vernunft

Schon zur Zeit, als H. R. Schmitz diese Arbeit verfasste, gab es diverse esoterische Strömungen, die sich meist aus Quellen nährten, die dem Christentum fernstanden. Einige aber inspirierten sich auch aus biblischen Quellen und leiteten daraus die fantastischsten Spekulationen über das Aufkommen einer neuen Menschheit ab. Unser Autor erwähnt diese Quellen nicht im Detail, kommt aber in weiterer Folge auf die Psychologie C. G. Jungs zu sprechen, die er schon im Zusammenhang mit Jungs Aussagen über die Wiedergeburt als *arm und die Dinge vereinfachend*⁸ kritisiert hatte. Hier bezieht er sich auf Kommentare C. G. Jungs über das Gespräch Jesu mit Nikodemus und bemerkt, dass darin der Inhalt dieses Gesprächs zu Zielen benützt wird, die in flagrantem Widerspruch zur Lehre Jesu stehen. Und nicht ohne Ironie fügt er hinzu, dass man daraus ersehen kann, "in welchen Tiefen sich die *Tiefentheologie* be-

¹ Vgl. *Pour une humanité nouvelle*, 19 mit der Fußnote 48, in der auf die zweifache Interpretation hingewiesen wird, welche das Neue Testament in Bezug auf die *Geburt von oben* kennt. Beide, die Geburt aus dem Geist und die Geburt aus dem Wort Gottes, sind nicht voneinander zu trennen.

² *Pour une humanité nouvelle*, 19.

³ *Pour une humanité nouvelle*, 19 mit Fußnote 50.

⁴ S. a. Seite 107.

⁵ H. R. SCHMITZ zeigt durch die Abkürzung *etc.* an, dass es noch andere Bibelstellen gibt, die dieses Thema aufgreifen.

⁶ H. R. SCHMITZ zitiert: Sum. theol. III q. 23. a. 2 ad 2.

⁷ *Pour une humanité nouvelle*, 20. Vgl. Sum. theol. III q. 23. a. 1 co.

⁸ *Pour une humanité nouvelle*, 4.

wegt".¹ Damit klingt bei H. R. Schmitz ein Thema an, das ihn ein Leben lang in Atem hielt: Es ist die Sorge, dass sich der Glaube in einer Krise befindet, deren Ursachen im Verstand zu suchen sind. Wenn diese Sorge mitten in einer bibeltheologischen Meditation angesprochen wird, dann kommt damit zweierlei zum Ausdruck: Einerseits sind Denken und Glauben keine voneinander getrennten Bereiche und andererseits ist nicht jedes Denken, präziser gesagt: jede Philosophie, mit dem biblischen Denken vereinbar. Deshalb wird diese wichtige Einsicht hier in diesem ihrem ursprünglichen Kontext belassen.

In einer *ersten* Phase seiner theologischen Reflexion sucht H. R. Schmitz nach den Ursachen, warum der Glaube bei ihm und bei seinen Mitbrüdern zu wenig lebendig ist und zu wenig gelebt wird. Einen *ersten* Grund sieht er darin, dass man sich schwer tut, Gottes Freundschaft in seinem Leben zuzulassen, warum sollte sich Gott auch für einen interessieren. Seine einfache Einsicht drückt er so aus: Für die Liebe und für jemanden, der liebt, ist nichts banal, wenn es den Geliebten betrifft. So auch nicht für Gott, der uns als Kinder angenommen hat. Des *Weiteren* kann es einem schwerfallen zu akzeptieren, dass das universale Heil etwas mit der sichtbaren Gemeinschaft der Kirche zu tun hat. Und als *dritten* Kernpunkt nennt er das Geheimnis der göttlichen Geduld, damit meint er den Skandal des Kreuzes. Eigenes, aber auch das uns umgebende Leid können den Blick des Glaubens vernebeln und die göttliche Tugend der Hoffnung verblassen lassen. Was nötig ist, um das göttliche Leben in sich wachsen zu lassen, das ist die innere Haltung der Einfachheit des Kindes: „Es geht darum, dazu bereit zu sein, mit aufmerksamer Liebe die Guttaten der ungeschaffenen Liebe anzunehmen.“²

In einer *zweiten* Phase, im Jahr 1971, also sechs Jahre nach dem Ende des zweiten Vatikanischen Konzils, konstatiert H. R. Schmitz eine Krise des Glaubens in der Kirche, die sich in spektakulären theologischen Fantasien äußert und deren Ursachen „dans la tête de bon nombre des théologiens“³ zu suchen sind. Damals schrieb er, dass die Vernunft, welche der Mutter- und Nährboden des Glaubens ist, in „eine radikale Unordnung“⁴ geraten ist, und zwar derart, dass sie den Glauben nicht mehr anzunehmen vermag.⁵

Fast ein Jahrzehnt später kommt H. R. Schmitz ein *drittes* und letztes Mal in *Pour une humanité nouvelle* darauf zurück und nennt explizit *zwei* fundamentale Ursachen der Unordnung, die es dem modernen Geist erschweren, die Geburt von oben, dieses große Geheimnis des christlichen Glaubens anzunehmen.

Die *erste* Ursache sieht Schmitz darin, dass dieses Denken dem Tun die Priorität vor dem Sein einräumt. Bleibt der Blick auf diese Weise an jenen Virtualitäten und Perfektionen des Seins haften, die im Tun in Erscheinung treten, dann wird unbedacht die tiefe Wahrheit verkannt, dass das Tun für das Sein ist und nicht umgekehrt, dann bleibt die wunderbare Erhöhung, welche die Neugeburt aus dem Geist dem menschlichen Leben verleiht, ohne Echo und ohne Beachtung. Das historische Erbe dieses Denkens besteht in der Überzeugung, dass das Sein nutzlos und mit ihm nichts anzufangen ist.⁶ So betrachtet ist auch die Metaphysik nutzlos und trägt die schwere Last, sich dem utilitaristischen Zeitgeist ständig widersetzen zu müssen. Wenn der Erfolg und die praktische Nützlichkeit Beweis und Kriterium der Wahrheit gewor-

¹ *Pour une humanité nouvelle*, 15 mit der Fußnote 34. Das Wort *Tiefentheologie* steht auf Deutsch im französischen Text. Vgl. JUNG, C. G.: La question de Nicodème: Inceste ou renaissance, in: WEHR, Gerhard. C. G. Jung und das Christentum, Freiburg im Breisgau 1975.

² SCHMITZ, H. R. À propos de la foi théologique [unpubl.] Toulouse 1969, 35.

³ "...im Kopf zahlreicher Theologen..." in: *Retour à l'être*, 9.

⁴ *Retour à l'être*, 9.

⁵ S. Seite 55ff.

⁶ Vgl. *Retour à l'être*, 3.

den sind¹ und die Möglichkeiten der technischen Veränderung ins Unendliche gesteigert werden, dann nimmt es nicht wunder, dass dem eigenen Sein die Alternative einer Erneuerung und eines wahrhaftigen Wachstums entzogen werden. „Der formidable Aktivismus der modernen Zeit erscheint in dieser Perspektive als eine übermenschliche Anstrengung, durch welche der Mensch versucht, sich über die grausame Verarmung seiner Substanz hinwegzutäuschen.“²

Eine *zweite* Ursache, welche die Abneigung des modernen Denkens gegenüber einer Geburt von oben erklärt, erscheint unserem Autor noch wesentlicher: Es ist die Ablehnung von etwas, was man nicht selber gemacht hat, in diesem Fall die Ablehnung des Angebots eines neuen Lebens, das nicht das Resultat eigener Anstrengungen ist. Im Tiefsten einer solchen Ablehnung, so unser Autor, verbirgt sich eine prometheische Forderung nach Veränderung, „welche die Basis der großen Denksysteme bildet, die heutzutage viele unserer Zeitgenossen faszinieren“.³

Wenn eine solche Denkweise die Option des Herzens bestimmt, wenn nur das einen Wert besitzt, was die Frucht eigenen Tuns ist, dann kann die „Gabe Gottes“ (Joh 4, 10) keine Aufnahme finden, weil sie die Autonomie des Menschen beeinträchtigt und zu seiner *Entfremdung* beiträgt. H. R. Schmitz wehrt sich entschieden dagegen, dass Gott der Konkurrent des Menschen ist. Es ist ein falsches Bild von Gott, wenn das, was Gott gehört, dem Menschen weggenommen wird und wenn das, was des Menschen ist, Gott abgerungen werden muß. Auf der moralischen Ebene hieße das, Gott für einen Despoten ohne Gesetz halten, der seine Geschöpfe hasst. Das ist schlechthin die Negation des wahren Gottes, dessen ganzes Wesen Liebe ist.

Aus Liebe lässt Gott den Menschen an seiner Glückseligkeit teilhaben und aus Liebe stellt er sich gleichsam auf eine Stufe mit ihm und "schafft zwischen dem Geschöpf und dem Schöpfer eine Freundschaft, in der alles gemeinsam geteilt wird“.⁴ Dieses neue Leben im Geist bleibt immer ein Geschenk, das den natürlichen Kräften des Menschen unerreichbar bleibt, aber es kann sich auf die göttliche Hilfe und Freundschaft stützen, „denn was wir durch unsere Freunde können, das können wir gewissermaßen aus uns selbst“.⁵

3. Die Gnade: Vorgabe zukünftiger Herrlichkeit

In diesem Kapitel wird etwas bedacht, das ein Mensch niemals von sich aus hätte ersinnen können: Gott schenkt dem Menschen eine Gabe, durch welche die Heilige Dreifaltigkeit in ihm Wohnung nimmt. In einem ersten Abschnitt wird aufgezeigt, wie die durch die Menschheit Christi bewirkte Erlösung für die Menschen einen Weg eröffnet, der sich in Etappen vollzieht, welche von den Theologen und von den Mystikern aus ihrer je eigenen Perspektive unterschiedlich gesehen werden (3. 1.). Die Theologie des Westens übernimmt von den Kirchenvätern des Ostens das Vokabular der Vergöttlichung des Menschen, das mit den biblischen Aussagen übereinstimmt (3. 2.). Thomas von Aquin bringt es auf den Punkt: Es gibt nichts, was der Mensch nicht empfangen hätte. Die Gnade, als die erste aller Gaben, schafft im Menschen eine neue Realität (3. 3.). Die Auswirkung der göttlichen Liebe in uns, das ist Gnade (3. 4.) Kann der in der Gnade lebende, der vergöttlichte Mensch, dieses neue Leben spüren und fühlen? (3. 5.).

¹ Retour à l'être, 6.

² Pour une humanité nouvelle, 21.

³ Pour une humanité nouvelle, 21.

⁴ Pour une humanité nouvelle, 22.

⁵ Pour une humanité nouvelle, 22 mit dem Zitat aus: Sum. theol. I-II. q. 5 a. 5 ad 1.

3. 1. Befreiung und Gotteskindschaft als Frucht der Erlösung

Zur selben Zeit, in der am 3. April 1979 *Redemptor hominis*, die erste Enzyklika Johannes' Pauls II. erschien, befasste sich auch H. R. Schmitz mit dem Thema der Erlösung. Ob er sich durch die Enzyklika inspirieren ließ, ist nicht mit Sicherheit feststellbar. Sicher ist, dass er in nicht publizierten Notizen ausdrücklich auf dieses Schreiben verweist, in dem der Papst „vom ersten Augenblick an den wesentlichen Hoheitstitel Christi ans Licht bringt: Er ist Erlöser der Welt“¹. Auch in der Arbeit, der wir hier folgen, ist dieses Thema zentral. H. R. Schmitz stellt darin nicht alle Deutungen des Erlösungswerkes Christi dar, welche die Theologie im Lauf der Jahrhunderte von den ersten griechischen Vätern an vorgelegt hat. Es geht ihm vielmehr darum, auf die wichtigsten theologischen Aussagen hinzuweisen und doch die geschichtlichen Etappen nicht außer Acht zu lassen.

H. R. Schmitz nimmt als Ausgangspunkt die Frage, die sich auch Thomas von Aquin stellte, warum Gott Mensch geworden sei.² Wie dieser stellt er keine theoretischen Überlegungen über das Motiv der Inkarnation an: Nur der dreieinige Gott selbst kann darüber Auskunft geben, es entspringt allein seiner freien Entscheidung. So bezeugt das Wort der Schrift, dass das ewige Wort Mensch wurde, „um die Sünder zu retten“ (1 Tim 1, 15). Das Werk der göttlichen Person Christi ist ein Werk der Befreiung von der Schuld, die seit Adam auf der Menschheit lastete. Indem er sein menschliches Leben als Preis der Liebe hingibt, erlangt die Menschheit ihre verlorene Würde wieder. Das ganze Leben Jesu, von der Krippe bis zu Kreuz und Auferstehung, wird von diesem Motiv getragen und von einem Licht erhellt, welches am Ostermorgen aufgeht und der Menschheit die Erlösung verheißt.³ Mit Thomas von Aquin betont H. R. Schmitz, dass es der Menschheit Christi zu verdanken ist, dass der Mensch an der Göttlichkeit teilhat, in welcher die Seligkeit des Menschen besteht.⁴ *Gott ist Mensch geworden, damit der Mensch Gott werde*, so Thomas von Aquin nach einem Wort des Augustinus.⁵ Und im Kommentar zum Johannesevangelium notiert Thomas: *Groß ist die Frucht des Kommens des Sohnes Gottes, weil dadurch die Menschen zu Söhnen Gottes werden.*⁶ Die Befreiung von der Sünde – von Anselm von Canterbury mit einem Bild seiner Zeit als *Genugtuung leisten*⁷ bezeichnet – und die Gabe der Gotteskindschaft, das sind, wie gesagt, die zwei Pole des Heilswerkes Christi: "In der Tat, der, welcher erlöst, ist auch der, welcher vergöttlicht, weil er, indem er erlöst, Söhne Gottes macht."⁸

Auf welche Weise wird nun der Mensch zum Kind Gottes? Die Antwort darauf fällt in der Sprache der spekulativen Theologie anders aus als in der Sprache der mystischen Theologie. So heißt es im Kommentar des Johannesevangeliums des Thomas von Aquin, dass der Mensch auf dreifache Weise Gott gleichförmig oder assimiliert ist. Die *Vergöttlichung* des Menschen ist ein Weg in drei Etappen: In einem *ersten* Schritt ist der Mensch durch die Eingießung der heiligmachenden Gnade, der *gratiae gratum facientis*, Kind Gottes oder Adoptivsohn, wie es in Röm 8, 15 heißt. In einem *zweiten* wächst der Mensch in diese Kindschaft in

¹ SCHMITZ, H. R. Le motif de l'Incarnation [unpubl.] ARKH 1979, 7.

² Pour une humanité nouvelle, 22f.

³ Pour une humanité nouvelle, 23.

⁴ Pour une humanité nouvelle, 23. S. a. Sum. theol. III q. 1 a. 2 co: [...] ad plenam participationem divinitatis, quae vere est hominis beatitudo, et finis humanae vitae. Et hoc collatum est nobis per Christi humanitatem [...].

⁵ Sum. theol. III q. 1 a. 2 co. [...] factus est Deus homo, ut homo fieret Deus.

⁶ Pour une humanité nouvelle, 23. S. a. : Super Io., cap. 1 l. 6 : Est ergo fructus adventus filii Dei magnus, quia homines fiunt per hoc filii Dei.

⁷ Pour une humanité nouvelle, 23.

⁸ Pour une humanité nouvelle, mit der Fußnote 58 und dem Hinweis auf ein Zitat von AUGUSTINUS.

dem Maß hinein, als er nach Vollkommenheit strebt und Werke der Gerechtigkeit vollbringt: „Liebt eure Feinde [...], damit ihr Söhne eures Vaters im Himmel werdet.“ (Mt 5, 44). Die innigste Form der Kindschaft erreicht der Mensch in der *dritten* Etappe, *in patria*, wenn sein Geist Gottes Angesicht im Licht der Herrlichkeit sieht (vgl. 1 Joh 3, 2) und wenn sein Leib bei der Auferstehung des Fleisches in einen Leib der Herrlichkeit verwandelt sein wird (vgl. Phil 3, 21).¹

Das zeigt, dass die Vergöttlichung ein Weg mit einem Anfang und einem Ziel ist. Der Anfang ist nicht eine Ähnlichkeit mit Gott als Frucht unserer geistigen Natur, sondern den Anfang macht die Gnade Gottes. Diese Gabe macht uns zum Kind Gottes und lässt uns teilhaben an der göttlichen Natur. Sie ist wie ein Samenkorn, das wachsen soll und aus dem die Früchte der Liebe sprießen. Im Maß unserer Liebe werden wir in Jesu Gestalt und Bild verwandelt, „von Herrlichkeit zu Herrlichkeit, durch den Geist des Herrn“ (2 Kor 3, 18). Dieses Wachstum hat als Ziel, dass der Glaubende aus einem noch unreifen Zustand der Kindheit zum vollkommenen Menschen wird. „Wir wollen [...] in allem wachsen, bis wir ihn, Christus, erreicht haben.“ (Eph 4, 15). Der empfangene Keim muß Wurzeln hervorbringen und "größer werden, noch größer, weil sein Wachstum kein anderes Maß hat als jenes der Liebe, die ohne Maß ist".²

In der Sprache der Mystik werden die Etappen bis zur *Vergöttlichung* anders als in der Theologie verstanden: Der Weg dahin geht von der gelebten Erfahrung aus und beginnt mit Akten des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe; in der Nachfolge Jesu führt dieser Weg zu einer Freundschaft mit Gott, die in der mystischen Weisheit einen Höhepunkt erreicht, in dem der Mensch, von den Gaben des Heiligen Geistes beschenkt, die Intimität Gottes gewissermaßen erleidet und erfährt. Im irdischen Leben ist dies die höchste Vereinigung mit Gott: In ihr ist der Wille des Menschen mit Gottes Willen eins und schließt auch die Menschen und die Schöpfung mit ein.³

3. 2. Der Weg zu einer Synthese

Die von H. R. Schmitz verwendete Terminologie der Vergöttlichung wurde von den Kirchenvätern des Ostens geprägt und von denen des Westens übernommen; so entsprechen die griechischen Begriffe wie θεοῦσθαι, θεοποιεῖν, θέωσις den lateinischen Ausdrücken wie *deificus*, *deificari*, *deificatio*. Die Frage stellt sich, inwieweit diese Terminologie gerechtfertigt ist.

In der Bibel gibt es das Wort *Vergöttlichung* nicht. Umso erstaunlicher ist es, dass der Begriff am Anfang des 3. Jahrhunderts bei Klemens von Alexandrien auftaucht. Während einige Theologen weiterhin von Sohnschaft oder Wiedergeburt sprechen, nimmt besonders bei den griechischen Kirchenvätern, die vom Platonismus beeinflusst waren, die Lehre der Vergöttlichung Gestalt an. Trotz dieses Einfluss haben die wichtigsten Vertreter dieser Lehre wie Athanasius, Kyrill von Alexandrien oder Maximus der Bekenner die Übereinstimmung mit der biblischen Offenbarung gewahrt. Die Lehre von der Vergöttlichung des Menschen, so Schmitz, stellt eine bleibende theologische Errungenschaft dar.⁴

Warum aber, fragt H. R. Schmitz, hat die lateinische Theologie dieses Vokabular viel weniger benützt? Dass es zwischen der Theologie des Ostens und der Theologie des Westens eine unterschiedliche Akzentuierung gibt, ist zweifellos richtig. Aber der Gegensatz zwischen den beiden ist bei Weitem nicht so groß, als es vielfach behauptet wird.⁵ H. R. Schmitz führt als

¹¹ Pour une humanité nouvelle, 23 – 24 mit der Fußnote 60 und dem Hinweis auf: THOMAS von AQUIN. Super Io., cap.1 l.6.

² Pour une humanité nouvelle, 24.

³ Pour une humanité nouvelle, 25. S. in Teil III besonders 4. 4. und 4. 5. von der Seite 122ff. an.

⁴ Pour une humanité nouvelle, 26.

⁵ Pour une humanité nouvelle, 26.

Beispiel ein langes Zitat von Augustinus an, dessen Kernsatz lautet: *"Deus enim deum te vult facere – Gott wollte dich zu Gott machen."*¹ Damit ist nicht gemeint, dass der Mensch der Natur nach Gott ist wie der ewige Sohn des Vaters, sondern dass er es aus Gnade ist und als Adoptivkind. Es gibt viele ähnliche Zitate; eines, auf das Jacques Maritain die Aufmerksamkeit lenkte, sei noch angeführt: „Wir werden Gott sehen, wenn wir durch die Kommunikation mit dem Himmlischen gewürdigt werden, *Übermenschen* zu sein.“² Gregor der Große ist offenbar der Erste, der den Ausdruck *Übermensch* gebraucht. H. R. Schmitz legt Wert darauf, dass es nicht darauf ankommt, Zitat an Zitat zu fügen, sondern darauf, dass das Wort Gottes, auf dem dieses Glaubensgeheimnis gründet, immer tiefer verstanden wurde. Thomas von Aquin, so Schmitz, hat sich aufgrund einer außergewöhnlichen Schärfe des Geistes am weitesten vorgewagt und eine Synthese aus der griechischen und der lateinischen Tradition gestaltet, die weit mehr ist als eine geschickte Zusammenstellung einiger weit gestreuter Theesen.³ Und ferner: "Sie [die Synthese] ist die Frucht eines tieferen Erfassens jener Realität, in deren Licht sich die verschiedenen Beiträge in einem Korpus von Lehrmeinungen organisieren, [wie] von selbst ordnen und sich nach dem Muster des Lebendigen dadurch unterscheiden, dass sie sich gut oder weniger gut zu einer Weiterentwicklung und Assimilation wie auch zu einem stetigen Fortschritt eignen. Das ist auch der Grund, warum diese Theologie ihren Einfluss über die Zeiten hinweg ausübt mehr noch als zur Zeit, als sie entstand."⁴

3. 3. Die Gnade und ihre Wirkung im Menschen

H. R. Schmitz kommt nicht aus dem Staunen über die Klarheit heraus, mit welcher Thomas von Aquin diese Glaubenswahrheit darstellt, nach welcher der Mensch Anteil an der Natur und am Leben Gottes hat. Thomas kennt weder die hochgeschraubten Spekulationen der Griechen noch die pathetische Art des Augustinus.⁵ Seine Form der Darstellung kann so einfach sein, weil sein Blick sich auf das Wesentliche richtet. Er schrieb keinen eigenen Traktat über die Vergöttlichung, sondern behandelt sie in den Fragen, in denen er die Gnade in dem, was sie ist, in ihren Ursachen und in ihren Wirkungen betrachtet. Die Hl. Schrift sagt ihm, dass auf diesem Weg des Voranschreitens als Kinder Gottes alles, vom Anfang bis zum Ende, Gnade und Liebe ist, und dass es nichts gibt, das wir nicht empfangen hätten.⁶

Es stellt sich nun die Frage, so unser Autor, ob es nicht doch zu vereinfachend ist, alles auf die Gnade zurückzuführen. Denn die Bedeutung des Wortes *χάρις* erscheint zuerst viel mehr zu umfassen, als dass es nur das ausdrücken könnte, was in einem Bezug zur Vergöttlichung des Menschen steht. So ist auch das Werk, durch welches Gott die spirituellen und materiellen Geschöpfe aus Nichts geschaffen hat, schon ein Ausfluss seiner Güte, sie ist *Charis*, Gnade. Nun ist es aber so, dass dieses Wort *χάρις* für die außerordentliche Gabe reserviert worden ist, durch welche den Menschen die Freundschaft mit Gott ermöglicht wird. Diese Gabe ist noch hochherziger als die Gabe, durch welche der Mensch in die Existenz gerufen wird; sie setzt das Geschenk der Schöpfung voraus, aber in sich selber ist sie unermesslich größer als die ganze Schöpfungsordnung, die auf sie hin geschaffen wurde. So kann der hl. Bonaventura sagen, dass „die Gnade wie die erste und hervorragendste der geschaffenen Gaben ist und wie

¹ Pour une humanité nouvelle, 26 mit Fußnote 65 und dem Zitat aus : AUGUSTINUS, Sermo 166, IV, 4.

² EC II. Théonas, 782 mit der Fußnote 1 auf S. 909. Das Originalzitat findet sich in: GREGOR der Große. Moralia (in Hiob, 28 21), lib. XVIII, c. 54: „Videbimus igitur Deum, si per celestem conversationem suprahomines esse mereamur.“ Und Gregor fährt fort: „More suo (Paulus) homines (vocat) omnes humana sapientes, quia qui divina sapiunt videlicet suprahomines sunt.“

³ Pour une humanité nouvelle, 26.

⁴ Pour une humanité nouvelle, 27.

⁵ Pour une humanité nouvelle, 27.

⁶ Vgl. Pour une humanité nouvelle, 27.

die Gabe, welche die ganze Gutheit des Gebers umarmt (*donum quod complectitur totam bonitatem donantis.*)¹

Wenn H. R. Schmitz in diesem Zusammenhang ein Zweifaches betont, dann deshalb, weil er Luthers Theologie, vor allem die Gnadentheologie, vor Augen hat: Die Gnade als Gabe Gottes bewirkt *erstens* eine Realität in dem, der sie empfängt, sie schenkt ihm Anteil an der göttlichen Natur. Sie wird dadurch nicht verdinglicht, da sie einer die menschliche Sphäre transzendierenden Ordnung angehört.

Und *zweitens*; diese Gabe ist nur reell in dem, der sie empfängt. Ob es sich dabei um die Schöpfung handelt, welche Gott aus Nichts hervorbringt oder ob es sich um die Freundschaft handelt, welche Gott den Menschen anbietet, in keinem Fall gibt es eine Veränderung in Gott selbst. Indem Gott seine Vollkommenheit kommuniziert, geht er ihrer nicht verlustig, wie das der Fall ist, wenn materielle Güter geteilt werden. Das Tätigsein Gottes ist ebenso unveränderlich wie das Sein, mit dem es eins ist. Neues gibt es nur in dem, der diese Gabe empfängt. Dies gilt auch für die allerhöchste Kommunikation Gottes an den Menschen, für das Kommen des ewigen Sohnes Gottes in die menschliche Natur. Wenn Tertullian sagt, Gott mache sich klein, damit der Mensch groß werde, so ist dies nur bildlich zu verstehen.²

Zusammengefasst sei betont, von welcher Wichtigkeit diese Feststellungen für H. R. Schmitz sind: Wenn die Realität der Teilhabe des Menschen an der göttlichen Natur zurückgewiesen wird und die Gnade keine heilende Kraft hat, dann ist die Wirkmächtigkeit der Heilstat Christi infrage gestellt. Wenn zudem aus der Perspektive Luthers die Vergöttlichung des Menschen als ein wunderlicher Tausch (oder als fröhlicher Wechsel)³ zwischen Gott und Mensch verstanden wird, in dem Gott in der Person Christi die Schwäche und die Sünde des Menschen auf sich nimmt und der Mensch zum Tausch die göttliche Gerechtigkeit erhält, so steht damit die Unveränderlichkeit Gottes auf dem Prüfstand. In den Denksystemen, die sich, wie in Teil IV beschrieben, von Luthers Ansichten inspiriert haben, wird das biblische Gottesbild vollends verändert. Das Glaubensmysterium der Unveränderlichkeit Gottes, so Schmitz, ist für den Christen ebenso sicher ist wie die Existenz Gottes selbst. Es gibt keinen Zweifel: "Die Unveränderlichkeit Gottes wird in ihnen [in diesen Denksystemen] verschmäht wie ein Mitbringsel aus einem philosophischem Arsenal, das dem Glauben von Grund auf fremd ist."⁴ Der Gott der Bibel erscheint darin als ein Gott des Exodus und der Kenose, als einer, der immer aus sich herausgeht oder sich ständig verausgibt. Es ist ein Gott des Werdens, der seine Identität darin findet, dass er sich seiner selbst entledigt. In diesem *dialektischen Prozess*⁵ ist es die Bewegung der Kenose, welche Gott als Gott konstituiert, sodass er seines göttlichen Seins nicht verlustig geht.⁶ Die Vergöttlichung des Menschen, so Schmitz, ist jedoch nicht „ein mysteriöser Tauschhandel, bei dem der Mensch als Gewinner dasteht“⁷, sondern sie ist Gabe Gottes, die als Gnade im Menschen eine neue Realität schafft oder anders gesagt: *Homo [...] per participationem gratiae fit Deus et filius Dei*⁸.

¹ Pour une humanité nouvelle, 28. Das Zitat stammt aus: BONAVENTURA: Commentaria in Quatuor libros Sententiarum, secundi libri, a. 1 q. II conclusio ad 2.

² Pour une humanité nouvelle, 28 mit der Fußnote 68.

³ Zur Idiomenkommunikation s. die Seiten 94 mit der Fußnote 9, sowie die Seiten 143, 153.

⁴ Pour une humanité nouvelle, 28 und 29 mit der Fußnote 69.

⁵ Zur Dialektik s. Teil IV. Kapitel 4, die Seiten 203ff.

⁶ Pour une humanité nouvelle, 29 mit der Fußnote 70.

⁷ Pour une humanité nouvelle, 29.

⁸ THOMAS VON AQUIN. De virtutibus, q. 2 a. 2 ad 15.

3. 4. Das Wesen der Gnade

H. R. Schmitz wendet nun in dem Text, der uns vorliegt, sein Augenmerk dem Geheimnis der göttlichen Liebe zu, in deren Natur es liegt, dass sie nicht unwirksam ist. Gott verschenkt sich in ihr, und die Auswirkung dieses göttlichen Wohlwollens in uns nennen wir Gnade. Während die menschliche Liebe das Gute und Liebenswerte im anderen voraussetzt und liebt, ist die Liebe Gottes nicht abhängig von der Gutheit des Geschöpfes, im Gegenteil, die Gutheit hängt von der göttlichen Liebe ab. Sie lässt die Gutheit in die Dinge eindringen und erschafft sie – *amor Dei est infundens et creans bonitatem in rebus*¹. Sie erhebt den Menschen über seine natürliche Beschaffenheit und schenkt ihm ein ewiges Gut, das Gott selbst ist.² Diese neue Gutheit ist „ein Sein der Gnade, deren Wirklichkeit ebenso übernatürlich³ ist wie die göttliche Liebe, die ihre Quelle ist“⁴.

Die Gnade macht den Menschen durch Adoption zum Kind Gottes. Sie ist höchste Teilhabe an der göttlichen Güte, ihre Wirklichkeit ist ein Gut, welches das ganze Universum übersteigt. Sie überschreitet jegliche Macht der geschaffenen Natur. Keine Kreatur kann ihre Ursache sein, nur Gott allein.⁵

Im Text unseres Autors ist das Entzücken des Aquinaten über dieses große Mysterium zu verspüren, auch wenn seine Sprache genau und präzise bleibt.⁶ Thomas sagt nicht, dass Gott uns durch die Gnade seine eigene Natur als solche weitergibt, denn diese ist absolut unveräußerlich. Ebenso wenig spricht er davon, dass die Gnade uns in die göttliche Natur verwandle, was gleichwohl unmöglich ist. Was er aber mit aller Deutlichkeit und mehrmals sagt ist dies: Gott lässt uns teilhaben an seiner Natur durch eine gewisse Ähnlichkeit. Damit ist auch ausgesagt, dass Teilhabe Begrenzung und Unvollkommenheit bedeutet, denn die göttliche Natur als Ganze kann nur Gott selbst besitzen. So gilt: "In keinem Augenblick ist die Ähnlichkeit zwischen dem Geschöpf und seinem Schöpfer derart, dass die Unähnlichkeit nicht noch größer wäre."⁷

H. R. Schmitz vertieft sich nun in einen Artikel der Summa, in dem Thomas sich die Frage stellt, ob die Gnade eine der drei göttlichen Tugenden [= *virtutes theologicae*⁸] sei.⁹ Dies ist nicht der Fall, so Thomas. Metaphysisch gesprochen ist die Gnade eine Realität, welche das Wesen oder, mit dem Fachausdruck, die *essentia* der Seele bis in ihre tiefste Wurzel hinein erreicht. Weil die Seele in dieser Weise Anteil an der göttlichen Natur hat, sind wir tatsächlich als Kinder Gottes wiedergeboren. Aufgrund dieses neuen Seins kann der Mensch auch diesem neuen Sein entsprechend handeln, er ist nun in seinem Tun befähigt, Akte des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe zu setzen.¹⁰

Die Wirklichkeit der Gnade als eine zweite Natur zu verstehen, die über die erste Natur darübergestülpt wird, ist ein grobes Missverständnis. Darum sagt Thomas auch nicht, „dass die Gnade geschaffen ist, sondern dass der Mensch, der sie empfängt, geschaffen, [ja] neu ge-

¹ Sum. theol. I. q. 20, a. 2 co.

² Sum. theol. I-II q. 110 a. 1 co.

³ Das Wortpaar *natürlich – übernatürlich* kommt zwar nicht wortwörtlich in der Hl. Schrift vor, aber die Realität, die damit ausgesagt ist, durchzieht die ganze Bibel. Auch in den Texten des Vat. II wird es verwendet, wenn beispielsweise vom *übernatürlichen Heil* (Dei Verbum 3), vom *übernatürlichen Glaubenssinn* des Gottesvolkes (Lumen Gentium 12) oder von der zeitlichen Ordnung, die auf Gott hinzuordnen ist, der in Christus *das Natürliche und das Übernatürliche* in einer Einheit zusammenfasst (Apostolicam Actuositatem 7), die Rede ist.

⁴ Pour une humanité nouvelle, 30.

⁵ Pour une humanité nouvelle, 30 mit Hinweis auf: Sum. theol. I-II q. 113 a. 9 co und ad 2.

⁶ Pour une humanité nouvelle, 30. Vgl. Sum. theol. I-II q. 112 a. 1 co.

⁷ Pour une humanité nouvelle, 30.

⁸ S. Sum theol. I-II q. 62 a. 1. co.

⁹ Pour une humanité nouvelle, 31 mit der Fußnote 77, welche hinweist auf: Sum. theol. I-II q. 110 a. 3 co.

¹⁰ Pour une humanité nouvelle, 31.

schaffen ist in diesem göttlichen Sein, das er mit ihr empfängt¹. Die Gnade ist keinesfalls eine zweite Natur, sondern eine Qualifikation, welche die menschliche Natur durchwirkt und erhöht.² Aufgrund dieser Qualifikation³ sind auch die Vermögen der menschlichen Natur wie Intellekt und Wille durch das Licht des Glaubens, das *lumen fidei*, mit dem der Auferstandene den Jüngern den Verstand öffnet (vgl. Lk 24, 45: den Verstand = τὸν νοῦν), neu bestimmt. Einmal, in der Schau des Angesichts Gottes, werden die Seelenvermögen durch das Licht der Herrlichkeit, das *lumen gloriae*, so zugerüstet, dass der Mensch Gott erkennt und liebt, wie Gott selbst sich erkennt und liebt.⁴ Die Herrlichkeit ist somit das Ziel der Tätigkeiten der Natur, insofern die Natur durch die Energien der Gnade unterstützt wird, sagt Thomas.⁵

Zusammenfassend merkt H. R. Schmitz an, dass es in der Theologie der Vergöttlichung und der Gnade zwischen den Kirchenvätern und Thomas von Aquin zwar Akzentverschiebungen, jedoch keinerlei Bruch gegeben hat. Die Lehre des Thomas über das Geschenk der Gnade lässt einen bedeutenden Fortschritt zum Verständnis derselben erkennen. Als Gabe Gottes stellt sie nicht nur die Ordnung in der menschlichen Natur her, welche durch die Sünde schwer verwundet worden war, sondern richtet auch die Freundschaft des Menschen mit Gott wieder auf, denn die Gnade ist entweder vergöttlichend [= divinistrice) oder sie ist nichts.⁶

3. 5. Der vergöttlichte Mensch

Da nun die Gabe der Gnade denjenigen vergöttlicht, der sie empfängt, stellt sich die Frage, ob und inwieweit der Mensch die Erfahrung des neuen Lebens machen kann, das in ihn gelegt ist.

Daraus ergeben sich zwei neue Fragestellungen: Kann der Mensch wissen, dass er die Gnade hat? Das ist die *erste* Frage. Die Antwort ist eindeutig: Kein Mensch kann mit Sicherheit wissen, dass er in der Gnade steht, denn Gott als Prinzip und Objekt der Gnade ist dem Menschen nur im Glauben erkenntlich, nicht im Wissen und Schauen – es sei denn, er hätte darüber eine besondere Offenbarung erhalten.

Kann der Mensch, *zweitens*, auf eine weniger vollkommene Weise zur Erkenntnis kommen, dass er in der Gnade ist? Ja, antwortet unser Autor, aufgrund von äußeren Zeichen, wenn er beispielsweise sein Glück in Gott findet und sich keiner Todsünde bewusst ist.⁷ Demnach kann der Mensch die Wirklichkeit der Gnade nur auf indirekte Weise erkennen, und zwar aufgrund von Handlungen, deren inneres Prinzip sie ist. Diese Erkenntnis, so Thomas von Aquin, ist eine Form von experimenteller Erkenntnis⁸, die nicht mit der mystischen Erfahrung

¹ Pour une humanité nouvelle, 31 mit der Fußnote 78. H. R. Schmitz zitiert hier NICOLAS, Marie-Joseph: L'idée de nature dans la pensée de Saint Thomas d'Aquin, in: RThom 1974, 576.

² S. a. die Aussagen in der Habilitationsschrift eines evangelischen Theologen: "Die Gnade ist das Sein der Gottesgemeinschaft, die als solche schon wirklich ist." (Kursiv im Originaltext), in: DIETER, Theodor. Der junge Luther und Aristoteles. Berlin 2001, 206 sowie auf der Seite 232 mit der Fußnote 232: "Sofern Sein und Tun der Menschen substanzontologisch als actus primus und actus secundus unterschieden werden, ist die Annahme einer Konstitution der Person durch ihre Werke gerade ausgeschlossen."

³ Die Bezeichnung der Gnade als *habitus entitativus* findet sich bei H. R. Schmitz nicht. Den Fachausdruck *habitus*, der für eine Qualität steht, die mehr als Können (*potentia*), aber noch nicht die Verwirklichung (*actus*) ist, reserviert er für die aus dem Leben der Gnade entspringenden Akte des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe (Pour une humanité nouvelle, 31) und für die Gaben des Hl. Geistes (Sagesse mystique, in: NV 4 [1980] 286ff.).

⁴ Pour une humanité nouvelle, 31 mit der Fußnote 78.

⁵ Sum. theol. I q. 62 a. 3 ad 3: Gloria [...] est finis operationis ipsius naturae per gratiam adiutae.

⁶ Pour une humanité nouvelle, 32.

⁷ Pour une humanité nouvelle, 32 mit dem Hinweis auf: Sum. theol. I-II q. 112 a. 5.

⁸ Pour une humanité nouvelle, 33 mit der Fußnote 80 und dem Hinweis auf: Sum. theol. I – II q. 112 a. 5 ad 1: „[...] ergo dicendum quod illa quae sunt per essentiam sui in anima, cogoscuntur experimentaliter cognitione, in-

zu verwechseln ist, da ihr Ziel der Grund unseres Seins ist, während das Ziel der mystischen Erfahrung darin besteht, die Tiefen Gottes am Grund der Seele quasi¹ zu erleiden und zu berühren. Die experimentelle Erfahrung, im Zustand der Gnade zu sein, begleitet gleichsam bestimmte Vollzüge, die nicht auf derselben Stufe stehen wie die vom Heiligen Geist *eingegossene*² Kontemplation; sie setzt also nicht voraus, dass jemand eine mystische Erfahrung gemacht hat.

Jemand, der meint, die Gnade mittels der Sinneserfahrung erkennen oder sie direkt im Bewusstsein aufnehmen zu können, der unterliegt in Hinsicht auf das, was die Gnade ihrer Natur nach ist, einem Irrtum, da sie eine Wirklichkeit ist, die jenseits der psychologischen Realität des Menschen steht. Diese Wahrheit zu vergessen könne schwere Folgen haben, so H. R. Schmitz. Er nennt als Beispiel den Athosmönch Gregorios Palamas (1296 – 1359), der unter dem Einfluss Symeons des Neuen Theologen (949 – 1022) gelehrt hat, dass die Vereinigung mit Gott auf experimentelle Weise bewusst und sichtbar geschieht und dass das Übernatürliche in uns Objekt unseres Bewusstseins und als göttliches Licht wahrnehmbar sei. Er hat durch seine Theologie die Gebetspraxis des Hesychasmus theoretisch begründet. Somit hat es im griechischen Denken ähnliche Tendenzen gegeben wie sie sich beim jungen Martin Luther bemerkbar machten, der ein großes Bedürfnis hatte, die Gnade zu *fühlen* und um jeden Preis jetzt, *in via*, sicher gehen wollte, dass er gerettet sei.³

Das folgende Kapitel wird von der Weisheit der christlichen Mystik handeln, von der Hochblüte und der Hoch-Zeit des göttlichen Lebens, zu welchem der neue Mensch letztlich gerufen ist.⁴

4. Von der mystischen Weisheit⁵

4. 1. Einführung

Von Jugend an hat H. R. Schmitz sein Leben am Evangelium und an der Nachfolge Christi ausgerichtet. Wenn er auch nie von persönlichen mystischen Erfahrungen spricht, so lassen die schon mehrmals erwähnten vorweihnachtlichen Briefe an die Eltern aus dem Postulat in St. Rémy erkennen, wie sehr er sich danach sehnt, dass Christus in seinem Herzen geboren wird.⁶ Schon zu Beginn seines intellektuellen Arbeitens nimmt das Thema der Mystik einen wichtigen Platz in seinem Denken ein. Als er sich dann in die Werke deutscher Denker vertieft, erkennt er, dass sich darin die Konturen von Philosophie, Theologie und Mystik nicht mehr klar unterscheiden. Im Gesamtplan seines Werkes, dem wir hier folgen, widmet er eine seiner Arbeiten dem Thema der mystischen Weisheit. Dass diese Arbeit eine seiner Letzten sein würde, konnte er zur Zeit der Abfassung nicht ahnen.

In seiner Arbeitsweise legt H. R. Schmitz großen Wert darauf, dass die Bedeutung der verwendeten philosophischen Begriffe eindeutig und klar ist. Wenn er mit einer ihm eigenen

quantum homo experitur per actus principia intrinseca, sicut voluntatem percipimus volendo, et vitam in operibus vitae.“

¹ S. Seite 118 die Fußnote 3.

² Der Heilige Geist ist Quelle neuen Lebens, die Gott *ausgießt* (von ἐκχέω. S. Röm 5, 5; Tit 3, 5f.; Apg 2, 17f., 33).

³ Pour une humanité nouvelle, 32 – 33. Vgl. a. in: L'option de Boehme, 59 mit der ausführlichen Fußnote 115, in der die Frage gestellt wird, ob nicht auch in der *Philokalie* ein Keim des großen lutherischen Samens vorhanden sei. Die Kritik betrifft aber als Erstes die Bewegung des Hesychasmus. S. a. die Seite 149 mit der Fußnote 4.

⁴ Pour une humanité nouvelle, 33.

⁵ SCHMITZ, H. R. De la sagesse mystique, in: NV 4 (1980) 273 – 290.

⁶ S. Seite 32ff.

Scheu – die in der Biografie als seine *pudeur* bezeichnet wurde¹ – sich einem Thema der Theologie zuwendet, dann beginnt er damit, die in der Theologie verwendeten philosophischen Begriffe auf deren Klarheit hin zu prüfen. Nur auf diese Weise, so seine Auffassung, kann eine fruchtbare theologische Arbeit gelingen, auch wenn es das Wort Gottes im gelebten Glauben der Kirche ist, das die letztlich entscheidenden Kriterien vorgibt.

So kommt es H. R. Schmitz auch in seiner Arbeit *Über die mystische Weisheit* zuerst wesentlich darauf an, abzuklären, was er als Philosoph unter *Mystik* und *Weisheit* versteht. Das ist für ihn die Voraussetzung, um nicht auf der Ebene der Phänomene stehen zu bleiben. Er hält sich dabei an eine Definition von Mystik, welche von Jacques Maritain stammt und die lautet: „Jegliche Mystik ist auf die eine oder andere Weise eine erquickende² Erfahrung des Absoluten [= *une expérience fruitive de l'absolu*].“³ Diese Definition ist ganz bewusst so allgemein gehalten, damit sie auf verschiedene Formen der Mystik zutrifft.

Innerhalb der verschiedenen Formen der mystischen Erfahrung können zwei größere Ordnungen ausgemacht werden, denen gemeinsam ist, dass sie ihr Ziel auf experimentelle Art und Weise mittels einer Erkenntnis durch Konnaturalität⁴ erreichen, wobei sie sich jedoch in ihrer Struktur und in ihrer Zielrichtung gänzlich voneinander unterscheiden: Diese ist „in dem einen Fall die der sensitiven Erfahrung unerreichbare Selbheit des Subjekts [= *le Soi métempirique du sujet*], im andern Fall das transzendente Mysterium des lebendigen Gottes“⁵. So besteht in dem einen Fall das Objekt aus der Schau des eigenen Selbst, im andern ist es eine Ich-Du-Beziehung zwischen Mensch und Gott. Diese Erfahrungen als *natürliche* und *übernatürliche* Mystik⁶ zu bezeichnen, war für Jacques Maritain, so Schmitz, nicht zufriedenstellend. Statt *mystique naturelle* bevorzugte er Wortwendungen wie *Mystik der Selbstschau* oder *Mystik des Spiegels* und statt *mystique surnaturelle* sprach er von der *Mystik der Liebeseinung mit Gott* oder der *Mystik des Feuers*.⁷ H. R. Schmitz selbst verwendet beide Ausdrücke. Diese beiden Formen der Mystik unterscheiden sich ihrer Natur nach, sie können aber im Aufschwung einer spirituellen Erfahrung in einer Person durchaus vereint sein.

Dem Leser dieser Zeilen wird ein Paradoxon nicht entgangen sein: Wie sollte es möglich sein, dass die mystische Erfahrung Weisheit ist, wenn sie unsagbar ist und somit kein konzeptuelles Wissen vermittelt? H. R. Schmitz grenzt die Frage ein und stellt sich das Problem folgendermaßen: "Mit welchem Anspruch verdient eine Erfahrung, die in der experimentellen Erkenntnis der Tiefen Gottes besteht, den Namen *Weisheit*?"⁸ Oder: Wie kann eine nicht-konzeptuelle und somit *apophatische*⁹ Erkenntnis, die wie ein *Strahl von Finsternis*¹⁰ den menschlichen Geist berührt, eine *Weisheit* oder ein *Wissen* genannt werden?¹¹ Wird das Konzept *Weisheit*, wenn es auf eine solche Erkenntnis angewandt wird, nicht seines Inhalts beraubt? Ungeachtet

¹ S. Seite 85.

² *Erquickend* ist eine der möglichen Übersetzungen für das altertümliche französische Wort *fruitiv* [lat. *fruo* = genießen, sich ergötzen]; es hat auch die Bedeutung von *genussvoll*, *beglückend*, *kostbar*, *ergötzlich* oder von *fruchtreich*, *fruchttragend*.

³ SCHMITZ, H. R. *De la sagesse mystique*, 273. Die Definition findet sich in: ŒC VII. *Quatre essais*, 160. Schmitz weist auf die Anmerkung Maritains hin, er habe bewusst *l'absolu* klein geschrieben, denn nicht jede mystische Erfahrung sei eine Erfahrung Gottes. Diese Nuance ist in einer wörtlichen Übersetzung ins Deutsche nicht zu verdeutlichen.

⁴ S. die Auskunft über die Erkenntnis durch *Konnaturalität* auf Seite 120ff.

⁵ *De la sagesse mystique*, 273.

⁶ Diese Unterscheidung wird von Alain de LIBERA, Universitätsprofessor für mittelalterliche Geschichte in Genf und anerkannter Fachmann für Meister Eckhart, als für heute gültig anerkannt. S. LIBERA, Alain de. *Maître Eckhart et la mystique rhénane*. Paris 2010, 127.

⁷ SCHMITZ, H. R. *Sur le rôle de la volonté dans l'expérience mystique du Soi* in: RThom (1979) 409.

⁸ *De la sagesse mystique*, 274.

⁹ *Unsagbar*, *unaussprechlich* von: ἀπόφημι = *Nein sagen*.

¹⁰ S. Seite 121.

¹¹ Vgl. *De la sagesse mystique*, 274.

dieser Schwierigkeit weiß die christliche Tradition seit alters her, dass dieser mystischen Erfahrung der Name *Weisheit* zu eigen ist und dass ihr dieser Titel *par excellence* zusteht.¹ Dies gilt es nun näher zu erläutern. Ob auch die mystische Erfahrung der Selbstschau *Weisheit* ist, darauf geht Schmitz nur in einer Fußnote ein.²

Die Analyse der Mystik der Selbstschau wird hier nicht behandelt, sie ist ein Thema im vierten Teil dieser Arbeit³; hier erfolgt nun die Analyse der Mystik der Liebeseinung mit Gott. Vier Schritte sind vorgesehen: Zunächst erörtert H. R. Schmitz den Begriff *Weisheit* (4. 2.), sodann definiert er die Natur der mystischen Erfahrung des *patri divina* – der Passion der göttlichen Dinge (4. 3.) – und schließlich geht es darum, zu zeigen, auf welche Weise diese Erfahrung tatsächlich *Weisheit* ist (4. 4.). Den Höhepunkt bildet eine Ausschau auf die Lehre des Johannes vom Kreuz über seine Lehre der Umwandlung der Seele in Gott (4. 5.).

4. 2. Das Konzept Weisheit

Wenn heute von *Weisheit* gesprochen wird, so denkt man spontan an die Weisheiten indigener Völker oder an die Weisheiten ostasiatischer Religionen. Zu Lebzeiten unseres Autors rief der Begriff *Weisheit* noch eher Erinnerungen an vergangene Jahrhunderte wach und an einen anderen Menschentyp, der aber auch damals schon längst von einem nüchtern-praktisch denkenden Menschentyp abgelöst worden war. Es habe einen Bruch mit dem weisheitlichen Denken gegeben, merkt H. R. Schmitz an, sodass selbst diese, die sich mit dem Namen *Philosophen* bezeichnen, keine Liebe zur Weisheit mehr erkennen lassen. Es kann sein, dass das Wort *Weisheit* im allgemeinen Bewusstsein noch als eine verehrens-würdige Wirklichkeit angesehen wird, deren Quelle dem modernen Menschen aber verborgen bleibt. Was *Weisheit* aber präzise meint, darüber gibt es nur wenige klare Aussagen.⁴

Der biblische Mensch aber und jene Menschen, die vom Wort der Bibel (oder von den Weisheiten anderer Völker und Religionen) her ihr Leben gestalten, können erspüren und wissen, worum es geht. Für H. R. Schmitz ist es der biblische Hintergrund, der maßgebend ist, auch wenn er diesen in *De la sagesse mystique* nicht eigens behandelt.⁵ Er steigt in die Thematik der Weisheit ein, indem er seine Aufmerksamkeit auf die Theologie der Namen Gottes richtet: *Weisheit* ist ein Name Gottes, der nur Vollkommenheit mit einschließt und keine noch so winzige Unvollkommenheit erkennen lässt. Deshalb findet diese Vollkommenheit in der ungeschaffenen Weisheit ihre letzte Vollendung. "Gott ist nicht nur weise, er ist die Weisheit selbst, denn in ihm identifiziert sich diese Vollkommenheit mit seinem Wesen. Alle Weisheit in der kreatürlichen Ordnung ist demgemäß eine Teilhabe an der Fülle der unendlichen Weisheit, der höchsten Regel all unserer Erkenntnis."⁶

Nun begibt sich H. R. Schmitz wie gewohnt auf seinen philosophischen Standpunkt und stellt sich die Frage, auf welche Weise die Weisheit zu definieren ist, sowohl als Weisheit in den geschaffenen Wesen als auch als ungeschaffene Weisheit in Gott selbst. Tastend nähert er

¹ Vgl. *De la sagesse mystique*, 274.

² *De la sagesse mystique*, 274 mit der Fußnote 1: Die Erfahrung des Selbst ist nach H. R. Schmitz keine Weisheit. Ob sie Weisheit *secundum quid*, also eine Weisheit in einer besonderen Ordnung ist, darauf antwortet Schmitz ebenso negativ. Dies sei deshalb so, weil die Mystik der Selbstschau nicht direkt das göttliche Absolute erfährt, sondern die substanzielle Existenz der Seele. Er gesteht dieser Erfahrung zunächst zu, dass sie auf eine gewisse Art und Weise *Weisheit* sein könne, indem sie im *Esse* des menschlichen Selbst die Erstsache des Seins berührt, schränkt dies aber sogleich wieder ein, insofern diese Erfahrung nicht-konzeptuell und negativ ist und somit weder eine Erkenntnis des Selbst noch eine Erkenntnis der Erstsache des Selbst vermittele.

³ S. vor allem die Seiten 182ff., 236ff.

⁴ *De la sagesse mystique*, 275.

⁵ MOUGEL, René hat in seiner Arbeit über die Weisheit diese Lücke gefüllt und dem biblischen Aspekt einen großen Platz eingeräumt, s. in: CJM 10 (1984) 7ff.

⁶ *De la sagesse mystique*, 274f. mit den Hinweisen auf: Sum. theol. I q. 39 a.7 ad 2 und I q. 1 a. 6 ad 1.

sich der Definition, indem er zuerst, mit Thomas von Aquin, die Eigenschaften der Weisheit umreißt: Der kann weise genannt werden, der auch die schwierigsten Dinge auf sichere Weise und durch ihre Ursache erkennt und auch der, welcher die Erkenntnis um ihrer selbst willen sucht und eine ordnende Funktion in Bezug auf alle anderen Erkenntnisse ausübt: *Sapientis est ordinare*, sagte schon Aristoteles, auf den sich Thomas bezieht.¹ Aus dieser Beschreibung ergibt sich eine Definition der Weisheit wie folgt: "Die Weisheit ist eine Wissenschaft, welche das umfasst, was in der Ordnung des Seins an höchster Stelle steht, das erste Prinzip und die Erstursache aller Dinge, – und damit auch das letzte Ziel von allem. Nur ein solches Wissen verdient unter allen unseren Erkenntnissen den Namen *Weisheit*."²

Der Begriff *Weisheit* entspricht somit ganz dem, was im klassischen Sinn ein perfektes Wissen, eine Wissenschaft – *scientia* – ist, welche die Dinge nicht nur aufgrund von Fakten und messbaren Daten, sondern in dem, was sie sind und in ihren Ursachen erkennt und erklärt. Die Weisheit ist eine Wissenschaft in einem gewissen Sinn – *quaedam scientia*³ –, die zwar nicht dem heutigen naturwissenschaftlichen Begriff von Wissenschaft entspricht, aber mit allen Wissenschaften das gemeinsam hat, dass sie rational argumentiert und demonstrativ vorgeht. Wodurch aber unterscheidet sie sich von den anderen Wissenschaften und warum nimmt sie neben den anderen Wissenschaften einen besonderen Platz ein? Schmitz antwortet darauf mit Thomas von Aquin: Wenn der Weisheit dieser besondere Platz zukommt, dann aufgrund ihrer eminenten Vollkommenheit.⁴

Wenn man eine solche Aussage tief auf sich wirken lässt, so wird einem bewusst, dass sie sich ganz gegen unsere spontane Denkweise richtet. Diese würde die Vollkommenheit der Weisheit als Erste mit der Person in Verbindung bringen, die als weise gilt. Das ist aber hier nicht der Fall. Die Vollkommenheit kommt der menschlichen Weisheit einzig und allein von ihrem Gegenstand her zu. Der Weise hat demnach keinerlei Grund sich zu rühmen, er reflektiert nur das, was er vom Objekt her empfängt. Nur aus dieser Erhabenheit der Weisheit erwächst ihr die Aufgabe, ein Urteil über Ergebnisse anderer Wissenschaften zu fällen. Dies kann aber keinesfalls bedeuten, dass der Weise alles wüsste: Die Allwissenheit ist nur der Ewigen Weisheit vorbehalten. Der Mensch aber kann von keiner einzigen Sache alles erkennen. So wäre es ein gravierender Mangel an Weisheit, würde der Philosoph von der metaphysischen Weisheit einfordern, den Physiker über die Phänomene der Elementarteilchen aufzuklären oder würde der Theologe von der theologischen Weisheit verlangen, das geologische Alter der Erde zu bestimmen oder würde der Mystiker aus seiner Erfahrung ableiten, diese oder jene theologische Aussage sei falsch oder richtig.⁵

Von woher aber hat die Weisheit diese Erhabenheit, ein Urteil über alle anderen Wissenschaften abzugeben? Von wem hat sie diese Vollmacht *de omnibus iudicare*? Ist das nicht ein totalitärer Anspruch? H. R. Schmitz betont es ausdrücklich: Das ist es nicht. Gott in seiner Weisheit erhebt keinen totalitären Anspruch, er lenkt vielmehr alles mit Güte. Dasselbe kommt der menschlichen Weisheit zu; deshalb bedeutet jegliche despotische Anwendung einen Verlust der Weisheit. Sie ist von sich aus eine befreiende Kraft, sagt H. R. Schmitz: "Dort, wo die Weisheit ist, da ist die Freiheit."⁶ Die Weisheit empfängt diese Macht von der Wahrheit selbst, die befreit, denn die Weisheit "ist die Wissenschaft, die auf den Ursprung und die

¹ De la sagesse mystique, 275 mit Hinweis auf: THOMAS VON AQUIN. Sent. Metaph. lib. I, lect. 2 n. 8. Vgl. Aristoteles. Met., I. c. 2. 982 a18.

² De la sagesse mystique, 275.

³ De la sagesse mystique, 276 mit dem Hinweis auf: Sum. theol. I–II, q. 57. a. 2 ad 1.

⁴ De la sagesse mystique, mit Hinweis auf: Sum. theol. I-II q. 57 a. 2 ad 1 sowie auf: THOMAS VON AQUIN. In Sent. Ethic. lib. 6 l. 5 n. 9.

⁵ Vgl. De la sagesse mystique, 276.

⁶ De la sagesse mystique, 276.

Quelle jeglicher Wahrheit setzt, auf das erste Prinzip des Seins, dessen Wahrheit folglich das Prinzip jeglicher Wahrheit ist: *sua veritas est omnis veritatis principium*.¹

Die Weisheit kann ferner über alles urteilen, weil sie von einem erhöhten Standpunkt aus die Dinge sieht, von einer Wirklichkeit aus, von der alles abhängt. Dies ist die oben erwähnte erste Eigenschaft der Weisheit: Sie sieht alles vom Blickwinkel der ersten Ursache aus und teilt den anderen intellektuellen Tugenden gewissermaßen ihre Aufgaben in der ihnen eigenen Domäne zu. Während es zur Natur der anderen Wissenschaften gehört, sich in viele Wissensgebiete aufzuteilen, gehört es zum Proprium der Weisheit *eins* zu sein: *sapientia non sit nisi una*.²

Wenn der heutigen Welt diese Idee eines höchsten Wissens als unreal und sogar als suspekt erscheinen mag, so hat sie doch eine authentische Sehnsucht nach wahrer Weisheit, von der sie erhofft, dass sie fähig ist, "ein wenig Frieden in unsere verstörte und zerrissene Welt zu bringen, fähig auch, den Menschen mit sich selber zu versöhnen und mit Dem, der nicht aufhört, den Menschen zur Teilhabe an Seinem Leben ohne Ende einzuladen".³

H. R. Schmitz merkt an, dass ein Wissen umso mehr *eins* ist je höher es in den verschiedenen Hierarchien der Weisheiten steht, beginnend mit der metaphysischen über die theologische bis hin zur mystischen Weisheit. Und je höher die Fähigkeit des Wissens ist zu *einen*, desto stärker ist seine Kraft zu *ordnen*. So gibt es also eine Entsprechung zwischen der universalen Schau, welche der Weisheit zu eigen ist und der Tugend, zu ordnen und Einheit zu stiften. Oder anders gesagt: Umso umfassender die Ordnung ist, desto höher ist die Weisheit, welche diese Ordnung stiftet.⁴ So ergibt sich so etwas wie ein Dreischritt: Die *Einheit* ist Zeichen der Weisheit, ihre Frucht ist die *Ordnung* und ihre erhabenste Frucht ist der *Friede*, der aus jeder wahrhaften Ordnung hervorgeht. *Sapientis est ordinare*, die Aufgabe des Weisen ist es zu ordnen. Was aber bedeutet eigentlich *Ordnung*?

H. R. Schmitz hat eine ganze Studie zu diesem Thema verfasst.⁵ Darin definiert er die Idee der *Ordnung* als „Beziehung des Diversen zu einem Prinzip“⁶. Wenn also von Ordnung die Rede ist, muß es eine Vielheit geben, die einer Einheit zugeführt wird. Der Bezug des Diversen zur Einheit ist für die Ordnung bestimmend, und weil die Einheit ein Transzendental ist, gehört auch der Begriff *Ordnung* der transzendentalen Domäne an. Die Einheit ist es, die aus dem Diversen ein Ganzes macht, nicht ein substanzielles Ganzes, sondern ein *Ganzes der Ordnung*. Was aber gibt der Vielheit die Einheit? Was ermöglicht es ihr, ein Ganzes der Ordnung zu sein? Es ist ihre Beziehung zu einem *Prinzip*. Der Begriff der Ordnung schließt immer eine Beziehung zu einem Prinzip mit ein. Dies wiederum erfordert ein richtiges Verständnis dessen, was ein Prinzip ist. Ein Prinzip ist *das*, lehrt Thomas von Aquin, „von dem eine Sache, auf welche Weise auch immer ausgeht.“⁷ Unter dem Wort *das* ist eine Natur gemeint, der eine Wirkkraft eignet. Wie der Begriff *Natur* analogisch⁸ zu verstehen ist, so auch der Begriff

¹ De la sagesse mystique, 276f. mit dem Zitat von: THOMAS VON AQUIN, in: Contra Gentiles lib. I, cap.1 n. 5.

² De la sagesse mystique, 277 mit dem Zitat in: Sum. theol. I-II q. 57 a. 2 co.

³ De la sagesse mystique, 277.

⁴ De la sagesse mystique, 278.

⁵ Über die Definition der Ordnung, in: SCHMITZ, H. R. De l'ordre et de l'invention de l'ordre. NV 2 (1981) 81 – 95.

⁶ De la sagesse mystique, 83.

⁷ Sum. theol. I q. 33 a. 1 co.

⁸ *Analogisch* im Sinn einer *analogia proportionalitatis*. Die reale Grundlage dieser Analogie geht aus der Beobachtung hervor, dass eine Unzahl von Wesen existiert, dass aber die jeweilige Existenz einem jeden Wesen proportional angepasst ist, sich also proportional in der Vielfalt der Seienden manifestiert. Darauf gründet auch die reale Unterscheidung von *essentia* und *existentia* in den geschaffenen Wesen. (Vgl. THOMAS VON AQUIN : De Ente et Essentia, im ersten Viertel des cap. 1: „Essentia dicitur secundum quod per eam et in ea ens habet esse.“ S. a. Seite 183 mit der Fußnote 4). Zum Unterschied wird in der *analogia attributionis* der analoge Sachverhalt

Prinzip. Wenn eine Sache von etwas auf welche Weise auch immer ausgeht, dann gestaltet sich auch die Ordnung dementsprechend. So ergibt zum Beispiel ein falsches Prinzip eine nur scheinbare Ordnung, in Wirklichkeit ist es eine Unordnung. Es ist demnach darauf zu achten, dass das Prinzip richtig ist und der Vernunft entspricht. Des Weiteren ist die Relation oder die Affinität zwischen Ordnung und Prinzip auch der Grund dafür, dass eine Ordnung nicht auf einem Prinzip aufgebaut werden kann, das der Natur der zu ordnenden Dinge widerspricht. So kann etwa eine menschliche Ordnung nicht nach dem Vorbild der Ordnung eines Wolfsrudels erstellt werden.

Mit dieser Klarstellung sollte die Aufgabe, die dem Weisen obliegt, leichter zu verstehen sein. Soll aber der Weise seine Aufgabe zu ordnen auch effektiv lösen, so kann er es nur, wenn er, wie gesagt, das rechte Prinzip und das wahre Ende des Universums kennt. Es geht ja nicht darum, den Umständen entsprechend irgendwelche Regeln durchzusetzen. "Die Weisheit ist ganz zuerst und prinzipiell *kontemplativ*: Sie hat vor allem eine Ordnung zu entdecken und anzuerkennen und die Ordnung der göttlichen Wahrheit zu meditieren [...]. Und weil es zuerst eine von uns unabhängige Wahrheit gibt, deshalb gibt es für uns auch eine Wahrheit zu tun, *facere veritatem*; desgleichen gibt es für unsere Weisheit eine *Ordnung, die hervorzubringen* ist, weil es zuerst eine Ordnung gibt, die nicht von ihr *abhängt*."¹

Es bleibt noch ein anderes Charakteristikum der Weisheit zu erwähnen, welches Thomas von Aquin angemerkt hat: Die Weisheit kann nur das Objekt einer Liebe sein, welche die Weisheit um ihrer selbst willen liebt. Die Weisheit ist kein Mittel, um etwas zu erreichen. Sie hat ihr Gut und ihr Ziel in sich selber. Der Kluge kann *weise* genannt werden, doch gibt es einen wesentlichen Unterschied zwischen Klugheit und Weisheit: Die Klugheit führt in die Weisheit ein, sie steht ganz im Dienst der Weisheit.² Während der Kluge das bedenkt, was zum Glück führt, betrachtet der Weise das Objekt dieses Glücks selbst, das Gott ist: Er steht in der intelligiblen Ordnung an höchster Stelle. Wäre diese Betrachtung Gottes vollkommen, so wäre das Glück in diesem Akt der Weisheit schon *hic et nunc* vollkommen. Da diese Betrachtung in diesem Leben aber nur Stückwerk ist, ist sie begrenzt, aber doch schon eine Teilhabe an der kommenden Glückseligkeit.³ Und so bescheiden diese Erkenntnis Gottes auch sein mag, so ist sie doch jeder anderen Erkenntnis vorzuziehen. Ist es doch das weisheitliche Wissen, das den Menschen zu einer Ähnlichkeit mit Gott hinführt. Und da die Ähnlichkeit Ursache der Liebe ist, ist es vor allem die weisheitliche Erkenntnis, die den Menschen in Freundschaft mit Gott vereint.⁴ Diese höchste Weisheit bestimmt nun den Fortgang dieser Ausführungen.

4. 3. Die Natur der mystischen Erfahrung

Es geht nun darum, zu verdeutlichen, was das Proprium der mystischen Erfahrung ist. Es herrscht eine große Konfusion um den Begriff Mystik, mit dem heute alles bezeichnet wird, was geheimnisvoll ist und gefühlsmäßig anspricht. Nachdem in der Einführung zu diesem Kapitel der Unterschied zwischen der Mystik der Selbstschau und der Mystik der Liebeseinung mit Gott kurz dargelegt wurde, kommt es H. R. Schmitz nun darauf an, zu zeigen, was

von einem primären Begriffsinhalt abgeleitet, z. B. kann der primäre Begriff *gesund* (= Gesundheit des Menschen) auch vom *gesunden* Wasser oder von der *gesunden* Luft ausgesagt werden.

¹ De la sagesse mystique, 278.

² De la sagesse mystique, 278 mit dem Hinweis auf: Sum. theol. I-II q. 66 a. 5 ad 1.

³ De la sagesse mystique, 279 mit dem Hinweis auf: Sum. theol. I-II q. 66 a. 5 ad 2: [...] actus sapientiae est quaedam inchoatio seu participatio futurae felicitatis.

⁴ Vgl. De la sagesse mystique, 279.

die christliche Mystik in ihrem Wesen und ihrer Natur nach ist. Er geht in drei Schritten vor. *Erstens* ist zu klären, wer über die mystische Frage eine Auskunft erteilen kann. *Zweitens* ist zu erheben, warum von der Natur der christlich-mystischen Erfahrung nur die Theologie eine profunde Deutung geben kann und *drittens* ist auf die Prinzipien hinzuweisen, welche einer solchen Erfahrung zugrunde liegen: auf die Gnade, den Glauben und auf die Gaben des Heiligen Geistes.

4. 3. 1. Erste Erkenntnisse über mystische Gegebenheiten

Wie eine mystische Erfahrung als solche erkennbar ist, das ist die Frage, die es als erste zu beantworten gilt. Es liegt auf der Hand, so könnte man spontan meinen, dass nur die mystische Erfahrung selbst Aufschluss von dem geben kann, was sie ist. Dem ist aber nicht so, denn es liegt in der Natur dieser Erfahrung, dass sie unaussprechlich ist und dass die Seele, die in die Gegenwart des göttlichen Geliebten versunken ist, nicht mitteilt, was diese Erfahrung ist und was sie in ihr erfährt.

Anders als diese in der Erfahrung verborgene Erkenntnis ist jene Erkenntnis, die beschreibend und phänomenologisch ist. Jemand, der Forschungen der vergleichenden Mystik betreibt, hat sehr viel zu sagen und kann einiges zum Verständnis des Phänomens beitragen, allerdings nur dann, wenn er um die Grenzen seiner Wissenschaft weiß. So kann zum Beispiel eine phänomenologische Annäherung nicht erklären, worin der Unterschied liegt, wenn in der Zen-Meditation von Leere die Rede ist oder wenn ein Johannes von Kreuz die Leere beschreibt. Ein anderes Problem ist das der Sprache, die in der Mystik verwendet wird. Die Phänomenologie kann es aufzeigen, aber nicht auf ihrer Ebene lösen.¹

Was aber dann, wenn nun doch ein Mystiker, der aus der Stille der Kontemplation heraustritt, das Unaussprechliche erklären will? Was ist es, das er uns zu erklären sucht? Er kann uns schwerlich das Objekt seiner Erfahrung vermitteln, was aber dann? H. R. Schmitz sagt mit den Worten Jacques Maritains, dass es dem Mystiker darum geht, anderen mittels Regeln und Ratschlägen einen Weg zu dieser Erfahrung zu zeigen.² Um also diese Sprache der Mystiker verstehen zu können, ist es unabdingbar, auch eine genaue Vorstellung darüber zu haben, wozu es in dieser überhaupt Erfahrung geht.

Was also die mystische Erfahrung als solche ist, das kann weder der vermitteln, der sie erfährt noch der, der sie von außen erforscht und beschreibt. H. R. Schmitz lässt keinen Zweifel daran: Nur der im Glauben stehende Theologe kann eine Antwort geben.³

4. 3. 2. Theologische Deutung der mystischen Erfahrung

Warum kann nur die Theologie allein erklären, was die christlich-mystische Erfahrung ist und welche ihre Ursachen sind? Der Grund dafür liegt darin, dass diese Erfahrung sowohl in ihrem Objekt als auch in ihrem Modus übernatürlich ist. Das natürliche Licht der Vernunft kann diese Erfahrung nicht deuten, es bedarf dazu des Glaubenslichtes, des *lumen fidei*. Wenn ein Philosoph über diese Erfahrung nachdenkt, wird er nur zu einem adäquaten Ergebnis kommen, wenn er als Glaubender das theologische Licht zu Hilfe nimmt. Jacques Maritain findet harte Worte über jene Psychologen, Soziologen und Philosophen, die sich des Phänomens annehmen, es nur aus dem Verständnis ihrer Wissenschaft her deuten und so seine wahre Dimension und Bedeutung verkennen.⁴

¹ S. die Anmerkungen zur Sprache der Mystik, Seite 130ff.

² De la sagesse mystique, 280 mit dem Hinweis auf : ŒC IV. Les degrés du savoir, 820.

³ Vgl. De la sagesse mystique, 280.

⁴ De la sagesse mystique, 280 mit dem Hinweis auf: Degrés du savoir, 779.

Es geht nun darum, so H. R. Schmitz, dass es *zwei* Arten von Erkenntnis gibt, die sich um das mystische Erleben bemühen, und beide gehören ein und demselben Habitus an, dem der Theologie.

„*La sacra doctrina* hat mittels des Glaubens am Wissen Gottes und der Heiligen Teil“¹ fasst unser Autor die Lehre des Aquinaten zusammen. Ihr Objekt ist die göttliche Offenbarung, deren unendliche Tiefen es mit den Möglichkeiten der Vernunft zu ergründen gilt. Die Theologie ist wie ein von Gott in uns eingepprägtes Wissen – *velut quaedam impressio*² –, das in sich eins ist – mehr als die anderen Wissenschaften es sind. Dieses Wissen von Gott ist eine spekulative Wissenschaft mit einer praktischen Funktion. Auch in dieser praktischen Funktion realisiert die Theologie den Begriff der *scientia*, wenn sie die menschlichen Akte studiert und regelt. Sie geht dabei auf spekulative Weise vor, die man in der Tradition unseres Autors als *spekulativ-praktische Wissenschaft*³ bezeichnet. Diese Form von Theologie ist es, die als *Ers- te* das Geheimnis der mystischen Erfahrung erhellen kann.

Es gibt aber noch einen *zweiten* Typ theologischer Wissenschaft, der von diesem spekulativ-praktischen Typ abhängig ist: „Diese Wissenschaft ist das praktische Wissen der mystischen Kontemplation.“⁴ Sie geht nicht nach einem *spekulativ-praktischen*, sondern nach einem *praktisch-praktischen* Modus vor. H. R. Schmitz selbst macht keine detaillierte Analyse über diese Wissenschaft und überlässt Jacques Maritain das Wort:

„Es liegt viel daran zu verstehen, dass es im Hinblick auf diese Handlung *par excellence*, welche das Erleiden der göttlichen Dinge und die kontemplative Vereinigung mit Gott ist, nicht nur eine spekulativ-praktische Wissenschaft gibt, welche das Wissen des Theologen bestimmt, sondern auch eine praktisch-praktische, der es nicht so sehr darum geht, uns zu sagen, was Vollkommenheit ist, als uns zu ihr zu führen; eine Wissenschaft, die jene eines Meisters der Spiritualität, eines ‚Heilpraktikers‘ der Seele, eines Bildners der Heiligkeit, kurz dessen ist, der sich unseren armseligen Herzen zuneigt, um sie um jeden Preis zur höchsten Freude zu geleiten. Diese praktische Wissenschaft der Kontemplation ist jene, in der Johannes vom Kreuz Meister ist.“⁵

Daraus ist zu ersehen, dass diese praktische Wissenschaft eine ganz andere Methode hat als die Theologie im strikten Sinn. Es geht nicht mehr darum, ein Objekt zu analysieren und zu erklären, sondern darum, eine Aktion in allen Details vorzubereiten. Auch die Voraussetzungen sind andere wie für einen Theologen der spekulativen Theologie. Wer ein Experte dieser Wissenschaft ist, der kann es nur sein, wenn er aus einem lebendigen Glauben heraus lebt und selbst eine Erfahrung in der mystischen Kontemplation mitbringt. Unser Autor ist mit Jacques Maritain der Meinung, dass diese Wissenschaft eine praktische Ausweitung der theoretischen Theologie ist, sich klar von ihr unterscheidet und eine Sonderentwicklung des theologischen Habitus darstellt.⁶

"Diese Wissenschaft, welche nicht nur von ihrem Gegenstand her, sondern auch in ihrem Modus praktisch ist, und welche die theologischen Prinzipien dazu nützt, um die Seelen auf ihrem inneren Weg zu geleiten, unterscheidet sich zwar von der Theologie im strikten Sinn des Wortes, ist indes in engster Weise an sie gebunden [...] Wie der praktische Intellekt eine Ausweitung des spekulativen Intellekts darstellt und unbedingt neue Prinzipien einfordert (die Dispositionen des Strebens oder des *appetitus*), so ist die praktische Wis-

¹ De la sagesse mystique, 281.

² Sum. theol. I q. 1. a. 3 ad 2. S. a. auf Seite 276ff.

³ Vgl. De la sagesse mystique, 281. S. a. Degrés du savoir, 822 – 844.

⁴ De la sagesse mystique, 281.

⁵ De la sagesse mystique, 281 – 282 S. in: Degrés du savoir, 830. S. a. Die Stufen des Wissens, 362f. Die Übersetzung wurde teilweise modifiziert.

⁶ De la sagesse mystique, 282 mit dem Hinweis auf: Degrés du savoir, 833 – 834.

senschaft der inneren Wege eine praktische Ausweitung der Theologie, in der die mystische Erfahrung und die Gaben [des Hl. Geistes] ganz bestimmend mitwirken."¹

H. R. Schmitz stellt abschließend die Frage, ob dieses durchwegs praktische Wissen eine Wissenschaft ist. Sie ist eine Wissenschaft, antwortet er, aber in analogem Sinn: „Es ist ein organischer Korpus von Leitwahrheiten, welche sich auf frühere Wahrheiten gründen, die ihnen als Prinzipien dienen.“²

4. 3. 3. Erklärende Prinzipien

H. R. Schmitz stellt sich nun die entscheidende Frage, wie es einem Menschen denn möglich ist, in der übernatürlichen mystischen Erfahrung Gott in seiner absoluten Transzendenz zu begegnen. Wie kann es sein, dass die Seele des Menschen das Mysterium dessen berührt, der in unerreichbarem Licht wohnt? Es ist für unseren Autor klar, dass es eine absolut direkte und erfahrungsmäßige Erkenntnis nur in der *visio beatifica* gibt, wenn der Mensch Gott von Angesicht zu Angesicht sieht. Dessen ungeachtet kann eine derartige Erfahrung schon jetzt auf dieser Erde beginnen – als mystische Erfahrung der Kontemplation.³ Dieses Geheimnis der Kontemplation – der höchsten menschlichen Tätigkeit – soll nun in seinen Prinzipien erörtert werden, sowohl in den *grundsätzlichen* Prinzipien als auch in denen, welche der Erfahrung *näherliegen*.

Das grundlegende Prinzip der Kontemplation ist die heiligmachende Gnade, die uns Anteil an der göttlichen Natur verleiht. Durch sie wohnt Gott als Objekt der Erkenntnis und der Liebe in uns, damit wir uns seiner erfreuen können. So sind wir in Wahrheit Gottes Kinder, schon jetzt, und leben in Gemeinschaft mit der Heiligen Dreifaltigkeit. Die heiligmachende Gnade und die Einwohnung der göttlichen Personen in der Seele im Zustand der Gnade, das sind in der Tat die grundlegenden Prinzipien der mystischen Erfahrung.⁴ Welche Prinzipien sind es, die der Erfahrung selbst am nächsten liegen? Es sind zwei: der Glaube und die Gaben des Heiligen Geistes.

4. 3. 3. 1. Über die von Gott geschenkte Tugend des Glaubens

Das erste Prinzip jeglicher übernatürlicher Erkenntnis ist der Glaube. „Mit dem Glauben haben wir es mit einem neuen Leben zu tun, das Christus uns schenkt, und mit einem Geheimnis, das er uns zu erkennen gibt“ schreibt Heinz R. Schmitz schon ganz am Anfang seiner theologischen Tätigkeit.⁵ Schon im natürlichen Akt der Erkenntnis ist der menschliche Geist zunächst ein Empfangender, umso mehr im Akt des Glaubens. Der große Unterschied zwischen der natürlich-rationalen Erkenntnis und der übernatürlich geschenkten Erkenntnis des Glaubens liegt *erstens* darin, dass die rationale Erkenntnis ihr Ziel dann erreicht, wenn das im menschlichen Geist empfangene Konzept oder *verbum*⁶ mit dem extramentalen Objekt übereinstimmt und dies in einem Urteil – *iudicium* – ausgesprochen und als evident erkannt wird. Im Glaubensakt indes ist Gott dem menschlichen Intellekt nicht evident, es gehört zum Wesen

¹ De la sagesse mystique, 282 mit dem Hinweis auf: Degrés du savoir, 833 und 834. Eigene Übers.

² De la sagesse mystique, 282 mit dem Hinweis auf : LABOURDETTE, M.-M. Connaissance pratique et savoir moral, in : RThom 1948, 171 – 179.

³ De la sagesse mystique, 283 mit der Fußnote 4, welche anmerkt, dass Thomas das *patri divina* einmal als *Erfahrung*, ein anderes Mal als *Quasi-Erfahrung* bezeichnet. Dieses *quasi* sei da, um die Privilegien der göttlichen Transzendenz zu wahren, schmälert aber keinesfalls das Moment der Erfahrung, welches der eingegossenen Kontemplation zu eigen ist.

⁴ Vgl. De la sagesse mystique, 283.

⁵ SCHMITZ, H. R. À propos de la foi théologique, 3.

⁶ Siehe zu *verbum* und *iudicium* den Abschnitt 5. 4. 2. 1. In Teil IV auf den Seiten 242ff.

des Glaubens, dass er dunkel ist. *Crederet cum assensione cogitare*¹, glauben bedeutet mit Zustimmung denken, lautet die klassische Definition. Das Wort *cogito* lässt die Fluktuationen eines Intellekts gewahr werden, der noch nicht die Fülle der Wahrheit erkennen kann.² Ein zweiter wesentlicher Punkt, in dem sich der rationale Erkenntnisakt vom Glaubensakt unterscheidet, ist damit angesprochen: Im rationalen Erkenntnisakt greift der Wille in den Akt selbst nicht ein, im Glaubensakt jedoch ist eine Disposition des Herzens notwendig³, die vom Willen abhängt und die das Wort des Zeugen bedenkt und ihm vertraut.⁴

H. R. Schmitz wird nicht müde, immer wieder darauf hinzuweisen, dass Gottes Wort nicht wirkungslos ist, sondern eine neue Wirklichkeit schafft, wenn es den Menschen erreicht (vgl. Jes 55, 10 – 11) und dass diese neue Wirklichkeit die Gnade ist. Wie im Erkenntnisakt das Erkennen, das vom Seelenvermögen des Verstandes ausgeht, nicht in der Ausformung eines Konzeptes oder einer Idee stehen bleibt, sondern das extramental existierende Objekt in einem Urteil eine reale intentionale Einheit mit dem Erkennenden bildet, so findet der menschliche Geist auch im Glaubensakt, welcher dieser neuen Wirklichkeit der Gnade entspringt, zu einer realen Begegnung mit der Wirklichkeit und der Wahrheit Gottes. Wie dem natürlichen Sein des Menschen seine freien menschlichen Akte folgen, so folgen seinem übernatürlichen Sein der Gnade die freien Akte der von Gott geschenkten *virtutes theologicae*: Glaube, Hoffnung und Liebe. Vom Glauben heißt es: „Der Glaube verbindet die Seele auf absolut feste Weise und ohne Schwäche mit der Wirklichkeit des dreimal heiligen Gottes. Es ist die göttliche Wirklichkeit, die er [der Glaube] uns erkennen lässt. [...] Auch die mystische Erfahrung setzt den Glauben voraus und stützt sich auf ihn.“⁵

Im Glauben offenbart sich indes Gott dem Menschen nur in menschlichen Worten, Bildern und Konzepten, deren Bedeutung – wie sollte es auch anders sein – sich an den kreatürlichen Realitäten misst. Diese können dem Menschen Gott nur auf unvollkommene Weise nahe bringen, da die Wirklichkeit Gottes alle menschlichen Bilder und Konzepte unendlich übersteigt. So ist der Schatz des Glaubens in menschlichen Konzepten verborgen, *irdenen Gefäßen* gleich (vgl. 2 Kor 4, 7), darauf wartend, in hellem Licht erkannt zu werden. Die Liebe aber ist es, welche mit den ihr eigenen Möglichkeiten in der mystischen Erfahrung die Grenzen des Intellekts überschreiten kann. Solange nämlich der Mensch *in via* ist, schenkt die Liebe ihm eine innigere Erkenntnis Gottes als der Glaube. Sie geht weit über die konzeptuelle Erkenntnis des Glaubens hinaus, weil sie diese nicht als formales Mittel benützt. Das bedeutet aber keineswegs, wie schon gesagt, dass die christliche Mystik den Glauben abstreift und hinter sich lässt. Die Konzepte sind nicht einfach verschwunden, merkt H. R. Schmitz an und weist auf einen Abschnitt Maritains hin: „Sie sind also vorhanden. Aber alle deutlichen Konzepte schweigen [...]. Und die vagen Konzepte, die sich einschalten und gänzlich unbemerkt bleiben können, spielen nur eine materielle Rolle.“⁶ Die Erkenntnis der mystischen Erfahrung wird also nicht formal von den nur vage präsenten Konzepten des Glaubens bemessen und geregelt, auch wenn sie durch diese Konzepte hindurchgeht, sondern durch Bedingtheiten, welche im Subjekt selbst zu suchen sind. Daraus folgt, dass es für die mystische Erkenntnis noch andere, eigene Kraftquellen und formale Mittel gibt, welche sich vom Geschenk des Glaubens unterscheiden. Der Glaube als solcher ist übernatürlich, erreicht aber die Wirklichkeit Gottes nur mit den natürlichen konzeptuellen Mitteln. Die Liebe verlangt nach mehr: "Es bedarf eines speziellen göttlichen Impulses, der uns zu einem übermenschlichen Modus der

¹ THOMAS VON AQUIN. De ver. q. 14 a. 1 arg. 1 mit Hinweis auf: AUGUSTINUS. De praedestinatione sanctorum, cap 2, 5.

² À propos de la foi théologique, 23.

³ À propos de la foi théologique, 3.

⁴ À propos de la foi théologique, 23. S. a. die Seite 143.

⁵ De la sagesse mystique, 284.

⁶ De la sagesse mystique, 284 mit der Fußnote 1 aus: Degrés du savoir, 737f. Eigene Übers.

Erkenntnis erhebt, in dem wir Gott nicht mehr wie aus der Entfernung erkennen, sondern aus Erfahrung."¹

4. 3. 3. 2. Über die sieben Gaben des Heiligen Geistes

Das zweite Prinzip der übernatürlichen Erkenntnis besteht demnach in den sieben Gaben des Heiligen Geistes.² Diese sind der natürlichen Weisheit nicht zugänglich, wir wissen von ihnen einzig und allein aus der Offenbarung (vgl. Jes 11, 1 – 2). Es sind vom Hl. Geist eingegossene Gaben, welche der Mensch sich nicht aus eigener Kraft erwerben kann. Dies ist aber nicht das, was die Gaben formal kennzeichnet, denn die Gesamtheit der eingegossenen Tugenden, die theologischen und die moralischen Tugenden, sind Gottes Werk im Menschen. Das, was das Proprium der Gaben ausmacht, liegt darin, „dass sie zu einem Handeln anleiten, dessen Regel jene der Vernunft übersteigt, auch wenn diese [die Vernunft] durch den Glauben vollendet ist“.³ Als Habitus sind sie ein Prinzip, das unsere Erkenntnis und Liebe nach dem, was Gott für uns will, ausrichtet und das uns nach einem göttlichen Modus handeln lässt. Es ist nicht ein außerordentlicher Modus wie jener der Prophetie, es ist ein eminenterer und erhabener Modus. H. R. Schmitz zitiert nun die Definition der christlich-mystischen Erfahrung, wie sie Jacques Maritain formuliert hat:

„Die mystische Erfahrung ist [...] eine Erkenntnis von übermenschlicher Art, welche eine spezielle Inspiration Gottes voraussetzt. Diese wird durch die Gaben des Hl. Geistes bewirkt, zumindest durch jene der Gaben, die speziell die Erkenntnis betreffen wie die eingegossenen Gaben der Einsicht und der Weisheit.“⁴

Nun stellen sich neue Fragen: Wenn die mystische Erfahrung nicht über Konzepte geschieht, wie dann? Welche Mittel hat sie zur Verfügung, um Gott in seinem Innersten zu berühren? Auf welchem Weg kann sie über die göttlichen Dinge Erkenntnis erlangen?

Eines muß nun in diesem Zusammenhang noch einmal erwogen werden, dass es nämlich nicht nur *eine* Form der Erkenntnis gibt: Neben der rationalen oder konzeptuellen Erkenntnis gibt es auch noch eine andere Erkenntnisweise, die im menschlichen Leben eine beachtliche Rolle spielt, die Erkenntnis durch *Konnaturalität*⁵ oder durch Wesensverwandtschaft. Thomas von Aquin und einige seiner Kommentatoren erkennen ihr eine wichtige Rolle zu.⁶ Auch Jacques Maritain behandelt dieses Thema in zahlreichen Arbeiten. So ist es nicht erstaunlich, dass H. R. Schmitz ebenfalls schon in seinen ersten unveröffentlichten Arbeiten darauf Bezug genommen hat.⁷ Der Begriff *konnatural* deutet darauf hin, dass es sich um eine Erkenntnis handelt, die der Natur des Menschen entspricht. Im Kontext der christlichen Mystik ist die *Konnaturalität* mit Gott dadurch gegeben, dass die menschliche Natur durch die Gnade der göttlichen Natur teilhaftig geworden ist. Was ist nun das Analogon⁸, das die rationale und

¹ De la sagesse mystique, 285.

² THOMAS von Aquin behandelt die Gaben des Hl. Geistes in: Super Sent. lib. 3 d. 34 – 36. Sum. theol. I-II q. 68 -70. II-II q. 8, 9, 19, 45, 52, 121, 139.

³ De la sagesse mystique, 285.

⁴ De la sagesse mystique, 285 mit dem Hinweis auf: Degrés du savoir, 730. *Einsicht* steht für *intellectus*, *Weisheit* für *sapientia*.

⁵ *Co-naturalitas* bedeutet, dass zwischen zwei Naturen eine natürliche Verwandtschaft oder Übereinstimmung besteht oder dass es eine natürliche Hinneigung zweier Naturen zueinander gibt. S. a. die Seite 111.

⁶ Vgl. Sum. theol. I. q 1, a. 6 ad 3. Thomas spricht hier von einer Erkenntnis *per modum inclinationis*, und verwendet als Beispiel den Menschen, der kraft der Hinneigung zu einem keuschen Leben *wisse*, was Keuschheit ist.

⁷ SCHMITZ, H. R. À propos de la foi théologique [unpubl.] Toulouse 1969, 19ff.

⁸ Zur *analogia proportionalitatis* s. Seite 114 mit der Fußnote 8.

konnaturale Erkenntnisformen verbindet? Die konnaturale Erkenntnis hat mit der rationalen Erkenntnis das gemeinsam, dass beide eine Erkenntnis vermitteln. Der Unterschied liegt darin, wie dies geschieht: Während die rationale Erkenntnis sich konzeptueller Mittel bedient, erwacht die konnaturale Erkenntnis aus „*der untrüglichen Witterung des Liebenden*“¹, in welcher die Liebe kraft einer inneren Neigung zu einem Gegenüber das Konzept ersetzt. Das bedeutet, dass hier alle in der Subjektivität einer Person im Unterbewusstsein und im geistigem Vorbewusstsein² verborgenen Regungen und Sehnsüchte in das Erkennen hineinwirken und das Resultat beeinflussen. Im Unterschied zur Sinneserkenntnis und zur rationalen Erkenntnis gibt es in der Erkenntnis durch Konnaturalität kein Abbild und kein Konzept des Erkannten in den Sinnen oder in der Vernunft. Es handelt sich um eine intentionale Präsenz anderer Art.³ Die Auswirkungen auf den Intellekt bleiben aber nicht aus, die Liebe „gibt dem Verstand einen neuen Scharfsinn und lehrt ihn etwas erkennen, das er allein nicht könnte.“⁴ Die christlich-mystische Erfahrung beruht somit auf einem grundsätzlichen Prinzip, der Gnade, aus der die *virtutes theologicae*, der Glaube, die Hoffnung und die Liebe entströmen, und auf unmittelbaren und der Erfahrung am nächsten liegenden Prinzipien, den Gaben des Heiligen Geistes. Die christlich-mystische Erfahrung ist konnaturaler Art und hat als Medium nicht die *caritas*, auch nicht die Gabe der Weisheit, sondern die im Moment gegenwärtige Zuneigung, das entflamnte Herz oder das *pati divina*, die Leidenschaft für das Göttliche.⁵ H. R. Schmitz zitiert hier Johannes von Kreuz, der auf das bekannte Bildwort des Dionysius des Areopagiten⁶ hinweist:

„[...] bei der Kontemplation, darin Gott Wesentliches von sich eingießt, bedarf es keiner deutlichen Bewusstseinsinhalte, keiner Akte des Begreifens. Denn in einem Nu teilt ihr [= der Seele] Gott zugleich Licht und Wärme mit, ein übernatürliches liebevolles Innewerden, durchwärmendem Licht vergleichbar – eine Erleuchtung, die zugleich Liebe erregt, in einer dem Verstande undurchschaubaren und dunklen Weise. Von solcher Gotterfahrung sagt Dionysius, sie sei für die Erkenntniskraft ein dunkler Strahl.“⁷

Aus diesen ersten Beobachtungen geht hervor, dass es H. R. Schmitz auf folgende zwei Punkte ankommt:

Die mystische Erkenntnis erfüllt das in der Natur der heiligmachenden Gnade eingeprägte Verlangen, die Gemeinschaft mit den göttlichen Personen auszukosten.

Die mystische Erkenntnis ist eine Erfahrung, in der die Seele Gott begegnet: Gott ist aktuell [= *actuellement*⁸] in ihr anwesend; „im Feuer und durch das Feuer seiner Liebe, das die Seele entflammt, um sie ganz in Liebe zu verwandeln“⁹, gibt er sich zu erkennen.

¹ PIEPER, Josef: Was heißt philosophieren? München 1948, 110 - 111.

² *Vorbewusst* meint nicht das Vorbewusstsein des Kindes, sondern das *spirituelle Vorbewusstsein* (= la préconscience spirituelle), in dem die schöpferischen geistigen Energien des Menschen beheimatet sind. S. a. das 3. Kapitel aus *L'intuition créatrice*, welches das *Vie préconsciente de l'Intellect* behandelt, in: ŒC X. 191 – 227.

³ Vgl. Seite 97 mit der Fußnote 5.

⁴ EMONET, Pierre-Marie. *L'âme humaine expliquée aux simples*. Chambray 1994, 142.

⁵ Es sei auf die Häufigkeit hingewiesen, mit der in der Hl. Schrift vom Schmecken und vom Verkosten Gottes und seiner Weisheit gesprochen wird, z. B. Ps 34, 9; Sir 24,20 oder Hld 2, 3. S. a. im Hymnus *Adoro te devote: Et te illi semper dulce sapere*. Und im Hymnus *Veni Sancte Spiritus*, in dem vom Heiligen Geist gesagt wird: *Dulcis hospes animae*.

⁶ DIONYSIUS AREOPAGITA ist das Pseudonym eines um 500 n. Chr. lebenden Philosophen und Theologen, dessen Schriften das ganze Mittelalter hindurch nicht zuletzt deshalb eine große Wirkungsgeschichte aufweisen, weil man ihn für den in Apg. 17, 34 genannten Dionysius den Areopagiten hielt.

⁷ JOHANNES vom Kreuz. *Sämtliche Werke* in 6 Bänden [Übers: BEHN, Irene]. Bd. 4. *Die lebendige Flamme*. Einsiedeln 1988³, 91f. Vgl. ŒC XIV. *De la vie d'oraison*, 37. Fußnote 4.

⁸ Der Ausdruck *actuellement* kann zweierlei bedeuten: *jetzt, aktuell* oder *in actu* (wirklich) und nicht *in potentia* (in der Möglichkeit).

⁹ *De la sagesse mystique*, 286.

4. 4. Die Erhabenheit der mystischen Weisheit

Die mystische Erfahrung ist Weisheit und erfüllt in allerhöchstem Maß die zuvor dargelegten Eigenschaften der Weisheit, denn sie hat Anteil an der Weisheit Gottes selbst. Sie ist ein Geschenk von oben, eine Gabe Gottes. In drei Schritten tastet sich H. R. Schmitz an dieses Mysterium des Glaubens heran: *Erstens* betrachtet er die Natur der Gaben des Heiligen Geistes im Allgemeinen (4. 4. 1.) *Zweitens* unterscheidet er zwischen *mystischem Leben* und *mystischer Kontemplation* (4. 4. 2.) und *drittens* behandelt er die Gaben der Weisheit und der Einsicht, aus denen die mystische Kontemplation in ihren typischen Formen hervorgeht (4. 4. 3.)¹

4. 4. 1. Die Natur der Gaben des Heiligen Geistes

Die Gaben des Hl. Geistes sind bleibende Anlagen, in der Art eines *Habitus*, die uns in der Taufe mit der heiligmachenden Gnade eingegossen werden und gewissermaßen im Dienst der göttlichen Tugenden stehen. Ihre Aufgabe ist es, so unser Autor, „die Seele in den Händen Gottes vollkommen geschmeidig und empfänglich für den Hauch seiner Eingebung zu machen.“² Läge unser Glaubensleben nur in unseren eigenen Händen, dann könnte es sich nicht entsprechend den Möglichkeiten entfalten, die in uns kraft unseres Kind-Gottes-Seins angelegt sind. Es würde sehr bald durch konzeptuelle Einengungen begrenzt werden, denn die menschliche Handlungsweise ist von sich aus nicht in der Lage, das göttliche Leben in uns in all ihren Dimensionen auszukosten. Es gibt ein Bild, in dem so mancher Meister der Mystik diese Realität des christlich-spirituellen Lebens vorgezeichnet sieht: Jesus steht am Ufer des Sees und beobachtet vom Land aus, wie sich die Jünger beim Rudern der Barke abquälen (Mk 6, 48). Sie können zwar rudern, aber mit welcher Mühe! Erst wenn der Wind in die Segel bläst, ist das Vorankommen eine Freude und geschieht wie von selbst.³ H. R. Schmitz kommentiert dieses Bild so: "Göttliches Leben will auf göttliche Weise gelebt werden, ich will sagen, gemäß einem Modus, der selbst göttlich ist und der mit diesem Anspruch das Maß der durch den Glauben erhellten Vernunft überschreitet. Durch uns selbst können wir das nicht erreichen, solange uns Gott in diesem Leben nicht selbst nach einer rein göttlichen Regel mittels der Gaben des Heiligen Geistes leitet."⁴

4. 4. 2. Mystisches Leben und mystische Kontemplation

Wenn schon die Frucht menschlicher Weisheit die Ordnung und letztendlich der Friede ist, dann ist die Frucht der Gabe der Weisheit die mystische Erfahrung, die den Frieden Gottes selbst noch im Leid erfährt (vgl. Gal 5, 22).⁵ Sie ist in ein spirituelles Leben eingebettet, das sich als Ganzes von den Gaben des Hl. Geistes leiten lässt. Dieses vom Hl. Geist inspirierte mystische Leben ist weiter gefasst als die mystische Erfahrung oder eingegossene Kontemplation. H. R. Schmitz gibt Raïssa und Jacques Maritain das Wort, das aus einem Werk stammt, das im Jahr 1922 das erste Mal in kleiner Auflage erschien:

¹ Vgl. De la sagesse mystique, 286.

² De la sagesse mystique, 287.

³ Vgl. GARRIGOU-LAGRANGE, RÉGINALD. Vorwort zu: JEAN DE SAINT-THOMAS, Les dons du Saint-Esprit. Paris 1950, VI. Im Text des Joannes a Santo Thoma s. die Seite 28 und in: CEC XIV, die Seite 252.

⁴ De la sagesse mystique, 287.

⁵ H. R. SCHMITZ verweist nicht ausdrücklich auf dieses Schriftwort aus dem Brief des Apostels Paulus an die Galater, aber aus seiner Darlegung lässt sich erschließen, wie sehr die *Früchte des Geistes*, insbesondere *Liebe, Freude, Friede*, als Merkmale der mystischen Erfahrung gelten können.

„Wenn man das *mystische* Leben oder die *mystische* Ordnung als ein Leben unter der habituellen Führung der Gaben des Heiligen Geistes definiert, so ist es für jemanden, der sich an die Lehre des heiligen Thomas über die Gaben hält, offenkundig, dass es keinen Menschen gibt, der nicht in die mystische Ordnung eingetreten wäre, nachdem er die im irdischen Leben erreichbare Vollkommenheit der Liebe erlangt hat. Es ist daher zu sagen, dass die mystische Ordnung, in welcher der Modus der Tätigkeit des Menschen übermenschlich geprägt ist und in welcher der Heilige Geist der bleibende Initiator ist, jedem Christen, der in der Liebe im Wachsen begriffen ist, offensteht. Aber gleichzeitig ist zu sehen, dass der Begriff *mystisches* Leben oder *mystische* Ordnung weiter gefasst ist als der Begriff der *Kontemplation*, unter dem die Kontemplation im eigentlichen Sinn gemeint ist, die sich als Frucht der Gabe der Weisheit, ihren typischen Formen gemäß, manifestiert.“¹

In dieser Einschätzung waren sich viele Theologen uneinig. Lesen wir, was Jacques und Raïssa Maritain weiter schreiben:

"Denn wenn alle Gaben des Heiligen Geistes miteinander verbunden sind und mit der Liebe wachsen (die selbst über den Gaben steht), dann kann die Ausübung dieser oder jener Gabe bei diesem oder jenem ganz besonders glänzen, und ein anderer, in welchem vor allem jene Gaben hervorragen, die in Bezug zur Aktion stehen (Rat, Stärke, Furcht des Herrn ...) wird in die mystische Ordnung eingetreten sein, ohne dass bei ihm die typischen Merkmale zu erkennen sind, die sich rein nur in der Kontemplation zeigen, die sich in erster Linie von den Gaben der Einsicht und der Weisheit herleitet."²

Und 37 Jahre später brachten Jacques und Raïssa Maritain einen damals neuen Gedanken ein, indem sie den Ausdruck *Kontemplation auf den Wegen* prägten:

„[...] die Kontemplation ist nicht nur den Kartäusern, Klarissen, Karmelitinnen geschenkt ... Sie ist oft der Schatz von Personen, die der Welt verborgen sind. [...] Unser Zeitalter hat es unbedingt nötig, was das spirituelle Leben angeht, die Kontemplation auf die Wege zu bringen [= de mettre la contemplation sur les chemins].“³

H. R. Schmitz hat all diese Gedanken in sich aufgenommen und insbesondere dem Gedanken der *Kontemplation auf den Wegen* in einem Brief an den damaligen Prior der Kleinen Brüder Jesu Ausdruck verliehen.⁴ In diesem Text über die mystische Weisheit geht es ihm jedoch darum, darauf hinzuweisen, dass das mystische Leben allen Christen seit der Taufe und der Firmung zugänglich ist. Die Gaben des Heiligen Geistes wachsen in dem Maß, in dem auch die Liebe wächst. Sie sind miteinander verbunden; je nach persönlicher Veranlagung sind es bei den einen die Gaben der Aktion (Furcht des Herrn, Stärke, Rat, Frömmigkeit), die besonders hervortreten, und bei den anderen die Gaben der Kontemplation (Wissenschaft, Einsicht, Weisheit), die sich in besonderer Weise entfalten.⁵

Zudem ist aus dem Grundton seiner Analysen herauszulesen, dass die mystische Gotteserfahrung auch Menschen außerhalb der sichtbaren Institution der katholischen Kirche offensteht und dass auch sie zum Heil gelangen können, welcher Religion auch immer sie angehören; denn Gott will, dass alle Menschen gerettet werden und zur Erkenntnis der Wahrheit gelangen (2 Tim 2, 4).

¹ De la sagesse mystique 287 mit dem Hinweis auf: ŒC XIV. De la vie d'oraison, 69ff. Eigene Übers.

² De la sagesse mystique, 287 mit dem Hinweis auf: ŒC XIV. De la vie d'oraison, 69ff. Eigene freie Übers.

³ ŒC XIV. Liturgie et Contemplation, 138 und das ganze Kapitel IV. Eigene Übers.

⁴ S. die Seite 75ff.

⁵ Vgl. De la sagesse mystique, 287.

4. 4. 3. Über die Natur der Gaben der Einsicht, der Wissenschaft und der Weisheit

Die drei Tugenden des spekulativen Intellekts haben denselben Namen wie die Gaben des Hl. Geistes: Weisheit, Wissenschaft, Einsicht (*sapientia, scientia, intellectus*). Mit Thomas von Aquin¹ unterstreicht unser Autor, dass es so etwas wie eine Rangordnung unter ihnen gibt, wie das eben in einem potenziellen Ganzen vorkommt, in dem ein Teil vollkommener als ein anderer ist: Auf diese Weise hängt die Wissenschaft von der Einsicht ab, die grundsätzlicher ist als sie. Und beide, die Wissenschaft und die Einsicht, hängen von der Weisheit ab, die grundsätzlicher ist als sie, weil sie über die Konklusionen der Wissenschaften und deren Prinzipien urteilt. Den Tugenden des spekulativen Intellekts entsprechen die Gaben des Hl. Geistes. Demnach hängt die Gabe der *Wissenschaft* von der Gabe der *Einsicht* und beide von der Gabe der *Weisheit* ab. In diesem Kontext nimmt H. R. Schmitz eine Unterscheidung des Joannes a Sancto Thoma zu Hilfe: Derzufolge urteilt die Gabe der Einsicht aufgrund eines *diskriminativen* Urteils, das heißt auf intuitive Weise, die Gabe der Weisheit und der Wissenschaft dagegen urteilt aufgrund eines *resolutiven* Urteils, nämlich an Hand von Prinzipien und Ursachen.²

Das Proprium der Gabe der *Einsicht* besteht darin, dass sie intuitiv und unterstützt von der Liebe in einem einfachen oder diskriminativen (von lat. *discerno* – unterscheiden) Urteil eine besondere Sicherheit im Glauben schenkt. Sie taucht den Glaubenden wie in ein Licht von Wahrheit, in dem er Ruhe findet. Damit steht sie in einer besonderen Nähe zur Weisheit. Wie unterscheidet sich aber der Akt der Gabe der Einsicht vom Akt des Glaubens? Thomas von Aquin sagt, dass der Glaube den Aussagen der Offenbarung zustimmt und dass es der Gabe der Einsicht obliegt, diese Aussagen zu durchdringen, indem der Glaube sie quasi erfährt, wenigstens in dem, was sie nicht sind.³ Joannes a Santo Thoma sagt dazu:

"Es ist also so, dass der Herr in der Gabe der Einsicht die Geheimnisse der Wolke offenbart; dahingegen kommt der Herr im Glauben wie von einem schattenhaften, von Wolken umhangenen Berg, wobei der Verstand gefangen und das Auge wie verhalten ist; und die Seele geht zum Gottesberg und bis zum Heiligum in einem wüsten Land ohne Weg und ohne Wasser [...] Wenn aber der Heilige Geist damit beginnt, seinen Hauch zu verbreiten, damit die Wasser der Gnade fließen und wenn er uns durch die Gabe der Einsicht die Sinne öffnet; wenn er seinen in der Liebe erglühten Atem sendet, damit wir im Innersten von uns selbst auskosten, wie gütig der Herr ist – dann wandelt er die Gefangenschaft unseres Verstandes in Freiheit [...] Wir befinden uns dann nicht mehr in wüstem und wasserlosem Land, sondern nahe den übervollen Quellen. Und die Seele vertrocknet nicht mehr vor Durst, sie ist in einer Überfülle von Licht, und ihr Gebet erhebt sich wie Weihrauch in der Gegenwart des Herrn."⁴

H. R. Schmitz erwähnt auch des Öfteren, insbesondere in Ansprachen an seine Mitbrüder, die Reinheit des Herzens.⁵ Diese *munditia cordis* entspricht insbesondere der Gabe der Einsicht.⁶ "Selig, die ein reines Herz haben; denn sie werden Gott schauen!" (Mt 5, 8). Dabei ist zu beachten, dass zwei Arten von Reinheit zu unterscheiden sind:⁷ Die eine entspricht einer Disposition des Herzens, das frei ist von ordnungswidrigen affektiven Regungen. Dies ist

¹ Vgl. Sum. theol. I-II q. 57 a. 2 ad 2.

² Vgl. De la sagesse mystique, 288. S. a. ŒC XIV. Les dons du Saint-Esprit. Übersetzung des Kommentars von JOANNES A SANTO THOMA zu I-II, q. 68 von MARITAIN, Raïssa, 331. Eigene Übers. aus dem Französischen.

³ Vgl. Sum. theol. II-II q. 8, a. 6 ad 2.

⁴ S. SCHMITZ, H. R. Das Zitat in: ŒC XIV. Les dons du Saint-Esprit, 307ff.

⁵ Vgl z. B.: SCHMITZ, H. R. Une réunion à Annemasse, le 30 octobre 1970, in: CJM 6 (1983) 58.

⁶ Sum. theol. II-II q. 8. a. 7 co.

⁷ S. Sum. theol. II-II q. 8. a. 7 co.

nicht das Werk der Gabe der Einsicht, sondern das Werk der affektiven Tugenden und Gaben. Die andere Reinheit ist die Reinheit des Herzens, welche den Verstand von Irrtümern und von mit den Sinnen verwobenen Vorstellungen fernhält. Letztere sind im Prozess des Erkenntnisaktes nie gänzlich auszuschalten, aber sie dürfen nicht als Grundlage dazu dienen, um über die spirituelle Wirklichkeit zu urteilen. Diese Form der Reinheit des Herzens entspricht der Reinheit des Verstandes. Joannes a Sancto Thoma beruft sich auf die Lehre des Areopagiten, der mit dem Apostel Paulus sagt: "Auch wenn wir früher Christus nach menschlichen Maßstäben eingeschätzt haben, jetzt schätzen wir ihn nicht mehr so ein." (2 Kor 5, 16).¹

H. R. Schmitz geht auf die gleiche Weise wie Joannes a Sancto Thoma vor: Er vergleicht nun die Gabe der Wissenschaft und die Gabe der Weisheit miteinander und hält die Unterschiede fest. Gemeinsam ist beiden, dass sie die übernatürlichen Dinge mittels eines resolutiven (von lat. *resolvere* – auflösen) Urteils, also aufgrund von Prinzipien und Ursachen, deuten.

Die Gabe der *Wissenschaft* geht dabei von den untergeordneteren Ursachen oder von den Auswirkungen in den Geschöpfen aus.

Die Gabe der *mystischen Weisheit* hingegen beurteilt dieselben Wirklichkeiten vom Standpunkt der höchsten Ursachen aus. Sie lässt den Weisen alle Dinge, die göttlichen und die kreatürlichen, mit den Augen Gottes betrachten und bewerten. Ihr Medium ist nicht ein in klarem Licht stehendes Konzept, sondern die aktuelle Zuneigung der Liebe, welche den Weisen mit Gott vereint.² Ihre Erkenntnis ist nicht die klare Erkenntnis der *visio beatifica*, der Schau von Angesicht zu Angesicht, sondern eine Erkenntnis durch Konnaturalität.

Wie unterscheidet sich nun die Gabe der Weisheit von der Gabe der Wissenschaft, deren Medium ebenfalls die aktuelle Zuneigung der Liebe ist? H. R. Schmitz folgt den Erklärungen des Joannes a Sancto Thoma:

"Obwohl der Glaube vor allem anderen Gott erkennt, erkennt er auf sekundäre Weise auch die Geschöpfe, und die eine dieser Erkenntnisse kann die Ursache der anderen sein. [...] Nun aber wird aus dem Glauben zuerst die Liebe zu Gott geboren und dann erst die Liebe zum Nächsten und zu jedem Geschöpf Gottes. Von daher kommt es, dass sich die mit Gott in der Liebe vereinte Seele vom Heiligen Geist mühelos zur Erkenntnis der göttlichen und der geschaffenen Wirklichkeiten führen lässt. Und diese Seele urteilt über die göttlichen Wirklichkeiten aufgrund der Zuneigung und Liebe und gemäß der intimen Erfahrung, die sie von denselben hat; ebenso beurteilt sie auch die geschaffenen Wirklichkeiten gemäß ihrer Erfahrung: sei es in der Zuneigung selbst, welche die Liebe zu den Geschöpfen auf Gott hin ordnet, sei es im Akt des Glaubens und der Tugenden oder sei es in der Art und Weise selbst, wie sie zu Gott zu strebt, indem sie das Geschaffene hintansetzt. Das ist [allerdings] nicht machbar, ohne dass zwischen Gott und den Geschöpfen unterschieden wird. In all dem ist zu sehen, wie man über geschaffene Ursachen [= *par les raisons créées*] zu einem Urteil gelangen kann, sowohl [zu einem Urteil] über die Geschöpfe als auch [zu einem Urteil] über Gott; die Gabe der Wissenschaft erreicht in der Tat über geschaffene Ursachen sowohl die höchste Ursache als auch die geschaffenen Dinge."³

¹ Les dons du Saint-Esprit, 312ff.

² Vgl. De la sagesse mystique 289. S. a. Seite 121ff.

³ De la sagesse mystique, 289. Vgl. Les dons du Saint-Esprit, 345f. Eigene Übers. aus dem Französischen.

Damit ist ausgesagt, dass der Mensch, der an Gott glaubt, ganz klar zwischen den Geschöpfen und Gott unterscheidet. Die aus dem Glauben aufkeimende Liebe wendet sich zuerst Gott zu und dann den Geschöpfen. H. R. Schmitz zitiert weiter:

„In der Vereinigung mit Gott durch die Gnade und die Liebe ist der doppelte Weg der Erkenntnis der göttlichen Realitäten in ausreichendem Maß begründet: so durch die *erste* Ursache [Gott!] selbst, mit der die Liebe zuerst auf unmittelbare Weise vereint, wie auch durch die menschlichen und geschaffenen Wirklichkeiten, mit denen sie uns an *zweiter* Stelle vereint, und durch welche wir ebenso angeleitet sind, die *erste* Ursache zu erreichen. Und diese erste Form der Erkenntnis ist grundlegend für das höchste Wissen, welches die Weisheit ist; die zweite ist grundlegend für ein Wissen, das eine Stufe darunter steht, und das ist die Wissenschaft.“¹

Aus diesen Darlegungen ist erkennbar, dass die weisheitliche Erkenntnis in der mystischen Ordnung die erhabenste Form der Erkenntnis ist, welche der Mensch in diesem Leben auf Erden haben kann. Wenn das Urteil dieser Erkenntnis auch unsagbar und nicht kommunizierbar ist, so berührt dies „in keiner Weise weder die innere Sicherheit noch die weisheitliche Eigenschaft dieses Urteils“.² Wenn die mystische Kontemplation die erhabenste Form der Erkenntnis ist, dann verleiht sie eine Ordnung und eine Einheit, welche jeglich andere Ordnung und Einheit übertrifft.

Welche Ordnung und welche Einheit ist es nun, die durch die mystische Weisheit verwirklicht wird? H. R. Schmitz sagt: „Es ist die Ordnung der göttlichen Weisheit selbst, die alle Dinge auf ihre unendliche und vollkommen hochsinnige Liebe hin ordnet.“³

Sie vereint uns mit Gott und, indem sie uns eines Geistes mit Ihm macht, sind auch die Menschen und die Schöpfung mit hinein verwoben. In der Tat, nichts in diesem Erdenleben ist einigender als die mystische Weisheit. Dass sie auch einigend auf Leib und Seele des Menschen selbst wirkt, dass läßt H. R. Schmitz Jacques Maritain sagen:

„Ein einziggleicher und eingegossener Akt ist es, der die ganze Seele befriedet. Auf Antrieb und mittels der Erleuchtung durch den Heiligen Geist entspringt dieser Akt gleichzeitig dem Verstand und dem Willen, dem Glauben, der Liebe und der Weisheit: durch den Glauben, was sein Objekt betrifft, das wesentlich göttlich ist; durch die [aktuelle Hinneigung der] Liebe, welche das Medium dieser Erkenntnis ist; durch die Gabe der Weisheit, welche die Art und Weise dieser Erfahrung bestimmt.“⁴

Zusammenfassend ist zu sagen, dass die Gaben der Wissenschaft, der Einsicht und der Weisheit die Gaben des kontemplativen Lebens sind. Die Gabe der *Wissenschaft* schenkt jenes Wissen, das denen, die in ihrer menschlichen Weisheit und Klugheit ihr Genüge finden, verborgen bleibt, das sich aber denen, die sich offen halten für die Gabe Gottes, geoffenbart wird: In einer ersten Phase erkennen sie die Spuren des dreifaltigen Gottes in der Schöpfung, in einer zweiten erfahren sie deren unendliche Distanz, die sie von Gott unterscheidet. Die Gabe der *Einsicht* erspürt mit der Reinheit ihres Blickes die Wahrheiten des Glaubens noch bevor sie bewusst formuliert sind und die Gabe der *Weisheit* lässt den Menschen in der Nacht des Glaubens teilhaben an der Weisheit von oben, die alles im Universum ordnet und auch alles Übel zum Guten führt. Sie ist es, die Frieden ausstrahlt und verbreitet und den Menschen mit Gott vereint. Sie ist hier „auf dieser Erde das höchste Erblühen göttlichen Lebens, das dem Menschen durch die Gabe der Gnade verliehen wurde. Sie zeigt auf besonders ergreifen-

¹ De la sagesse mystique, 289. Vgl. Les dons du Saint-Esprit, 346. Eigene Übers. aus dem Französischen.

² De la sagesse mystique, 289.

³ De la sagesse mystique, 289.

⁴ Degrés du savoir, 1075. Eigene Übers.

de Weise auf, zu welcher Transformation unsere Menschheit berufen ist."¹ Und einer, der davon auch zu dichten und zu berichten wusste, war Johannes vom Kreuz.

4. 5. Johannes vom Kreuz und die Lehre der Umwandlung der Seele in Gott²

Schon im Noviziat wurde den Kleinen Brüdern Jesu die Lektüre der *Subida* des Juan de la Cruz anempfohlen. Auch Heinz Schmitz verweist in seinen Schriften immer wieder auf diesen Lehrer einer Wissenschaft, die das praktische Wissen der mystischen Kontemplation zum Gegenstand hat. Für Johannes vom Kreuz, wie für die gesamte christliche Tradition, ist das Endziel des menschlichen Lebens die Umgestaltung in Gott. H. R. Schmitz hebt einige Wegmarken dieser Umgestaltung hervor, denen wir nun folgen. Wenn der Eindruck entsteht, das auf diesem Weg zur ersehnten Vollkommenheit auch eine gewisse Werkgerechtigkeit mitgeht, dann ist zu beachten, dass für Johannes vom Kreuz genauso wie für Thomas von Aquin *alles Gnade* ist, dass aber der Mensch in *seiner* Sphäre alles zu tun und zu geben hat, was ihm möglich ist.

H. R. Schmitz betont gleich zu Beginn seiner Ausführungen, dass nach Johannes vom Kreuz die treibende Kraft dieses Weges zu Gott hin die Liebe ist:

„Gott teilt sich jener Seele mehr mit, die in der Liebe weiter voran ist, deren Wille sich nämlich dem Willen Gottes mehr angleicht. Und hat eine ihren Willen ganz angeglichen und verähnlicht, so ist sie in übernatürlicher Weise ganz mit Gott vereinigt und in ihn umgestaltet.“³

Dass dies geschehen kann, ist weder von einer natürlichen Fähigkeit noch vom menschlichen Willen abhängig, sondern es ist denen gegeben, die aus Gott geboren sind:

„Aus der Gnade wiedergeboren, sterben sie zunächst alledem ab, was des alten Menschen ist, erheben sich über sich selbst zur Übernatur und empfangen von Gott jene Wiedergeburt und Kindschaft, die alles Denken übersteigt. [...] *Wer nicht wiedergeboren wird im Heiligen Geist, kann das Reich Gottes – den Stand der Vollkommenheit – nicht schauen.* In diesem Leben jedoch bedeutet Wiedergeburt im Heiligen Geist, den Besitz einer Gott an Reinheit überaus ähnlichen Seele, an der keine Spur von Unvollkommenheit ist, so dass die lautere Umgestaltung durch teilnehmende Vereinigung, wenn auch nicht wesentlich, erfolgen kann.“⁴

Wenn die Seele unter dem Einfluss der Gnade alles hintanstellt, was nicht direkt Gott ist, um für ihn von allem frei zu werden, dann

„wird sie alsbald hell und umgebildet in Gott, und Gott teilt ihr sein übernatürliches Wesen so mit, dass sie selbst wie Gott erscheint und das umfängt, was Gott umfängt. Diese Vereinigung vollzieht sich, wenn Gott der Seele diese übernatürliche Gnade verleiht, dass die Dinge Gottes und der Seele eins sind in teilnehmender Umgestaltung. Die Seele scheint mehr Gott zu sein als Seele, und sie ist es auch durch Teilnahme. Freilich bleibt

¹ Pour une humanité nouvelle, 33.

² Diesem Kapitel liegt ein Text unseres Autors zugrunde, der in einer ursprünglichen Fassung von *Sur la sagesse mystique* enthalten ist, aber nicht zur Veröffentlichung kam. Er wird hier mit *L'enseignement de St. Jean de la Croix* bezeichnet („L'enseignement“).

³ L'enseignement, 40 mit dem Hinweis auf: JOHANNES VOM KREUZ. Empor den Karmelberg (Subida del Monte Carmelo). Übers. Oda Schneider. Einsiedeln 1989⁴, 2. Buch, 5. Kapitel, 75.

⁴ L'enseignement, 40 f. mit dem Hinweis auf: Empor den Karmelberg, 75ff.

ihr Wesen, wenn auch umgestaltet, vom Wesen Gottes so unterschieden wie zuvor, gleichwie die Glasscheibe sich vom Strahl unterscheidet, der sie erhellt.“¹

Um zu einer solchen Einheit der Liebe mit Gott zu gelangen, muß die Seele durch die lebendige Liebesflamme, durch die *Llama de Amor Viva*, von jeder Unvollkommenheit gereinigt werden und sich selbst verlieren, um im Einklang zu sein mit Gott. Erst nach so mancher durchlittener Nacht kann die Seele aus der Fülle göttlichen Lebens leben und Gottes Werke vollbringen. „Nicht mehr ich lebe, sagt Paulus, sondern Christus lebt in mir.“ (Gal 2, 20). Und alles wird nun in göttlichen Geschmack umgewandelt: die Willenskraft, das Erkennen, das Gedächtnis und die natürlichen Triebe. „Wo der Geist des Herrn wirkt, da ist Freiheit.“ (2 Kor 3, 17). Der Mystiker kann fortan alles sein eigen nennen:

„Mein sind die Himmel und mein ist die Erde. Mein sind die Völker, die Gerechten sind mein, und mein sind die Sünder. Die Engel sind mein und Gottes Mutter und alle Dinge sind mein, und Gott selber ist mein und für mich, denn Christus ist mein und für mich. Was begehrt und suchst du noch, meine Seele? Dein ist all dies, und alles ist für dich.“²

Damit wird deutlich, dass es im spirituellen Leben mehrere Etappen gibt. Die Vollkommenheit der Liebe zwischen der Seele und Gott ist in einem Zustand erreicht, den Johannes vom Kreuz die mystische Vermählung nennt:

„Diese Vermählung ist unvergleichlich viel mehr als das mystische Verlöbnis. Ist sie doch eine vollkommene Umgestaltung in den Geliebten, wobei sich beide Teile zu einem wechselseitigen Zueigensein gänzlich hingeben, mit einem gewissen Vollzug der Liebeseinigung, darinnen die Seele göttlich gemacht wird, Gott durch Teilhaben, soweit es in diesem Leben möglich ist. [...] So ist dieses der höchste Stand, der in diesem Leben gewonnen werden kann. Denn wie nach den Schriftworten (Gen. 2, 24) bei dem leiblichen Vollzug der Ehe zwei in einem Fleische sind, so werden durch den Vollzug der mystischen Ehe zwischen Gott und Seele zwei Naturen zu einem Geist und einer Liebe.“³

H. R. Schmitz weist in diesem Zusammenhang auf *zwei* Brennpunkte der Lehre Johannes' vom Kreuz von der mystischen Vermählung hin: Im *ersten* Brennpunkt geht es um die Gleichheit der Liebe zwischen Gott und der Seele:

„Was die Seele erlechzt, ist die Gleichheit ihrer Liebe mit Gottes Liebe, worauf ihr natürliches und ihr übernatürliches Sehnen unverwandt zielt. Denn der Liebende bleibt ungesättigt, wenn er nicht fühlt, dass er ebenso gewaltig liebt, wie er geliebt wird. Und da die Seele einsieht, dass sie trotz ungestümer Liebe in ihrer diesseitigen Umwandlung in Gott nicht die Liebeskraft erreichen kann, mit der Gott sie liebt, wünscht sie die verklärende Umwandlung des ewigen Lebens, darin sie mit jener Liebe wetteifern kann. [...] Jedoch schon in der vollkommenen Umwandlung der mystischen Ehe in diesem Leben, in dieser gnadenvollen Verklärung liebt die Seele in gewisser Weise unmittelbar durch den Heiligen Geist, der ihr in solcher Umwandlung verliehen wurde.“⁴

Kann also die Seele tatsächlich dahin gelangen, Gott mit gleicher Liebe zu lieben wie sie von ihm geliebt wird? Wie schon angemerkt⁵, konzipiert der Philosoph in den spirituellen Akten

¹ L'enseignement, 40 f. mit dem Hinweis auf: Empor den Karmelberg, 77.

² L'enseignement, 41 mit dem Hinweis auf: Die lebendige Flamme. Gebet heiliger Liebe, 201.

³ L'enseignement, 42 mit dem Hinweis auf: JOHANNES VOM KREUZ. Das Lied der Liebe (Cántico espiritual). Übers. Irene Behn. Einsiedeln 1984³. 22. Strophe, 142.

⁴ L'enseignement, 42ff. mit dem Hinweis auf: Das Lied der Liebe. 38. Strophe, 228ff.

⁵ S. Seite 97 mit der Fußnote 5.

des Erkennens und Liebens ein *esse intentionale*, das nicht das entitative Sein oder das Natur-Sein ist. Im Akt der natürlichen Liebe, welcher die Grundlage für den Akt der übernatürlichen Liebe ist, geht die Liebe aus sich heraus und entäußert sich quasi in die Wirklichkeit des andern. Im Akt der übernatürlichen Liebestätigkeit geschieht Ähnliches: Die Seele verliert sich in der geistlichen Vermählung in Gott, der in ihr mehr sie selbst als sie-selber und solchermaßen zum Prinzip ihres Handelns wird. *Gott und Seele sind wie zwei Naturen in einem Geist und in einer Liebe*, das ist es, was Johannes vom Kreuz sinngemäß sagt.

In der *Llama de Amor Viva* beschreibt der *Doctor mysticus* wie folgt das Mysterium der Einheit zwischen der Seele und Gott: Mit Gott eins geworden,

"ist sie [die Seele] in gewisser Weise Gott durch Teilhabe. Doch ist sie das noch nicht so vollkommen wie im andern Leben¹; sie ist [...] gleich Gottes Schatten. Da sie kraft ihrer wesenhaften Überformung zu Gottes Schatten geworden ist, so wirkt sie in Gott durch Gott, was er in ihr durch sich selber wirkt; und sie tut es auf seine Weise. Denn der Wille der beiden ist eins; und so ist Gottes Wirken eins mit ihrem Wirken. Wenn Gott sich demnach mit freiem, gnadenreichem Willen ihr hingibt, so tut sie das Gleiche, kraft ihres Willens, der umso freier und freigebiger ist, je mehr er mit Gott geeint ist: in Gott schenkt sie Gott an Gott selber. Und es ist eine wahrhafte und vollständige Gabe der Seele an Gott. Denn hier wird es der Seele bewusst, dass Gott wirklich ihr Eigen ist, und dass sie, angenommen von Gott als Gottes Kind, ihn mit dem Recht des Erben zu eigen hat. Gott in seiner Huld gab sich selber ihr hin. Und so kann sie ihn als ihr Eigen gemäß ihrem liebenden Willen verschenken und mitteilen; so gibt sie ihn ihrem Geliebten, gibt ihn an Gott selber, der sich ihr hingab. Nach ihrem Willen gibt sie ihm so viel zurück, wie sie von ihm empfängt; und so zahlt sie Gott zurück, was sie ihm schuldet."²

Die Seele schenkt somit Gott, was sie von ihm empfangen hat. Es ist ein Geschenk, das sie übersteigt, aber sie tut es in aller Wahrhaftigkeit. In der Freude des Gebens

"entsteht zwischen Gott und der Seele wirklich eine wechselseitige Liebe, in Übereinstimmung mit der ehelichen Vereinigung und Hingabe, wobei das Gut der beiden, nämlich die göttliche Wesenheit, von jedem auf freie Weise besessen wird, aufgrund der freiwilligen Hingabe des einen an den andern. Und einer sagt zu dem anderen, was der Gottessohn bei Johannes zum Vater sagt: 'Alles, was mein ist, ist dein; und was dein ist, ist mein; und in solchem Austausch bin ich verherrlicht' (Joh 17, 10)."³

H. R. Schmitz sieht einen *zweiten* Brennpunkt in der Lehre des Johannes vom Kreuz: Es ist das Mysterium, das von allen am Unaussprechlichsten ist, denn der Heilige Geist befähigt die Seele,

"Gott mit dem gleichen Liebeshauch zu umfassen, womit der Vater den Sohn, und der Sohn den Vater umfängt, mit jenem Liebeswehen, das der Heilige Geist selber ist. Er sendet ihr seinen Hauch in Einheit mit dem Vater und dem Sohn, um sie durch Überfor-

¹ Es gibt keinen Kommentar von H. R. Schmitz über die Gestalt der Seele, wie sie sich *in patria* darstellt. Aufgrund derselben Quellen, die er benützte, ergibt sich indes folgendes Bild: Wenn der Mensch *in patria* sein Ziel erreicht hat, sieht der Intellekt, der nicht mehr auf die Sinne angewiesen ist, Gott von Angesicht zu Angesicht: Gott ist für die Augen der Seele transparent und in ihr entsprechend ihrer Fassungskraft auf intentionale Weise gegenwärtig, nicht mittels eines *Konzepts*, sondern mit seiner *essentia*. Deshalb ist die *visio beatifica* aufgrund der ihr eigenen Klarheit und mithilfe der auch *in patria* bleibenden Gaben des Heiligen Geistes noch einigender als es die Union der Liebe ist; das Sehen Gottes von Angesicht zu Angesicht bewirkt, dass die Liebe noch tiefer wird. S. in: *Les dons du Saint-Esprit*, 468; in: *CEC III. Réflexions sur l'intelligence*, 144 – 146 mit dem Hinweis auf: *Sum. theol. I-II q. 3 a. 4 co; q. 4 a 2. co.*

² *L'enseignement*, 45ff. mit dem Hinweis auf: *Die lebendige Flamme*. 3. Strophe, 109ff.

³ *L'enseignement*, 46ff. mit dem Hinweis auf: *Die lebendige Flamme*, 110ff.

mung mit sich zu vereinigen. Denn das wäre keine wahre und gänzliche Überformung, wenn die Seele nicht in unverschleierter und offener Weise hinübergerbildet würde in die drei Personen der Heiligsten Dreifaltigkeit."¹

In der Sprache der spekulativen Theologie bedeutet dies, dass die Seele keinesfalls mit ihrer Natur teilhat am ungeschaffenen Akt der Liebe, in dem der Heilige Geist vom Vater und vom Sohn ausgeht, sondern dass sich diese Teilhabe in der Ordnung der Liebe vollzieht kraft des Einsseins in der Liebe. Wie es nun möglich ist, dass die Seele durch Teilhabe so gottförmig wird, dass Gott sie in die Heilige Dreifaltigkeit einbezieht,

"das kann kein Verstand und keine Sprachgewalt klären, sondern nur die Erwägung dessen, was uns Gottes Sohn verlieh: die erhabene Möglichkeit, Kinder Gottes zu sein. Solches erbat er, laut dem Johannesevangelium, vom Vater: 'Ich bitte dich, Vater: sie, die du mir gegeben hast, mögen mit mir sein, wo ich bin, auf dass sie mich in der Verklärung sehen, die du mir gabest' (Joh 17, 24). Und er sagt damit: 'Gewähre ihnen, in uns das Gleiche durch Teilnahme zu wirken, was ich aus meiner Wesenheit wirke: den Heiligen Geist auszuhauchen.'²

Johannes vom Kreuz nimmt das Gebet Christi auf, "dass alle eins seien: Wie du, Vater in mir bist und ich in dir bin, sollen auch sie in uns sein" (Joh 17, 21). Seine Anmerkung dazu:

"Er [Christus] erbittet für sie die gleiche Liebe, mit der er selber geliebt wird, doch nicht, wie wir schon sagten, die naturhafte Liebe zum Sohn, sondern eine solche aus der einigenden Liebesverwandlung. Ebenso wenig darf aus den Worten des Sohnes zum Vater entnommen werden, dass die Heiligen die wesentliche und natürliche Kindschaft des Sohnes besäßen, sondern dass sie ihm kraft Liebe geeint sind, wie Vater und Sohn in der Einheit der Liebe wesen."³

Für H. R. Schmitz entspricht diese Krönung der mystischen Erfahrung ganz der Natur derselben; noch mehr: Sie ist der Prüfstein jeglicher authentischen übernatürlichen Mystik. Diese ist in der Gabe der Gnade verankert, in der uns Gott an seiner Natur teilhaben lässt, und gelangt in dem Maß, als es dem Menschen auf Erden möglich ist, an das Ziel, auf das sie wesentlich ausgerichtet ist: Die köstliche und erquickende Erfahrung der drei göttlichen Personen.⁴

5. Statt einer Konklusion: Anmerkungen zur Sprache der Mystik

Dem Problem der Sprache der Mystik sind wir in dieser Arbeit schon des Öfteren begegnet. Statt einer Konklusion wird dieses grundlegende Thema in diesem Abschnitt auf der Basis einiger Arbeiten unseres Autors zusammenfassend dargestellt. All das, was bisher über das Konzept *Weisheit* gesagt wurde, löst nicht die Frage, wie eine mystische Erfahrung, die unsagbar ist, höchste Weisheit sein soll. Es wird versucht, im *ersten* Teil dieser Anmerkungen eine Antwort zu finden. Der *zweite* Teil kommt noch einmal in ausführlicher Weise auf die *Natur der mystischen Sprache* zurück, die sich von der theologischen Sprache in wesentlichen Punkten unterscheidet.

¹ L'enseignement, 47 mit dem Hinweis auf: Das Lied der Liebe. 39. Strophe, 234.

² L'enseignement, 47ff. mit dem Hinweis auf: Das Lied der Liebe. 39. Strophe, 235ff.

³ L'enseignement, 48 mit dem Hinweis auf: Das Lied der Liebe. 39. Strophe. 236.

⁴ L'enseignement, 48.

5. 1. Über das Unsagbare der mystischen Erfahrung

Die Basis oder das Prinzip für jegliche übernatürliche Erkenntnis des Menschen in diesem Leben ist die göttliche Tugend des Glaubens. Gott selbst hat sich in menschlichen Worten und in menschlichen Begriffen geoffenbart, durch die wir dem tiefen Mysterium seines Seins näherkommen können. Das ist auch in der *Mystik der Liebeseinung mit Gott* so, auch sie steht nicht außerhalb des Glaubens. Der Unterschied liegt darin, dass sie ihr Objekt, die *ipseitas divina*, Gott selbst, auf eine Weise erkennt, die nicht wie der Glaube begrifflich und über Bilder und Analogien erfolgt, sondern in einer Art und Weise, die gewissermaßen göttlich ist. Dabei nimmt sie die natürliche menschliche Fähigkeit zu Hilfe, die Wirklichkeit nicht nur auf rationale, sondern auch auf konnaturale Weise zu erkennen. Es ist der Heilige Geist, der dieses menschliche Vermögen mit dem Hauch der Liebe inspiriert und zum Medium der Erkenntnis macht, die unaussprechlich ist, da es kein Konzept gibt, das adäquat ist, um sie zu kommunizieren. Ist es somit nicht angezeigt, einzuräumen, dass in dieser Erfahrung nichts erkannt wird? Das widerspricht jedoch eindeutig den Zeugnissen derer, die eine solche Erfahrung gemacht haben. Die Frage bleibt: Was haben sie also erkannt?

Die Antwort, die H. R. Schmitz im Gefolge des Thomas von Aquin gibt, scheint zunächst höchst rätselhaft zu sein: Die mystische Erfahrung könne als ein Nichtwissen und ein Verzicht auf jegliches Wissen oder als eine *apophatische*¹ Kontemplation beschrieben werden. Trotzdem sei diese Kontemplation ein Wissen²; Thomas von Aquin sagte im Kontext der Trinitätstheologie: „Wir stellen am Ende unserer Erkenntnis fest, dass wir Gott als einen Unbekannten kennen.“³ Und doch sei dieses Nichtwissen, so Schmitz, das höchste Wissen, zu dem ein Mensch in seinem irdischen Leben gelangen kann.⁴ Dies bedarf einer Erklärung. Tatsächlich hatte Schmitz diese schon zehn Jahre früher gefunden⁵, als er – zusammengefasst – Folgendes bei Joannes a Sancto Thoma las: Die Liebe als ein Akt des Willens richtet sich immer auf ein Objekt, welches ihr der Verstand als erkannt präsentiert; niemals ist etwas Unbekanntes ihr Ziel. Es kann aber sein, dass die Liebe ihr Objekt auf adäquatere Weise erreicht als der Intellekt es vermag. Dies ist dann der Fall, wenn das Objekt – wie beispielsweise im theologischen Glauben – dunkel und wie durch einen Schleier verhüllt erscheint. Je mehr es verhüllt ist, desto mehr drängt die Liebe darauf hin, das vor ihr Verborgene zu *sehen*. Der Grund dafür liegt darin, dass das Dunkel der Erkenntnis, das dem Glauben innewohnt, darauf hinweist, dass in der Sache sich noch mehr verbirgt. Die Liebe geht in ihrem Verlangen nach diesem Verborgenen weit über das hinaus, was der Verstand, erhellt durch den Glauben, ihr zu zeigen vermag. Sie übertrifft den Glauben, der das Geglaubte nicht sieht, sie ist ihrem Objekt näher als die Hoffnung, die das Objekt noch nicht besitzt – nur sie allein ist schon anfanghaft mit dem Geliebten in einer Einheit verbunden.⁶ „Wer in der Liebe bleibt, der bleibt in Gott, und Gott in ihm.“ (1 Joh 4, 16) So wird es verständlich, dass die Nicht-Vermittelbarkeit der mystischen Erkenntnis höchste Weisheit ist und in dieser Eigenschaft alles beurteilt ohne dass sie selbst beurteilt werden könnte. „Denn sie kennt alle Dinge in und durch die Vereinigung mit Dem, der das Prinzip aller Dinge ist.“⁷

Letztere Feststellung gilt jedoch nicht für das Wort, durch welches der Experimentator versucht, das an sich Unaussprechliche auszudrücken. Die mystische Weisheit kann ihre eigene,

¹ S. Seite 111 mit der Fußnote 9.

² À propos du langage mystique, 291.

³ THOMAS VON AQUIN. Super de Trinitate. Pars 1 q. 1 a. 2 ad 1: “[...] dicimur in fine nostrae cognitionis Deum tamquam ignotum cognoscere.”

⁴ À propos du langage mystique, 291.

⁵ Vgl. À propos de la foi théologique, 19 mit der Fußnote 45. S. a. in : Les dons du Saint-Esprit, 338f.

⁶ Vgl. Sum. theol. I-II q. 66 a. 6 co.

⁷ À propos du langage mystique, 291.

konzeptuell in Worte gefasste Erfahrung nicht selbst beurteilen. Ein solches Urteil steht nur der theologischen Weisheit zu und setzt ihrerseits ein richtiges Verständnis der Natur der mystischen Sprache voraus.

Bei aller Hochachtung vor der rationalen Arbeit weiß unser Autor, dass alles menschliche Mühen um Erkenntnis des Göttlichen, wie Thomas es einmal sagte, nur *Stroh*¹ ist angesichts dessen, was Gott wirklich ist.

5. 2. Über die Natur der mystischen Sprache

Die mystische Sprache kennen setzt also voraus, dass der Theologe auch um die Natur der mystischen Erfahrung weiß, denn ohne dieses Verständnis kann er das Genuine dieser Sprache nicht in die Sprache des kommunizierbaren Wissens übertragen.

Jegliche Sprache, betont H. R. Schmitz, muß der Natur des Wissens entsprechen, das sie zu vermitteln vorhat.² Dies gilt auch für die Sprache der Mystiker. Unser Autor erörtert diese Problematik am Beispiel des Werkes des Johannes vom Kreuz.

Das Werk des Johannes vom Kreuz umfasst zum einen Gedichte, in denen er versucht, das Unmögliche möglich zu machen, indem er mittels vieler Symbole seine mystische Erfahrung beschreibt; zum andern schreibt er Kommentare zu seinen Gedichten und geistliche Weisungen; von seinem Briefverkehr sind nur 25 Briefe erhalten, da die Mehrzahl durch zwei Verfolgungen vernichtet wurde. In all dem kommt deutlich zum Ausdruck, dass er einen spirituellen Weg lehren will.

Unser Autor unterscheidet im Werk Johannes' vom Kreuz, wie übrigens auch in mystischen Schriften anderer Autoren, zwei wesentliche Aspekte.³ Der *erste* Aspekt besteht darin, dass die verwendete Sprache *mystisch* und der *zweite* darin, dass sie *praktisch* ist. Das ist an sich eine Binsenwahrheit, muß aber hervorgehoben werden, weil die Mystiker oft selbst nicht darauf geachtet haben und, was noch viel schwerer wiegt, dass die Philosophen selbst Lehrsätze für philosophisch wahr gehalten haben, die nur in der mystischen Sprache einen Wahrheitsgehalt aufweisen. „Die Liste der letzteren ist sehr lang. Unter den Großen findet man Schelling, Fichte, Hegel, und eine ganze Reihe von Feuerbach bis zu Bloch.“⁴

Nun zum *ersten* Aspekt: Zwischen der mystischen und der philosophischen Sprache besteht der Unterschied darin, dass der Philosoph die Natur der Dinge und das Geheimnis ihres Seins im Blick hat, während die Mystiker vor allem das vermitteln wollen, was „die Liebe experimentiert hat“⁵. In der Folge gebrauchen die Mystiker notgedrungen hyperbolische Wendungen, die „etwas von ihren Gefühlen überströmen lassen und aus der Fülle des Geistes verborgenste Geheimnisse ergießen, die sie dann versuchen aufzuhellen“.⁶ Die mystische Sprache ist nicht ein rhetorisches Ornament, zitiert Schmitz Jacques Maritain, „sondern ein Ausdrucksmittel, das unbedingt erforderlich ist, um die Dinge genau auszusagen. Denn in Wahrheit handelt es sich darum, die Erfahrung selbst deutlich zu machen [...]. Die philosophische Spra-

¹ Anspielung auf den von Thomas von Aquin gegen Ende seines Lebens überlieferten Ausspruch: „All dies kommt mir wie Stroh vor.“ S. in: TORRELL, Jean-Pierre. Magister Thomas. Freiburg 1995, 306ff. TORRELL meint, dass Thomas damit nicht sagen wollte, dass sein intellektuelles Arbeiten nichts wert gewesen wäre, sondern dass er über sein Werk hinausgewachsen sei.

² À propos du langage mystique, 292.

³ Vgl. À propos du langage mystique, 293.

⁴ À propos du langage mystique, 293.

⁵ À propos du langage mystique, 293.

⁶ Vgl. JOHANNES vom Kreuz. Bd. 3 : Das Lied der Liebe, 9.

che will vor allem die Wirklichkeit [= *réalité*] aussagen, ohne sie zu berühren; die mystische Sprache will sie erahnen lassen, wie wenn einer sie berührte, ohne sie zu sehen“.¹

Die *zweite* Eigenschaft der Sprache der Mystiker liegt in der praktischen Natur ihrer Lehre, die sich auch in ihrem Vokabular niederschlägt. So können Begriffe mit demselben Namen eine ganz andere Bedeutung haben. So beschreibt beispielsweise Johannes vom Kreuz die Kontemplation als ein Nicht-Handeln², Thomas von Aquin indes definiert sie als die allerhöchste Aktivität.³ Letzterer betrachtet die Dinge aus einem ontologisch geformten Blickwinkel heraus, für den es keine höhere Tätigkeit gibt, als mit Gott in vitaler Weise in der Liebe verbunden zu sein; Johannes vom Kreuz indes steht auf dem Gesichtspunkt der mystischen Erfahrung, von dem aus alles menschliche Tun in den Hintergrund treten und hintangesetzt werden muß, was in der Folge im psychologischen und praktischen Sinn des Wortes wie eine Nicht-Aktivität erscheint. Es wird daraus deutlich, dass beide dieselbe Realität meinen.

H. R. Schmitz zeigt auf, dass es schon innerhalb der christlichen Mystik eine Vermischung der Weisheiten gegeben hat. Schon der Mystiker Heinrich Seuse († 1366) hat sich darüber klar ausgesprochen, indem er auf den Unterschied in der praktisch-mystischen Sprache und in der ontologischen Sprache hinwies.⁴ Auch heute ist es noch gang und gäbe, dass die verschiedenen Erfahrungsebenen in der Sprache miteinander vermengt werden, so etwa die philosophische und die mystische Erfahrungsebene; als Beispiel sei auf den Titel eines Werkes hingewiesen, in dem, bezugnehmend auf das Werk Heideggers, von einer *philosophischen Mystik*⁵ die Rede ist.

Damit ist das große Anliegen unseres Autors angesprochen, auf das wir in der *Schlussbetrachtung* noch im Detail zurückkommen werden: Er tritt für die Autonomie und Freiheit der mystischen Weisheit ein, die weder von der Theologie noch von der Philosophie in Beschlag genommen werden darf. Vor allem aber bedauert er, wenn mystische Autoren selbst sich in theologische und philosophische Gefilde begeben und Spekulationen anstellen, die sie diesen Wissenschaften überlassen sollten. Johannes vom Kreuz war es, der die Transzendenz der mystischen Weisheit mehr als andere mit größter Sorgfalt und Deutlichkeit gegenüber jedem menschlichen Wissen betont hat. Jacques Maritain hat dies wie folgt gewürdigt:

„Und wenn die mystischen Autoren in gewisser Weise der Versuchung der spekulativen Gedankenführung erliegen und auf die große Lehre des Apostels – *sapere sed ad sobrietatem* – vergessen, und zwar in der mystischen Ordnung selbst, wenn sie ihre heilige Weisheit über partikuläre Probleme befragen, sie aus ihrer Ruhe hervorholen und sie zur theologischen oder philosophischen Sprache hinbeugen, wo sie [die Weisheit] selbst die Vernunft nur tastend zur Klarheit zu führen oder sich selber nur auf waghalsige Auslegungen zu stützen vermag, dann erkennt Johannes vom Kreuz darin nur eine Minderung und einen Verzicht auf das rein Göttliche sowie eine Gefahr der Illusion, die, bestehend aus einer Vermischung von mystischer Nacht und menschlichen Klarheiten, in der poetischen Ordnung sehr schön sein kann; dafür kann nur ein noch nicht differenzierter Moment des Fortschreitens im Denken zuständig sein, manchmal indes [auch] eine Konfusion, die in abwegigen Formen zum Illuminismus und zur Theosophie führt.“⁶

¹ Degrés du savoir, 849.

² Die lebendige Flamme, 83.

³ Sum. theol. II-II q. 179 und q. 180.

⁴ SCHMITZ, H. R. Jacob Boehme et l'avènement d'un homme nouveau I. RThom 1 (1978) 31, Fußnote 77. S. a. Seite 178.

⁵ S. die Dissertation von: STEINER, Wolfgang. Die Aufgabe des Denkens – Martin Heidegger und die philosophische Mystik. Marburg 2010.

⁶ À propos du langage mystique, 294 mit dem Hinweis auf *Degrés du savoir*, in : ŒC IV, 892. S. a. in : Stufen des Wissens, 394ff. Die Übers. ist fehlerhaft und wurde überarbeitet.

H. R. Schmitz sieht seine Aufgabe nicht darin, dem Schwärmertum, der Theosophie oder den zahlreichen theosophischen Lehren nachzugehen. Aus der Überzeugung eines gelebten Glaubens heraus und im Vertrauen auf die von Gott geschenkten Gaben der Vernunft versucht er herauszufinden, wo die geistigen Wurzeln und die ideengeschichtlichen Ursachen der sich langsam vollziehenden Abkehr von der christlichen Weisheit zu finden sind. Der nächste Teil dieser Arbeit untersucht die geistigen Wurzeln dieses Abgleitens, wie sie unser Autor in der philosophischen Kultur seiner deutschen Heimat entdeckt und analysiert hat.

Teil IV. Der neue Mensch – seine Zukunft in den Ideen deutscher Denker

1. Zur Einführung

H. R. Schmitz hat keine Notizen hinterlassen, die Auskunft darüber geben, warum ihm gerade das Thema des neuen Menschen so wichtig war; einzig seine Biografie erlaubt es, Rückschlüsse zu ziehen. Da ist als Erstes seine Kindheit und Jugendzeit zu befragen. Ruinen, Bombentrichter und Soldatenfriedhöfe prägten in der Nachkriegszeit über Jahre hinaus das Landschaftsbild, viele Menschen waren noch von den Kriegserlebnissen wie traumatisiert, zerstörte Familien standen vor dem Sein oder Nichtsein. Nur zaghaft begann der äußere und innere Wiederaufbau. Das anfangs zitierte Drama Wolfgang Borcherts¹ warf Fragen auf, die viele bis ins innerste Mark trafen: Darin schreit der Kriegsheimkehrer Beckmann seine Not hinaus, wo denn Gott gewesen sei in dieser Schreckenszeit, und bleibt ohne Antwort. Borchert sieht im Dasein des Menschen ein *Pustebumendasein*: „Gestern und morgen, unser Leben liegt dazwischen: kükenfederleicht, katastrophenträchtig, kostbar und kurz.“² Spätestens als *Draußen vor der Tür* zur Schullektüre wurde, kam der jugendliche Heinz Schmitz mit diesen Fragen in Berührung, wie seine zeichnerische Darstellung von Borcherts Vogelscheuchen-Menschen zeigt.³ Sein erwachendes Glaubensleben führt ihn auf einen Weg, auf dem er mit seinem Leben eine Antwort geben will und in eine Ordensgemeinschaft eintritt, in der er die Neuheit des Evangeliums zusammen mit anderen entdeckt. Als er dann theologisch zu arbeiten beginnt, stellen sich ihm die brennenden Fragen seiner Jugendzeit von Neuem, wenn auch in einem ganz anderen Kontext: Da findet die 68er Jugendrevolte statt, da erheben sich die Befreiungsbewegungen in Lateinamerika und da wird das ganze Ausmaß der in den sowjetischen Straflagern zu Tode Gekommenen deutlich. Das Zweite Vatikanische Konzil hat vielen Christen Mut gemacht, sich den Anforderungen einer neuen Zeit zu stellen; gleichzeitig aber wirken Denkweisen weiter, die zu Heilslehren eines Neuen Menschen mutiert haben und den christlichen Glauben von innen her aufweichen: All dies stellt ihn vor Fragen, auf die er nun auch mittels seiner Forschertätigkeit eine Antwort zu geben sucht.

Heinz R. Schmitz hat nicht die Absicht, die Geschichte des Mythos des Neuen Menschen⁴, der vor allem das 20. Jahrhundert geprägt hat, in allen Facetten nachzuzeichnen; ihm geht es vielmehr darum, den Wurzeln der Denkformen des *deutschen nachlutherischen Denkens* [= *de la pensée allemande postluthérienne*]⁵ vom Standpunkt der Seinsphilosophie aus nachzugehen und die Um- und Irrwege dieses Denkens zu benennen, ohne Scheu oder falsche Rücksicht vor den großen Namen. Er erkennt, dass sich diesen Denkvorstellungen und philosophischen Systemen das Problem der *Conditio humana* und das Thema der Grenzüberschreitung menschlichen Seins mit besonderer Dringlichkeit und Schärfe stellt. Die Termini der Probleme

¹ S. Seite 26.

² BORCHERT, Wolfgang. Das Gesamtwerk, 514ff.

³ S. Seite 27.

⁴ Eine ausführliche Darstellung dieses Mythos findet sich in: KÜENZLEN, Gottfried. Der Neue Mensch eine Untersuchung zur säkularen Religionsgeschichte der Moderne. München 1997. S. a. STEFFENS, Andreas. Philosophie des 20. Jahrhunderts oder Die Wiederkehr des Menschen. Leipzig 1999 (besonders das Kapitel: *Die Sehnsucht des Jahrhunderts: der Neue Mensch*, 87 – 106).

⁵ Pour une humanité nouvelle, 2. Gemeint ist nicht das Denken in den lutherischen Gemeinden, sondern das der philosophischen Systeme, die zwar im lutherisch geprägten Kulturraum entstanden sind, sich aber nicht mit dem Glauben der Gemeinden decken. S. a. Seite 149ff.

matik werden in diesem Denken so radikal verändert, dass es "in dieser Debatte um die Zukunft der Menschheit und um die wahren Beweggründe ihres Hoffens geht".¹

Die Hauptinhalte der Untersuchungen von H. R. Schmitz werden in dieser Arbeit, wie in der *Einführung* beschrieben, unter dem Gesichtspunkt der Idee des Neuen Menschen in fünf Kapiteln dargestellt. In *Kapitel 2* wird der Erfahrung und der philosophischen Grundausrichtung Martin Luthers und ihrem Einfluss auf seine Theologie nachgegangen, *Kapitel 3* beschäftigt sich ausführlich mit Jakob Böhme und seiner Sicht der Ankunft des neuen Menschen, *Kapitel 4* bietet einen Einblick in die moderne Dialektik an, die beginnend mit Martin Luther, in G. F. W. Hegel ihren Gipfelpunkt erreicht. *Kapitel 5* behandelt Martin Heidegger und die Frage nach dem Sein und *Kapitel 6* diskutiert Ernst Blochs Werk *Atheismus im Christentum*.

2. Martin Luther am Ursprung der modernen Denkweise

2. 1. Einleitung

Martin Luther wird im Werk des H. R. Schmitz oftmals genannt und zitiert, aber nur *eine* Untersuchung ist ihm allein gewidmet. Es handelt sich dabei um die schon erwähnte Arbeit mit dem Titel *Aux origines de la pensée moderne: Le drame luthérien*. Dieser Text war ihm so wichtig, dass er den französischen Titel wie erwähnt, für seine Mutter, auf Deutsch übersetzte: *An den Ursprungsgründen des modernen Denkens: das dramatische Ringen Martin Luthers*.²

Ein anderes Kapitel – über das dialektische Denken bei Martin Luther – ist in eine Arbeit eingebettet, die unter dem Titel *Progrès social et Révolution - L'illusion dialectique* ebenfalls schon genannte wurde.³ Ein anderer wichtiger Beitrag zu Luthers geistiger Entwicklung findet sich mitten in einer Arbeit über Jakob Böhme.⁴

Heinz Schmitz wuchs in einem Milieu auf, das ganz katholisch geprägt war. Doch schon von Kindheit an hatte er Kontakt mit evangelischen Christen, denn seine Mutter ging sehr liebevoll mit Nachbarskindern um, die aus evangelischen Familien kamen.⁵ Wie berichtet, hatte er in den zwei Jahren seines Aufenthalts in der Fraternität in Hamburg das protestantisch geprägte Milieu aus eigenem Erleben kennen gelernt und einen guten Zugang zu den Menschen gewonnen.⁶ Als dann einige Jahre später seine Ordensgemeinschaft die Gründung einer weiteren Fraternität in Deutschland in Erwägung zog und sich die Frage stellte, in welcher Stadt das sein könnte, trat er für eine Stadt mit einem einfachen Arbeitermilieu in einem protestantischen Umfeld ein.⁷ Auch das ist ein Zeichen dafür, dass er evangelische Christen besonders ins Herz geschlossen hatte. Seine betont kritische Einstellung zu Martin Luther betrifft in erster Linie das philosophische Gedankengut, das vom Reformator ausging und das seine neue Lehre ganz wesentlich durchdringt. Dieses philosophische Gedankengut kritisierte Schmitz schon während seines Theologiestudiums so kompromisslos, dass der Studienleiter Frère André die betreffende Hausarbeit über Martin Luther zurückwies.⁸ Da diese Arbeit nicht erhalten ist, kann sie auch nicht mit späteren Analysen über das Denken Martin Luthers verglichen

¹ Pour une humanité nouvelle, 2.

² S. Seite 57 mit der Fußnote 1.

³ S. Seite 13.

⁴ SCHMITZ, H. R. L'option de Boehme. RThom 1 (1974) 53 – 57. S. auch die Seite 62.

⁵ AusMO vom 27. 11. 2011.

⁶ S. Seite 33ff.

⁷ Nach einer persönlichen Mitteilung aus dem Jahr 1973 an den Verf.

⁸ AusHB. Siehe a. Seite 41.

werden. Heinz R. Schmitz selbst sah keinen Widerspruch darin, eine Person als solche zu achten und gleichzeitig sachliche Kritik an ihrem Denken und Handeln zu üben. In weiterer Folge ergab es sich, dass seine Fachkenntnisse über Martin Luther in den Kreisen der Dominikaner in Toulouse sehr geschätzt wurden. Zum 450-jährigen Gedenken an die Reformation im Jahr 1967 gab es auch in Frankreich ein großes Interesse an Martin Luther und seinem Werk. Wenn damals im französischen Kulturkreis ein neues Buch über Luther erschien, so ersuchten die Redaktionen der theologischen Zeitschriften wie *Revue Thomiste* oder *Nova et Vetera* für gewöhnlich unseren Autor, eine Rezension für sie zu verfassen. Als er sich dann mit dem Werk Martin Heideggers zu beschäftigen begann, stieß er erneut auf die Thematik des Reformators¹, sodass er sich entschloss, seine bis dahin gewonnenen Erkenntnisse in der oben genannten Arbeit über Martin Luther zu verwerten.

Was Schmitz besonders hervorhebt, ist der philosophische Neuanfang Luthers mit seinen Auswirkungen auf die Theologie. Während ein Théobald Süß² sich von dem philosophischen Denken Martin Luthers eine Erneuerung der Philosophie erhofft, vertritt Schmitz genau die gegenteilige Meinung: Diese Erneuerung könne nur erfolgen, wenn es zu einem Bruch mit der neuen Denkform Martin Luthers kommt. Gleichwohl sind sich beide darüber einig, dass gerade Martin Luther, der nach allgemeiner Ansicht als ein Verächter philosophischen Denkens gilt³, Wege für eine neue Philosophie erschloss, sodass Johann Gottlieb Fichte in ihm den „Prototyp des modernen Zeitalters“⁴ sah. Luther sei zu Recht ein solcher Prototyp, so Schmitz, aber nicht als Held der Freiheit und Innerlichkeit, sondern „weil diese Befreiung, die Luther ankündigt, mit einem Bruch einhergeht, der im Lauf eines spirituellen Abenteuers ohnegleichen gelebt und verherrlicht wird“⁵.

Wie nun aus der Sicht unseres Autors aus der Erfahrung und dem Denken des Doktors Martin Luther der Keim eines neuen Menschenbildes entspringt, wird in vier Abschnitten erörtert: Eine Erfahrung am Ursprung lutherischen Denkens (2. 2); eine Kluft zwischen Vernunft und Glaube? (2. 3); Anmerkungen zum dialektischen Denken Luthers (2. 4); Nachwirkungen (2. 5).

2. 2. Eine Erfahrung am Ursprung lutherischen Denkens

H. R. Schmitz bietet seinen Lesern keine Biografie Luthers an, denn er setzt sie als bekannt voraus. Auf einige Episoden aus Luthers Leben weist er aber immer wieder hin, besonders auf jene, die einen direkten Bezug zu seinem Denken haben. H. R. Schmitz ist fest davon überzeugt, dass am Anfang der reformatorischen Laufbahn Luthers eine spirituelle Erfahrung steht, welche sich in der Folge auf sein ganzes Denken auswirkt. Seine Überlegungen zu dieser Problematik sind sachlich darum bemüht, jegliche Polemik, wie sie in katholischen Kreisen einmal gang und gäbe war, zu vermeiden. Die vorliegende Arbeit zeigt in einem *ersten* Abschnitt auf, wie der Autor Luthers neue Sicht des Menschen, so wie sie Maritain analysiert hatte, aufnimmt und weiter ausbaut (2. 2. 1.). In Abschnitt *zwei* steht Luthers Erfahrung mit ihrem prägenden Einfluss auf seine Theologie im Mittelpunkt (2. 2. 2.). Vom dramatischen spirituellen Ringen Luthers handelt der *dritte* Abschnitt (2. 2. 3.).

¹ S. Seite 40.

² Théobald SÜSS (1902-1983), Elsässer, lehrte von 1949 – 1973 die lutherische Dogmatik an der protestantischen Fakultät in Paris.

³ Vgl. *Aux origines*, 329.

⁴ *Aux origines*, 330.

⁵ *Aux origines*, 330.

2. 2. 1. Luthers neue Sicht des Menschen

H. R. Schmitz hat sich, wie gesagt, seit seinem Theologiestudium mit Martin Luther beschäftigt und sich dabei am Denken Maritains über Luther orientiert. Maritain selbst hatte schon in den Kriegsjahren 1914/1915 in einer Vorlesungsreihe die Rolle Deutschlands in der modernen Philosophie behandelt, wobei der Ausbruch des Ersten Weltkriegs der unmittelbare Anlass dazu war.¹ Dieser Kontext erklärt „ein gewisses Sendungsbewusstsein“², das den damals 32-jährigen Maritain beseelte. Wie für viele katholische Intellektuelle Frankreichs war die Kirche seines Landes auch für ihn die älteste Tochter der Kirche, *la fille ainée de l'Église*³, die es zu verteidigen galt. In einem Werk, das zehn Jahre später erscheint⁴, handelt Maritain von den Gedankenwelten dreier Männer, die er die Väter des modernen Bewusstseins nennt: Martin Luther wird darin als der religiöse, Descartes als der philosophische und Rousseau als der moralische Reformator dargestellt. Maritains Absicht ist es nicht, Luthers Leben und Werk unter all seinen Aspekten zu ergründen. Ihn interessiert vor allem, wie es dazu kam, dass Luther die Philosophie aus der theologischen Reflexion verbannte und der Theologie eine Perspektive vorgab, welche „die Haltung der menschlichen Seele und des spekulativen Denkens gegenüber der Realität“⁵ auf einschneidende Weise veränderte. Dafür erntete Maritain herbe Kritik von protestantischer Seite, die ihn zu einer Antwort veranlasste, auf die hier nicht eingegangen werden kann.⁶ Michel Deneken, bis 2009 Rektor der katholischen Fakultät der Universität Strasbourg, merkte auf einem Symposium im Jahr 2006 an⁷, man habe Maritain vorgeworfen, er habe wohl keine zusammenhängenden Zeilen von Luther gelesen. Dieser Vorwurf entbehrt aber jeder Grundlage, zumal Maritain auf genaue Arbeitsweise großen Wert legte und auch des Deutschen mächtig war.⁸ Noch heute wird Maritain, so Deneken, in den ökumenischen Kreisen, die sich mit der Person Luthers und seiner Theologie beschäftigen, nicht genannt.⁹

Ähnliche Vorhaltungen H. R. Schmitz machen zu wollen, wäre in äußerstem Maße unseriös, denn er kennt Luthers Werke genau und verweist meist direkt auf die Weimarer Edition der Werke Luthers. Er übernimmt zwar zentrale Einsichten Maritains, arbeitet aber nicht mit denselben Quellen. Statt Henri Denifle oder Hartmann Grisar zitiert er Joseph Lortz¹⁰, Théobald Süß, Leif Grane¹¹, Enrico de Negri¹² und andere. Während Maritain vor allem die persönliche Erfahrung Luthers im Blickfeld hat, geht Schmitz detailliert auf die neue Denkform Luthers und auf ihre Nachwirkungen im Denken deutscher Philosophen ein.

¹ Vgl. ŒC I, 891.

² RITZLER, Benedikt. Freiheit in der Umarmung des ewig Liebenden, Bern 2000, 24 mit Fußnote 59. Darin wird zwar kurz auf einen Gesinnungswandel Maritains ab dem Jahr 1930 hingewiesen, u. a. auch auf die Wertschätzung, die Maritain gegenüber Joseph Kleutgen, Martin Grabmann, Peter Wust, Edith Stein u. v. a. hegte, aber nicht darauf, dass er gegen Ende seines Lebens gerade einem Deutschen die Fortführung seines Lebenswerkes anvertraute.

³ Vgl. ŒC I, 892.

⁴ ŒC III, *Trois réformateurs. Luther ou l'avènement du Moi*, 435 – 596.

⁵ ŒC III, *Trois réformateurs. Luther ou l'avènement du Moi*, 436.

⁶ ŒC III, *Notes sur Luther et réponse à quelques critiques*, 1336f.

⁷ Vgl. DENEKEN, Michel. Luther dans les *Trois Réformateurs de Maritain*, in: CJM 55 (2007) Colloque de Strasbourg, 15 – 16 novembre 2006, 519 mit der Fußnote 22 und dem Hinweis auf: HOLL, Karl: Martin Luther. À propos de l'étude de M. Maritain, in: *Revue de Théologie et de Philosophie*, nouv. Série, XV, Lausanne 1927, 260 – 270.

⁸ Von 1906 – 1908 studierte J. Maritain Biologie bei Hans Driesch in Heidelberg. Vgl. ŒC I. Chronologie XII.

⁹ DENEKEN. Luther dans les *Trois Réformateurs*, 506.

¹⁰ Joseph LORTZ (1887 – 1975), Luxemburger, katholischer Kirchenhistoriker, lehrte an der Universität Mainz.

¹¹ Leif GRANE, evangelischer Kopenhagener Kirchenhistoriker.

¹² Enrico de NEGRI (1902 – 1990), Professor für Philosophie der Geschichte u. a. in New York, Berkeley, Rom.

Auch Schmitz sieht seine Aufgabe nicht darin, eine Gesamtschau der Person Luthers und seines reformatorischen Werks darzustellen, auch er ist vor allem an Luther als Philosoph interessiert. Mit Leif Grane vertritt er die Ansicht, dass der eigentliche Grund des Konfliktes Luthers mit Rom nicht in den Missständen lag, die in vielen Bereichen kirchlichen Lebens auftraten. Ausschlaggebend war vielmehr, dass sich Luther durch seinen Kampf gegen die scholastische Theologie, die er über Gabriel Biel in einer sich an Ockham und Duns Scotus anlehenden Form kennengelernt hatte, in einer polemischen Auseinandersetzung mit der Theologie seiner Zeit befand.¹ So kam es, dass Luther sich zum Handeln veranlasst fühlte.² Schon seit den Jahren 1509/10 machte er seiner Abneigung gegenüber Aristoteles Luft³ und nannte ihn wenig schmeichelhaft einen *Prinzen der Finsternis*⁴ oder *jenes Licht der Natur*⁵, wobei damit die Liste unfeiner Ausdrücke nicht zu Ende ist. Sein Kampf gegen die Scholastik steigerte sich in der Vorlesung über die Psalmen und dann noch mehr in der Vorlesung über den Römerbrief. Als er dann ab September 1516 erstmals mit einem Text an die Öffentlichkeit⁶ trat, griff er ganz massiv die Scholastik an, und dies zu einer Zeit, wo er in keinem Konflikt mit der Kirche stand. Wie Schmitz mit Leif Grane bemerkt, kristallisierte sich die Problematik Luthers rund um die Auffassung des Menschen und um seine Stellung vor Gott. Er bekämpfte die Definitionen von Sünde und Gerechtigkeit und tastete damit auch *die Struktur der scholastischen Anthropologie: das Schema Natur-Übernatur* an.⁷ Ab dem Jahr 1516 arbeitete Luther daran, die Scholastik überhaupt aus den Universitäten zu entfernen.⁸ Wenn später Aristoteles durch den Einfluss Philipp Melanchthons⁹ auf den protestantischen Universitäten in einigen Disziplinen wie Dialektik, Rhetorik, Ethik und Politik wieder einen Platz erhalten wird, dann wird eine erste Vorlesung über Metaphysik erst in den Jahren 1597 – 1599 in Helmstedt stattfinden.¹⁰

Man kann sich die Frage stellen, ob Luther seine Meinung über die Scholastik geändert hätte, wäre er ihr in der Person eines Thomas von Aquin begegnet. Für Leif Grane ist dies historisch gesehen irrelevant¹¹, denn Luther hat, um seine neue Sicht des Menschen zu bekräftigen und durchzusetzen, die Scholastik als ganze und mit ihr die gesamte traditionelle Theologie angegriffen.¹²

In Bezug auf Luthers philosophische Ansichten kommt Schmitz, angeregt durch die Lektüre des Buches von Theobald Süss über Melanchthon, auf die *Heidelberger Disputation*¹³ vom April 1518 zu sprechen, welche einige Thesen philosophischen Inhalts enthält, von denen Heidegger profitierte, als sie ab 1920 bekannt wurden.¹⁴ Diese in Heidelberg gemachten Aussagen werden Luthers Theologie entscheidend prägen.

¹ S. a. in: L'option de Boehme, 56 mit der Fußnote 108.

² L'option de Boehme, 54 mit der Fußnote 99 und dem Hinweis auf: GRANE, Leif. La Réforme luthérienne, ses origines historiques et son caractère théologique, in : Positions luthériennes (April 1972) 80.

³ L'option de Boehme, mit den Fußnoten 99 und 100.

⁴ *Principem tenebrarum*, in: WA 2/708.

⁵ *Lumen illud naturae*, in: WA 7/739.

⁶ Der Titel des Textes: *Quaestio de voluntate et viribus hominis sine gratia*, Vgl. L'option de Boehme, 55.

⁷ L'option de Böhme, 55. Die Kursivschrift gibt ein Wort von GRANE, Leif wieder, aus: La Réforme luthérienne, ses origines historiques et son caractère théologique, in : Positions luthériennes (April 1972) 80.

⁸ L'option de Boehme, 56 mit Fußnote 108.

⁹ Vgl. SCHMITZ, H . R. Sur le premier "Philosophus Teutonicus", in: RThom (1973) 61.

¹⁰ Diese Vorlesung, gegeben durch Cornelius Martini, kam 1605 unter dem Titel *Compendium metaphysicum* heraus. Vgl. Sur le premier "Philosophus Teutonicus", 62 mit der Fußnote 84 und dem Hinweis auf: SÜSS, Théobald. À propos de Mélanchthon, in: Positions luthériennes, Okt. 1969, 236.

¹¹ L'option de Boehme, 55 mit dem Hinweis auf die Fußnote 106, in: GRANE, Leif. La Réforme luthérienne, 89.

¹² L'option de Boehme, 55.

¹³ L'option de Boehme, 55. Vgl. a. in: Aux origines, 329.337.

¹⁴ Aux origines, 329.

Entgegen der Meinung des Theobald Süss sagt Schmitz, Luther habe zu Beginn seiner Karriere als Theologe kein philosophisches Problem gehabt. Sein Denken sei eine gediegene Verknüpfung der Theologie Ockhams mit dem Augustinismus gewesen, wie sie etwa Gregor von Rimini vertreten habe, den Luther durch seine Lehrer wohl gekannt hat. Es habe – Schmitz zitiert Étienne Gilson – geheimnisvolle Verbindungswege zwischen dem Augustinismus und dem Nominalismus gegeben.¹

Für Schmitz steht fest: Das, was Luther bewogen hat, das scholastische Denken sein Leben lang zu bekämpfen, waren seine eigenen spirituellen Erfahrungen; sie führten ihn dahin, „den Menschen in seiner Suche nach Heil in einer anderen Optik zu sehen als das christliche Denken vor ihm. Sie sind es auch, und keineswegs ein theologisches Raisonement, die ihn das Wort des Evangeliums mit anderen Augen lesen ließen als die christliche Tradition vor ihm, den heiligen Augustinus mit eingeschlossen, von dem er sich ein Bild machte, das ihm nicht gerecht wird.“²

So erschöpft sich, nach Schmitz, die eigentliche Neuheit des lutherischen Denkens nicht in einer Verknüpfung von Ideen; sie hat vielmehr ihre tiefsten Wurzeln in der ureigenen spirituellen Erfahrung Luthers, welche nun erörtert werden soll.

2. 2. 2. Luthers spirituelle Erfahrung

Wie Jacques Maritain betont auch H. R. Schmitz das Besondere und Einzigartige der inneren Erfahrung Martin Luthers, der ein mystischer Elan anhaftet, welcher in einer späteren Zeit den darin noch verborgenen spirituellen Keimen eine besondere Kraft verleiht.

Mit Theobald Süss stimmt Schmitz darin überein, dass sich etwa ab 1510 bei dem jugendlichen Mönch ein Gedankengut ausgestaltet, das durch keine seiner Quellen belegt werden kann, sondern in seiner zutiefst persönlichen Erfahrung gründet.³ Schmitz geht nicht direkt auf das von Luther 1545 im Rückblick beschriebene *Turmerlebnis*⁴ im Südturm des Augustinerklosters in Wittenberg ein, das spätestens 1512 anzusetzen ist⁵; er zieht aber daraus mit den Worten Maritains den Schluss, dass dieses Erlebnis Luthers ein geistiger Kampf gewesen ist: "Es geschah *in acie mentis*, in der höchsten Seelenspitze, dass sich das Drama anbahnte."⁶

Ein Abschnitt aus dem *Magnificat* Luthers unterstreicht die klar erkennbare religiöse Dimension und die hohe Qualität seiner Erfahrung:

„Denn es ist kein Menschenwerk, Gott mit Freuden loben. Es ist mehr ein fröhliches Erleiden und allein ein Gotteswerk, das sich mit Worten nicht lehren, sondern nur durch eigene Erfahrung kennenlernen läßt. In diesem Sinne sagt David Ps. 34,9: ‚Schmecket und sehet, wie süß Gott der Herr ist, selig ist der Mensch, der ihm trauet.‘ An die erste Stelle setzt David das ‚Schmecken‘, dann das ‚Sehen‘ deshalb, weil sich’s nicht erkennen läßt ohne eigene Erfahrung und Empfindung. Zu dieser kommt jedoch niemand, der nicht Gott mit ganzem Herzen vertraut, wenn er in der Tiefe und Not ist.“⁷

¹ Aux origines, 330 mit der Fußnote 5 und dem Hinweis auf: GILSON, Étienne. La philosophie au moyen âge. Paris 1947, 661.

² L’option de Boehme, 56.

³ Aux origines, 330f. mit der Fußnote 6.

⁴ Aux origines, 331. Luther tritt am 17. Juli 1505 in Erfurt in das Kloster der Augustiner-Eremiten ein; seit 1508 studiert er Theologie an der Universität in Wittenberg.

⁵ LORTZ, Josef. Die Reformation in Deutschland, Teil I und Teil II. Freiburg 1982⁶, I/185. Die Beschreibung des *Turmerlebnisses* durch Luther s. Die Reformation in Deutschland I/180 – 181.

⁶ Aux origines, 331 mit dem Zitat aus: ŒC III. Trois réformateurs, 444.

⁷ Aux origines, 332 mit der Fußnote 12. Schmitz zitiert den Text nach der Übersetzung von LAPOUGE, H. Mulhouse 1967, S. 32. Siehe WA Bd. 7, S. 550; siehe dasselbe Zitat in heutigem Deutsch. Stand: 23. Mai 2012. URL: <http://www.gemeindenetzwerk.org/?p=2448>

Das Verkosten, die gelebte Erfahrung, offenbart sich Luther demnach als Erste, sie kommt noch vor dem Schauen. Luther befindet sich auf dem Weg eines authentischen, mystischen Lebens. Da geschieht etwas, so Schmitz, das paradox zu sein scheint, da mitten "in der Suche [Luthers] nach der Gnade Gottes [...] ein Abgleiten stattfindet, das aus dem Ich Luthers das Zentrum der Schwerkraft in der geistigen Ordnung macht"¹. Luthers Sorge um sein eigenes Heil rückt mehr und mehr in den Mittelpunkt und polarisiert derart sein geistliches Leben, dass ihm das menschliche Subjekt interessanter als Gott zu werden scheint.² Anstatt dass der Mensch seine Seele verliert, wie es das Wort des Evangeliums einfordert, rückt das eigene Ich ins Zentrum. „Luthers Erfahrung“, schreibt Schmitz, „ist nicht eine rein religiöse Erfahrung. Unter religiöser Erfahrung verstehe ich eine Erfahrung, die der rein mystischen Ordnung angehört, die also eine Erfahrung der Gaben des Heiligen Geistes ist.“³ Schon in einer früheren Arbeit führt hatte Schmitz einen Text Luthers aus dem Galaterkommentar von 1531 angeführt, der diese Einschätzung bestätigt. In diesem Kommentar schreibt Luther, es interessiere ihn nicht, dass Christus zwei Naturen habe, was für ihn wichtig sei, ist einzig und allein das Faktum, dass Christus sein Erlöser geworden sei.⁴ Es ist die andere, nicht religiöse Dimension der Erfahrung Martin Luthers, die H. R. Schmitz zu entschlüsseln sucht.

2. 2. 3. Ein dramatisches Ringen

Das spirituelle Abenteuer Luthers stellt sich als ein dramatisches Ringen dar, das für H. R. Schmitz eine Reihe von komplexen Fragen aufwirft, die er wie folgt formuliert:

"Wenn sich die Suche Luthers nach Heil und nach Erlösung mit dem übernatürlichen Sehnen, das aus dem Glauben an Gott, den Retter, geboren wird, schlechthin identifiziert, wie konnte dann der Reformator in Unkenntnis darüber sein, dass Sünde und Gnade, Verdammung und Heil Wirklichkeiten sind, die alle Gefühle übersteigen und als Objekte menschlicher Erfahrung nicht fassbar sind?"⁵

Damit deutet Schmitz an, dass sich die Heilssehnsucht Luthers eben nicht mit dem übernatürlichen Sehnen, das aus dem Glauben kommt, identifiziert, sondern mit einem natürlichen Sehnen, das fühlbar und greifbar ist.

„[...] wenn es sich außerdem Luther nicht ohne ungerecht zu sein vorwerfen lässt, sein Bedürfnis, die Gnade zu *spüren*, sei nur ein Bedürfnis nach einer sensiblen Erfahrung gewesen, – wenn es also authentischer Glaube ist, der sein Sehnen nach Erlösung belebt hat, – warum wollte Luther dann das, was nur im *patri divina* der mystischen Erfahrung geschenkt wird, auf die Ebene des Glaubens allein zurückführen?“⁶

In obiger Aussage klingt an, dass Luther ein anderes Verständnis von *Glaube* hat als die theologische Tradition der Kirche vor ihm:

„Ist es etwa wegen einer mangelhaften theologischen Begriffsbildung, dass Luther der *sola fides* den Zugang zu den Tiefen Gottes aufgrund einer Erfahrung zugewiesen hat, wel-

¹ Aux origines, 332 mit der Fußnote 14 und dem Hinweis auf: SÜSS, 71 – 72.

² Aux origines, 331. Vgl. Trois réformateurs, 438f. mit der Fußnote b und dem Hinweis auf den Römerbriefkommentar Luthers, Kapitel 4.

³ Aux origines, 332 mit der Fußnote 11 und dem Hinweis auf: JOURNET, Charles. L'aridité dans le protestantisme, in : Études carmélitaines, octobre 1937, 179 – 184.

⁴ SCHMITZ, H. R. À propos de la foi théologale [unpubl.] Toulouse 1969, 6 mit der Fußnote 20.

⁵ Aux origines, 333. Eigene Übers.

⁶ Aux origines, 333. Eigene Übers.

che [unter allen Umständen] den göttlichen Glauben *und*¹ die göttliche Liebe einfordert?"²

Die Antworten, die H. R. Schmitz auf diese Fragen gibt, lassen die Komplexität und die Tragik der Erfahrung Luthers erahnen.

Er weist *erstens* darauf hin, dass es nicht der Mangel an der Fähigkeit begrifflichen Denkens ist, der am Ursprung von Luthers Sinneswandel steht, denn noch 1514 hat er in einer Weihnachtspredigt tiefes begriffliches Denken bewiesen.

Zweitens, so Schmitz, ist Folgendes zu bedenken: Glaube und Heil bei Luther stehen in so enger Korrelation, dass das eine ohne das andere nicht sein kann. In der traditionellen kirchlichen Theologie indes kann der Glaube mit der Sünde koexistieren; es ist dann ein Glaube *informis*, ein formloser Glaube, ohne die Liebe und ohne die heiligmachende Gnade, aber doch ein Glaube. Dasselbe gilt auch für die Hoffnung. Aus diesem Grund kann auch noch der Sünder beten und sich um die Umkehr mühen. Luthers Verständnis von Glaube und Heil unterscheidet sich ganz wesentlich von dieser Lehre, wie noch zu zeigen sein wird.³

Dies lässt auch schon erahnen, dass sich in der reichen und vielschichtigen Erfahrung Luthers noch ein Suchen nach anderen Tiefen als nach jenen der Gottheit verbirgt. Maritain ortet bei Luther einen *metaphysischen Egoismus*⁴, wogegen Schmitz einwendet, dass die Ordnung des Seins, vom metaphysischen Standpunkt aus betrachtet, alles andere als ein egoistisches, sprich: ein in sich geschlossenes System ist; sie ist geradezu das Gegenteil, eine Welt der Teilhabe und der überschäumenden Großzügigkeit. Wenn aber Egozentrismus infrage kommt, dann kann die Ursache dafür nicht in einem Exzess auf der ontologischen Ebene liegen, denn diese Ebene ist eine Gegebenheit, auf die der Mensch keinen Einfluss hat; die Ursache ist vielmehr im verbissenen Ringen zu suchen, das sich Martin Luther mit den Begrenzungen seiner eigenen Natur liefert. Dieser Kampf, dieses Ringen mit sich selbst, so stellt H. R. Schmitz ohne Umschweife fest, ist das charakteristische Zeichen der Erfahrung Martin Luthers.⁵

So kommt es, dass das, was in der inneren Erfahrung des jungen Luther authentisch übernatürlich ist, von anderen Elementen unterwandert wird; aus diesem Ringen erwächst ihm indes eine neue Kraft, die sein spirituelles Leben auf unwiderstehliche Weise in Beschlag nimmt.

"Weit davon entfernt, das Denken Luthers zu sprengen, ist es gerade dieser mächtige Strom, der alles mit seinen Fluten überschwemmt und [...] auf einen einzigen Punkt zurückführt. Dieser befindet sich, wie der Ursprung dieser Erfahrung, jenseits aller Vorstellungsbilder oder Ideen."⁶

Mit diesem *Punkt jenseits aller Vorstellungsbilder oder Ideen* spielt Schmitz auf eine Form der Mystik an, die uns als *Mystik der Selbstschau*⁷ schon begegnet ist und die, um an ihr Ziel zu gelangen, sich aller Ideen und Konzepte zu entledigen hat. H. R. Schmitz spricht von einer gewissen *Form-losigkeit*⁸ in der lutherischen Theologie, die daher kommt, dass sie Termini

¹ Eigene Betonung durch die *Kursivschrift*.

² Aux origines, 333. Eigene Übers.

³ S. dazu auf den Seiten 144ff.

⁴ Aux origines, 333. Vgl. ŒC III. Trois réformateurs, 19.

⁵ Aux origines, 334.

⁶ Aux origines, 334.

⁷ S. die Seiten 111 (der Begriff der Selbstschau), 182ff. (bei Böhme) und auf Seite 236ff. (bei Heidegger).

⁸ Auf *Deutsch* im Original: Aux origines, 334. Der Ausdruck *Form-losigkeit* ist eine Anspielung auf die Lehre des Hylemorphismus, nach der alle Substanzen der körperlichen Welt aus der *forma*, μορφή, und der *materia*,

verwendet, die aufgrund einer konnaturalen Erkenntnis gebildet werden, in der, wie in der Erfahrung des Selbst, keine begriffliche Klarheit herrscht und Bedeutungen und Gegensätze nur verschwommen wahrzunehmen sind. Eine solche *Form-losigkeit* sei eine Erklärung dafür, dass viele Termini der Theologie Luthers mehrdeutig sind oder *ein* Wort mehrere konträre Bedeutungen in sich einschließt.¹ Das Drama Luthers aber sieht Schmitz darin, dass Luther in einem „hochmütigen und halsstarrigen *simul* die Herausforderung unendlicher Innerlichkeit [...] und absoluter Autonomie [...] aufrechterhalten will“² und dass er an der Gegensätzlichkeit und an der Gleichzeitigkeit des Sündig- und des Gerechtheits im Menschen festhält. Beide Komponenten dieses gleichzeitigen Beisammenseins sind für das menschliche Bewusstsein eine Zerreißprobe, „solange, bis sich dieser Riss oder Bruch als solcher für eine neue Dimension unbegrenzter Innerlichkeit und für eine Spontaneität öffnet, in der alles ‚Gabe‘ ist“³. Die Angstzustände, die durch das Gegensätzliche dieser Aussagen entstehen, gehen weit über das bewusst Erfahrene hinaus. Die Seele, von Schrecken, Ängsten und ewiger Trauer erfüllt, erleidet höllische Qualen und ist verdammt.⁴ Doch wie durch ein Wunder öffnen sich die Pforten des Paradieses wie es im Kommentar Luthers zu Ps 38, 24 heißt: "Gott aber macht nur die Verdammten selig; nicht als ob diese, wie einige sagen, sich bloß als Verdammte ansehen, während sie in Wirklichkeit doch selig sind, sondern sie sind wirklich verdammt."⁵

H. R. Schmitz betont *drittens*, dass Luther seinen Kampf gegen die Begrenzungen der menschlichen Natur auf die Ebene der menschlichen Aktivität hin verlagert. Hierin sieht er die Chance, dass der Mensch durch ein unbegrenztes Tätigsein die Grenzen des menschlichen Seins überschreitet.⁶ Es geht ihm um eine göttliche Unendlichkeit, die uns von Christus her zukommt: Christus vertauscht seine Unendlichkeit mit unserer Unvollendetheit und unseren Sünden. Damit vollzieht Luther, wie schon einmal angemerkt⁷, eine willkürliche Umdeutung der eminenten Lehre des Aussagetausches oder der Idiomenkommunikation [= *communicatio idiomatum*]⁸. Gemäß dieser alten kirchlichen Lehre, die auf Johannes Damascenus zurückgeht, kann das, was in der *einen* göttlichen Person Jesu einer der beiden Naturen – der menschlichen oder der göttlichen – zukommt, auch von der anderen ausgesagt werden. So ist es beispielsweise richtig zu sagen: *Derselbe* ist der Sohn des Vaters seiner göttlichen Natur nach, derselbe ist der Sohn Marias der menschlichen Natur nach, in folgedessen Maria *Gottesgebärerin* [= *Theotókos*] und *Gottesmutter* genannt wird.

Bei Luther aber wird aus der Kommunikation der göttlichen und menschlichen Eigenschaften in der Person Jesu eine Kommunikation der Essenzen oder der Wesen: Christus tauscht sein sündeloses Wesen gegen das sündige Wesen des Menschen ein. Mit dem Menschen als *simul peccator et justus* ist gewissermaßen ein *alter Christus*, ein anderer Christus, geboren. Denn ein und derselbe Mensch ist geistig und fleischlich, gerecht und sündig, gut und böse. So wie ein und dieselbe Person Christi gleichzeitig (*simul*) tot und lebendig, leidend und selig, wir-

ὅλη, zusammengesetzt sind. Im Sinn der *analogia proportionalitatis* kann diese Lehre auch auf eine metaphysische Seinsebene übertragen werden, wie etwa auf das intentionale Sein im Erkenntnisprozess. Während in der rationalen Erkenntnis die Spezies das formale Element darstellt, wird in der konnaturalen Erkenntnis der Gegenstand nicht-konzeptuell – *form-los* –, also als begrifflich nicht fassbar erkannt. Zu *materialiter* und *formaliter* s. a. Seite 95 mit dem Hinweis in der Fußnote 3 und Seite 144 mit der Fußnote 3.

¹ Konkrete Beispiele führt H. R. Schmitz nicht an.

² Aux origines, 335. *Gabe* mit Anführungszeichen sagt aus, dass es sich realiter nicht um eine Gabe handelt.

³ Aux origines, 335.

⁴ Aux origines, 334.

⁵ Aux origines, 335 mit der Fußnote 23 und dem Hinweis auf : WA 1, 184.

⁶ Aux origines, 335.

⁷ Zur Idiomenkommunikation s. a. Seite 94ff. mit der Fußnote 9; s. a. Seite 153.

⁸ Aux origines, 335 mit der Fußnote 25.

kend und untätig etc. ist.¹ Christus hat nach Luther unsere sündige Person angenommen und uns seine unschuldige und siegreiche Person als Gabe geschenkt.²

Im Letzten kämpft Luther also gegen eine Endlichkeit an, die das Proprium des menschlichen Seins ist, weil es ein geschaffenes Sein ist. Diese Begrenztheit ist es, die in Luther eine unendliche Traurigkeit und tiefen Schmerz auslöst, zumal er in ihr eine Schuld sieht, die infolge der Erbsünde auf dem Menschen lastet. Seiner Ansicht nach hat die Erbsünde die menschliche Natur total verdorben, obgleich auch im Glaubensschatz der Kirche seiner Zeit – das Dogma der Erbsünde wurde erst auf dem Konzil von Trient verkündet – dieses Glaubensgeheimnis schon so verstanden wird, dass die menschliche Natur durch die Erbsünde zwar erheblich verletzt, aber nicht ganz und gar verdorben ist.³ Der Mensch, so die Meinung Luthers, kann von dieser Schuld nur befreit werden, wenn er „von yhm selbs wider sich selbs“⁴ kämpft, und zwar bis zur Selbstvernichtung, denn aus dem, der noch nicht nichts ist, aus dem könne Gott auch nicht mehr als nichts machen.⁵ Erst dann, wenn der Mensch sich "in seinem eigenen Nichts verliert, empfindet er durch eine Art von dialektischer Umkehr des Inhalts seines Gewissens, dass er eine absolute Macht hat"⁶ und "eine wunderbare Freiheit verspürt"⁷. So kann Luther schreiben, dass "der Christ ein Arbeiter mit mächtigen Mitteln (*artifex potentissimum*) ist und ein wunderbarer Schöpfer (*mirificus creator*), der aus der Traurigkeit Freude, aus dem Schrecken Trost, aus der Sünde Gerechtigkeit, aus dem Tod das Leben machen kann"⁸.

Jenen Einschätzungen, welche dieses Ringen Luthers abfällig beurteilen, steht H. R. Schmitz ablehnend gegenüber. Er hält auch mit der Kritik an Kardinal Kajetan nicht zurück: Dieser habe, so Schmitz, in der Heidelberger Disputation von 1518 den katholischen Glauben *mit großer Liebe* verteidigt; er habe auch Luther vor einer Verurteilung retten wollen, doch das persönliche Drama und das Ringen desselben habe er nicht erkannt.⁹

2. 3. Ein Konflikt zwischen Vernunft und Glaube?

Wenn der herkömmlichen Ansicht nach die Problematik Luthers im Gegensatz von Vernunft und Glaube besteht, so ist das für H. R. Schmitz eine Sichtweise, die nicht exakt und zu vereinfachend ist. Wo der eigentlichen Kernpunkt des Problems liegt, das versucht der folgende Abschnitt, *erstens*, anhand der Heidelberger Thesen zu zeigen (2. 3. 1.); ferner ergibt sich daraus, *zweitens*, ein neues Verständnis des Glaubens, das auch Konsequenzen für das Verständnis der Vernunft selbst nach sich zieht (2. 3. 2.).

2. 3. 1. Der springende Punkt des Konfliktes

Martin Luthers Erfahrung hat ihm eine Domäne eröffnet, welche zwar weit über diejenige der *Weisheit der Welt* hinausreicht, sich aber nur auf den Ruinen derselben erheben kann. „Auf-

¹ Progrès social, 51 mit der Fußnote 99 und dem Hinweis auf: LUTHER, Martin. Vorlesungen über den Römerbrief 1515/1516. Darmstadt 1960, Bd. 2, 32.

² Progrès social, 52 mit der Fußnote 101 und dem Hinweis auf: WA 1, 29.

³ Schon AUGUSTINUS und mit ihm auch THOMAS VON AQUIN unterscheidet in der *Erbsünde* das *materiale* vom *formalen* Element. Das materiale Element allein – die *concupiscentia* – hat eine nachhaltige Wirkung, sie ist aber nicht die Erbsünde. Es ist das formale Element, welches den Verlust der Gerechtigkeit vor Gott zur Folge hat und Erbsünde genannt wird. Vgl. Sum. theol. I-II q. 82 a. 3 co: "Et ita peccatum originale materialiter quidem est concupiscentia; formaliter vero, defectus originalis iustitiae."

⁴ WA 1, 184. Vgl. in : Aux origines, 336 mit der Fußnote 27. S. a. in: Progrès social, 49.

⁵ Aux origines, 336 mit der Fußnote 29. S. WA 1/160.

⁶ Progrès social, 46.

⁷ Progrès social, 46.

⁸ Progrès social, 47 mit der Fußnote 84 und dem Hinweis auf: WA 40, II, 93.

⁹ SCHMITZ, H. R. Rezension von DANIEL, Olivier: Le procès de Luther, in: NV 4 (1971) 313.

grund dieser totalen Trennung, stehen sich von nun an Glaube und Vernunft wie Sein und Nichts gegenüber.¹ Seit dem Jahr 1509, dem Beginn seiner universitären Laufbahn als junger *Sententiarius*² in Erfurt, bis zu seiner letzten Predigt in Wittenberg spricht Luther geringschätzig von der Vernunft und verbannt sie aus der Domäne des Glaubens und der Theologie.³ Der Grund dafür, so könnte man meinen, liege in einer pessimistischen Sicht der menschlichen Natur. Dem ist aber nicht so, sagt Schmitz, es geht hier um etwas viel Tieferes als um Hoffnungslosigkeit. Für Schmitz ist Luthers Haltung vor der Vernunft *einerseits* nicht die Konsequenz davon, dass er die menschliche Natur aufgrund der Erbsünde für vollkommen verderbt hält und dass deren Verderbnis in der Folge auch den Verstand erfasst; es ist vielmehr umgekehrt: Luthers negative Einstellung zur Vernunft ist es, welche die totale Verderbtheit der menschlichen Natur begründet, „nicht in der Ordnung der Erklärung mittels der Begriffe, sondern in der Ordnung der Erfahrung selbst“⁴ – für Schmitz geht es *andererseits* auch nicht an, Luther zu unterstellen, seine Leidenschaften hätten seinen Verstand getrübt und ihn nicht zur Erkenntnis des Universalen gelangen lassen.

Den tiefsten Grund dafür, dass Martin Luther die Vernunft aus der Sphäre des Glaubens verbannt, sieht H. R. Schmitz anderswo; für ihn handelt es sich um „ein bewusstes und klar gewolltes Ringen der Vernunft gegen sich selbst, um einen spirituellen Kampf, den Luther als ein Aufeinanderprallen der ‚Weisheit des Glaubens‘ und der ‚Weisheit‘ der Vernunft‘ darstellt.“⁵ Es sind aber in der Tat nicht der Glaube als solcher und die Vernunft als solche, die sich in diesem Konflikt gegenüberstehen, sondern zwei verschiedene Vorgehensweisen: Die Demarche der Vernunft, die spontan und *natürlich* ist, auf der einen Seite, und eine Erfahrung in der Art eines Ganges nach rückwärts auf der anderen Seite; es ist wichtig zu sehen, dass Schmitz *nicht* sagt, dass letztere Erfahrung eine Erfahrung des Glaubens ist.⁶

Es sind die Thesen der *Heidelberger Disputation* von 1518⁷, welche diese Ansicht Luthers erhellen. In den Thesen 19 und 20 geht es Luther nicht darum, zu definieren, was Theologie ist, sondern darum, auf welche Weise Gott erkannt werden kann. Wenn er in diesen Thesen von *Theologen* spricht, so ist damit jeder Christ gemeint, der sich als Christ versteht. Er unterscheidet zwischen den Theologen der Herrlichkeit und den Theologen des Kreuzes: Die Theologen der Herrlichkeit, der *theologia gloriae*, geben vor, die Existenz Gottes mit dem natürlichen Seelenvermögen des Verstandes erkennen zu können und berufen sich dabei auf Röm 1, 20, wo es heißt, dass die unsichtbare Wirklichkeit Gottes an den Werken der Schöpfung mit der Vernunft erkannt werden kann. Da der Mensch aber mit seinen natürlichen Vermögen, also auch mit dem Verstand, immer nur das Seine sucht, ist jegliche natürliche Erkenntnis Gottes mit dem Makel der Eigensucht behaftet. Diese Theologen meinen, die natürliche Erkenntnis der Vernunft aus Gottes Werken mache sie weise, in Wirklichkeit aber bewirkt sie das Gegenteil: Sie bläht nur auf. Die Tätigkeit der Vernunft, so Schmitz, wird also nicht als Kontemplation Gottes und seiner Schöpfung gewertet, sondern in Verbindung mit der Existenzweise des Theologen gesehen, und diese ist aus der Sicht Luthers immer mit sündhaftem Dünkel verkettet. Für Luther gibt es keinen Zweifel: „Nicht ist ein Theologe, der Gottes un-

¹ Aux origines, 341.

² Der *Baccalaureus sententiarius* war nach dem *Baccalaureus biblicus* der zweite akademische Grad. Er hatte die Sentenzen des Petrus Lombardus zu behandeln.

³ Ausnahmen bestätigen die Regel, so etwa die schon erwähnte Weihnachtspredigt aus dem Jahr 1514, in der er sich mit der Logik der Trinitätslehre auseinandersetzt. Vgl. DIETER, Theodor. Der junge Luther und Aristoteles. Berlin 2001, 391ff.

⁴ Aux origines, 336.

⁵ Aux origines, 337. Die Zitate im Zitat verweisen auf Textstellen aus den Heidelberger Thesen.

⁶ Aux origines, 337.

⁷ Aux origines, 337 mit Fußnote 33.

sichtbares Wesen an seinen Werken erkennt, sondern der, der seine Rückseite durch Leiden und Kreuz ersieht und wahrnimmt.“¹

Welchen Weg gehen nun die Vertreter der Theologen des Kreuzes, der *theologia crucis*? „Wenn jemand weise werden will, so soll er nicht im Vorgriff, sondern im Rückgriff nach Weisheit trachten und im Verlangen nach *Torheit* einfältig werden.“² H. R. Schmitz erwähnt hier nicht die mögliche Auslegung, nach der Luther sich in dieser These indirekt auf Ex 33, 18ff. bezieht: Am Berg Horeb erbittet Mose von Gott, dass er ihn seine Herrlichkeit schauen lasse. Gott hält ihm jedoch, als er an ihm vorüberzieht, die Augen zu, auf dass er nicht sterbe und lässt ihn nur seine Rückseite sehen – also das, so würde Schmitz argumentieren, was er nicht ist. In seiner eigenen Auslegung aber sieht Schmitz in diesem *im-Rückgriff-nach-der-Weisheit-trachten*, in dieser *Demarche à reculons*³ oder in diesem *ständigen Rückschritt* ein Sich-Zurücknehmen der Vernunft und nicht eine Vorgehensweise des Glaubens. Darin bestätigt ihn indirekt eine andere These Luthers, in der es heißt, dass „der Verstand sich natürlicherweise nicht mit dem befassen kann, was nichts ist, das heißt mit dem Armen und Bedürftigen, sondern nur mit dem, was etwas ist, mit dem Wahren und Guten.“⁴ Zu diesem Nichts, das nicht Objekt des Intellekts ist, gehören also die Armen und Bedürftigen, sowie die Schwachheiten und die Leiden der Menschen und im Besonderen die Leiden Christi und die Torheit des Kreuzes. Aber gerade in dieser Torheit liegen die Weisheit und die Erkenntnis, die dem *Theologen des Kreuzes* zu eigen sind. Nur die *theologia crucis* schenkt wahre Erkenntnis, so die darauffolgende These, denn „der Theologe des Kreuzes nennt die Dinge, wie sie wirklich sind.“⁵ Nach Luthers Ansicht bewirkt also nur die radikale Absage an die Vernunfttätigkeit, dass sich der Mensch seiner Sündhaftigkeit bewusst wird und dass ein Missbrauch durch den Menschen an Gott ausgeschlossen ist. Um diesem Missbrauch quasi von vornherein vorzubeugen, offenbart sich Gott nicht so wie er eigentlich ist, sondern mit seiner Rückseite, *sub contrario*⁶, unter seinem Gegenteil.

Luther deutet somit seine Erfahrung dahingehend, dass nicht die natürliche, der Vernunft zugängliche Erkenntnis des Seins, des Wahren und des Guten zur Erkenntnis Gottes führt, sondern dass die Erkenntnis Gottes nur der Weisheit des Glaubens möglich ist. Diese Weisheit – vielmehr, das was Luther für eine Weisheit des Glaubens hält – verlangt geradezu nach dem, was gegen die Natur ist, nach dem Leid und den negativen Geschehnissen. Was aber, fragt H. R. Schmitz, sagt sie, wenn es um die verdorbene Natur des Menschen geht? Wie wird der Mensch vom „selbstsüchtigen Ich“⁷ befreit, wie durch das Leiden und das Kreuz „vernichtet“⁸? Auf welche Art werden die Begierden „ausgelöscht“⁹? Wie ist es möglich, *den Tod als gegenwärtig zu empfinden*¹⁰? Luthers Antwort ist uns schon bekannt, dass nämlich der weise ist, der im Rückgriff nach Weisheit trachtet und im Verlangen nach *Torheit* einfältig wird. Dies leitet Luther aus seiner Erfahrung ab, in der er, *in actu exercito*, konkret also, erlebt, wie all die Gegenüberstellungen, Gegensätze und Paradoxe in seinem Bewusstsein aufeinanderprallen und sich doch „im berühmten Unum“¹¹ des Parmenides sammeln, ohne zerstört zu

¹ Vgl. These 19 – 20, in: WA 1/350f. S. die Thesen der Heidelberger Disputation in: WA 1/350 – 374. Die Zitate der Thesen finden sich in abgekürzter Form in: Aux origines, 337f.

² WA 1/350 – 374. These 22. *Vorgriff* wird auch mit *ständigem Fortschritt* übersetzt.

³ S. WA 1/350 – 374. These 22. Vgl. Aux origines, 337.

⁴ WA 1/350 – 374. These 28.

⁵ WA 1/350 – 374, These 21

⁶ S. a. die Seiten 152, 153, 205.

⁷ WA 1/350 – 374. These 24.

⁸ WA 1/350 – 374. These 24.

⁹ WA 1/350 – 374. These 22.

¹⁰ WA 1/350 – 374. These 24.

¹¹ Aux origines, 338. Vgl. WA 1/350 – 374. These 38.

werden.¹ Die genaue Analyse dieser Dialektik in Gegensätzen wird uns in einem der nächsten Abschnitte beschäftigen. *Ein* Gegensatz ist aber schon in diesem aktuellen Zusammenhang zu erörtern, der von Luther vertretene Gegensatz von Glaube und Vernunft. Weil aber Luther, nach Schmitz, unter *Glauben* etwas anderes versteht als die christliche Tradition vor ihm, versteht Schmitz das Wort *Glaube* mit Anführungszeichen, wenn vom Glauben im Sinn Luthers die Rede ist.² Was aber ist nun der Glaube für Luther?

2. 3. 2. Der Glaube bei Martin Luther

Für Martin Luther ist Glaube eine Erfahrung, die ihm eine neue Welt eröffnet. Auch für H. R. Schmitz sind menschliche Erfahrungen ganz wesentlich in der Geschichte menschlichen Denkens.³ Ob es nun Erfahrungen sind, die sich kaum von den sinnlichen Eindrücken lösen oder ob es solche sind, die den höchsten Grad an Spiritualität erreichen, sie können zu Quellen einer authentischen Vertiefung der Erkenntnis des Wirklichen werden, allerdings nur unter einer Bedingung, dass es der Vernunft auf ihrer Ebene gelingt, "die bleibenden Werte des Seins und der Wahrheit herauszuschälen".⁴ Gelingt der Vernunft das aber nicht und bleibt sie zu sehr den Emotionen verhaftet, dann erreicht sie nicht die ihr entsprechende Höhe der Spiritualität und lässt sich von Bildern bestimmen, welche der Dialektik der Affektivität entspringen. Eine echte philosophische Intuition kann auf diese Weise aus der ihr eigenen Sphäre ausschließen.

Die Erfahrung Luthers, die er Glaube nennt, ist unvereinbar mit der Weisheit dieser Welt. Der Gegensatz von Glaube und Vernunft ist für Luther so radikal, dass der Glaube, wie gesagt, nur aus den Ruinen der Vernunft erstehen kann. Während ein Wilhelm von Ockham auf der Ebene der Lehre für eine Trennung von Glauben und Vernunft eintritt, vollzieht Luther eine solche Trennung auf der existenziellen Ebene, in einem Ringen, in dem entweder der Glaube obsiegt oder die Vernunft. So bezeichnet er in einer seiner Tischreden die Vernunft als geborene Feindin des Glaubens.⁵

Es handelt sich also nicht um einen Gegensatz von Glauben und Vernunft im Sinne von ontologischen Wirklichkeiten, sondern um Vorgehensweisen, die einander ausschließen oder, anders gesagt, um zwei Techniken, die sich gegenseitig ausmerzen.⁶ H. R. Schmitz hingegen vertritt hier die alte Lehre, nach der sich Glaube und Vernunft im Prinzip nicht gegenseitig ausschalten und auch nicht im Widerspruch zu einander stehen, da beide ein Geschenk Gottes an den Menschen sind. Gott durchdringt durch sein göttliches Licht, dem *lumen fidei*, unseren Geist und schafft ihm so Zugang zu Seinem göttlichen Leben. Wo sollte der Glaube denn sonst ansetzen, um zu dieser intimen Gemeinschaft zu gelangen, wenn nicht bei der Vernunft? Ist es doch der Glaube, "der die Vernunft befähigt – auf das Zeugnis der göttlichen Wahrheit hin (also in der Nicht-Evidenz des Glaubens) –, in der Intimität des Ungeschaffenen Woh-

¹ Dagegen sagt SCHMITZ, H. R. in: CJM 2 (1981) in der Abhandlung *Un transcendantal méconnu*, 26: „Das Sein kann nicht gleichzeitig sein und nicht sein, es würde sich selbst verleugnen und infolgedessen prompt zu existieren aufhören. In dem Maß als ein Ding ist, ist es zwangsläufig ungeteilt und eins. Das Sein ist eine Vollkommenheit ohne Falten und ohne Doppelzüngigkeit, es hat kein Janusgesicht [= double visage], es setzt sich nicht aus einem Ja und einem Nein zusammen [...] Das Sein ist in sich betrachtet zwangsläufig und wirklich eins.“ Eigene Übers.

² S. Aux origines, 337.

³ S. a. GEC XIII. Pas de savoir sans intuitivité, 931 – 994.

⁴ Aux origines, 340.

⁵ Vgl. Aux origines, 341 mit Fußnoten 48 u. 50; 343.

⁶ Aux origines, 341 mit Fußnote 51.

nung zu nehmen".¹ Kommt es aber zu Widersprüchen zwischen Vernunft und Glaube, dann liegt es daran, dass in der Argumentation auf einer der beiden Seiten ein Irrtum vorliegt.²

Wenn H. R. Schmitz auch einräumt, in diesem Kontext nicht alle Dimensionen des lutherischen Glaubens in Erwägung ziehen zu können³, bezieht er dessen ungeachtet einen klaren Standpunkt: Luther fasst die traditionelle Idee des Glaubens vollständig neu, indem er die Vernunft daraus verbannt; die schwerwiegenden Konsequenzen, die sich aus diesem Antagonismus sowohl für den Glauben als auch für die Vernunft ergeben, sind unübersehbar. Schmitz nennt drei: Als *Erstes* sieht Schmitz den Glauben im Sinne Luthers auf seine praktische Komponente hin reduziert, welche dahin tendiert, "das Leben der Vernunft selbst zu veranstalten und die Vernunft in die Domäne der Alltagstauglichkeit [= de la pure praticité] einzuschließen".⁴ Dadurch erfährt auch die Idee von Philosophie und Theologie eine grundlegende Umgestaltung. Es werden nämlich der Theologie und der Philosophie auf der begrifflichen Ebene zwei Domänen zugewiesen, die voneinander strikt getrennt sind. Schmitz zitiert Theobald Süß: "Die Funktion der Vernunft ist es, ein Instrument zu sein, mit Hilfe dessen sich der Mensch in dieser Welt und inmitten ihrer unaufhörlichen Veränderungen orientiert. [...] Als Ausgleich ist die Domäne der Theologie die Sphäre der göttlichen und himmlischen, der spirituellen und ewigen Wirklichkeiten [...], die wir durch den Glauben und die Erfahrung des Glaubens erfassen."⁵ Damit ist aber keineswegs eine friedliche Koexistenz erreicht, denn, so Schmitz, wenn Glaube und Vernunft sich auf derselben Ebene als etwas Absolutes gegenüberstehen, wird die Transzendenz des Glaubens nicht gewahrt und die Vernunft wird zum Konkurrenten. In der Folge versucht die Theologie die Philosophie zu eliminieren oder die Philosophie absorbiert die Theologie; als Beispiele nennt Schmitz Karl Barth und G. F. W. Hegel.⁶

Hinter dieser Nichtachtung der Vernunft im Glauben und in der Theologie verbirgt sich ein latenter Konflikt, der darauf hinweist, dass es für Luther in der Theologie eine andere Logik und andere Gesetze gibt, worauf im folgenden Abschnitt näher eingegangen wird.

Durch eine *zweite* Überlegung lenkt Schmitz die Aufmerksamkeit auf die für ihn eindeutige Tatsache, dass für Luther die Vernunft innerhalb der Domäne des Glaubens vom göttlichen Licht völlig getrennt ist und im Gegensatz zur Majestät Gottes steht.⁷ Die natürliche Vernunft erkennt Gott nicht, mehr noch, sie ist Werkzeug des Teufels.⁸ Dem Kampf gegen den Glauben im Namen eines Atheismus der Vernunft sind fortan Tür und Tor geöffnet. Wenn sich in späterer Zeit die Vernunft in der deutschen Geistesgeschichte verselbstständigt, hat sie schon die Oberhand in den zeitlichen und sozialen Fragen gewonnen. Ihr Ziel besteht nun nicht mehr darin, die Welt als Objekt spekulativer Erkenntnis zu sehen, die Welt ist ihr vielmehr zum Objekt geworden, das es zu verändern gilt.⁹

Eine *dritte* Konsequenz des Antagonismus zwischen Glaube und Vernunft mag zunächst verwundern. Auch wenn für Luther die Kluft zwischen Glaube und Vernunft noch so groß ist, so kommen beide doch in einer praktischen Funktion wieder zusammen. Damit scheidet das kontemplative Element aus der Idee aus, die sich Luther über den Glauben macht. H. R.

¹ Aux origines, 342.

² S. Seite 277 mit der Fußnote 4.

³ Aux origines, 344.

⁴ Aux origines, 342.

⁵ Aux origines, 342 mit dem Zitat aus: SÜSS, Theobald. Luther, Sup: Philosophes. Paris 1969, 41- 42.

⁶ S. die näheren Ausführungen in der *Schlussbetrachtung* auf den Seiten 273ff.

⁷ Aux origines, 343.

⁸ Vgl. Aux origines, 343 mit der Fußnote 55 und dem Hinweis auf Luthers letzte Wittenberger Predigt in: LORTZ I, 387.

⁹ Aux origines, 344. S. das bekannte Diktum von K. Marx in den *Thesen über Feuerbach* aus dem Jahr 1845: „Die Philosophen haben die Welt nur verschieden interpretiert; es kömmt aber darauf an, sie zu verändern.“ MARX-ENGELS-Werke („MEW“), Berlin 1956 – 1990, Bd. 3, 7.

Schmitz betont das in besonderer Weise¹, denn er sieht darin einen der entscheidendsten Aspekte, der aufzeigt, wie andersartig der lutherische Glaube im Vergleich zum katholischen Glaube ist, und unterstreicht dies mit einem Zitat aus Luthers *Dictata super psalterium* (1513 – 1515), wo es heißt, dass der Glaube nicht in Bezug zum Intellekt, sondern zum affektiven Leben steht („affectum non intellectum requirit fides“²). Im Glauben, so Luther, ist es nicht notwendig zu erkennen, sondern zu wollen („non ut intelligas, sed velis oportet“³). Der Glaube erhellt nicht die Vernunft, sondern die affektive Natur („affectum“⁴); er ist also nicht *intellectus fidei*, sondern praktisches Tun. In diesem Zusammenhang ist darauf hinzuweisen, dass für Luther wahre Erkenntnis schon im Bereich der natürlichen Vernunft nur ein Fühlen und ein Erfahren sein kann: „Novi in Ebraeo est amplum vocabulum. Non est simpliciter 'cognoscere', sed: er erfährt's, fühlt's.“⁵ Im Glauben geht es somit weder darum zu erkennen noch darum, das Gehörte zu wissen, sondern es zu wollen und es zu tun; wie gesagt: das kontemplative Element des Glaubens entfällt. Luthers Absicht ist es jedoch nicht, die alte katholische Tradition, nach welcher der Glaube sich in Werken auszuweisen hat, zu bekräftigen. In dieser Tradition schließt der Glaube ohnehin ein affektives Element mit ein, die *pious credulitas affectus* [= die fromme Gläubigkeit des Gefühls], wodurch der Wille zur Zustimmung des Glaubens bewegt wird. Für Luther ist es indes wichtig, auf der praktischen Natur des Glaubens, so wie er ihn versteht, zu beharren. Das Prinzip der Theologie ist demnach nicht mehr der Glaube *quaerens intellectum*, sondern ein Glaube *quaerens affectum*. Die Theologie sieht nun ihre Aufgabe nicht mehr darin, mit dem Verstand und im Licht des Glaubens die geoffenbarten Mysterien zu ergründen, sie avanciert zu einer Art Heilswissen für diejenigen, die in dieses neue Verständnis eintreten.⁶

2. 4. Anmerkungen zum dialektischen Denken Luthers.

Auf die neue Denkstruktur oder *forma mentis* Martin Luthers wurde schon mehrmals hingewiesen. H. R. Schmitz analysiert sie nicht in der Arbeit über die Ursprungsgründe des modernen Denkens, sondern in der Abhandlung über den sozialen Fortschritt und die Revolution, die er drei Jahre danach verfasste. Es ist jedoch angebracht, sie aus diesem ihrem ursprünglichen Kontext zu lösen, um zunächst einmal ein Gesamtbild davon zu gewinnen, wie unser Autor den neuen Denkansatz Luthers und seine Folgen für das Menschenbild beurteilt. Im Detail wird diese Analyse in einem anderen Kapitel noch einmal angesprochen werden.⁷ Wiederum betont der Autor, dass er in der Diskussion mit Martin Luther nicht beabsichtigt, den persönlichen Glauben Luthers oder den Glauben der aus der Reform entstandenen Gemeinschaften darzustellen, sondern das Schema des lutherischen Denkens.⁸ Dieses Denkschema sei übrigens nach dem Tod Luthers vom orthodoxen Luthertum in der Konkordienformel von 1583 nicht übernommen worden, sondern habe erst in die heterodoxen Strömungen innerhalb des Protestantismus Eingang gefunden.⁹ Noch deutlicher spricht H. R. Schmitz in einer Untersuchung über Jakob Böhme seine Hochachtung über den Glauben evangelischer

¹ Aux origines, 344.

² Aux origines, 344. Vgl. WA 4/356.

³ Aux origines, 344. Vgl. WA 4/356.

⁴ Aux origines, 344. Vgl. WA 4/356.

⁵ WA 40. II. 360, zitiert in: Progrès social, 43 in der Fußnote 66: ""Erkennen im Hebräischen ist ein vieldeutiges Vokabel. Es ist nicht einfachhin ‚erkennen‘, sondern: *er erfährt's, er fühlt's.*""

⁶ Aux origines, 345.

⁷ S. Seite 205ff.

⁸ Progrès social, 34.

⁹ Vgl. Progrès social, 34 mit dem Hinweis auf: DE NEGRI, Enrico. Offenbarung und Dialektik. Luthers Realtheologie. Darmstadt 1973, 228 – 229.

Christen aus: „In keiner Weise wird hier der wunderbar starke Glaube einer großen Zahl evangelischer Gemeinden infrage gestellt. Es geht um etwas ganz anderes, [etwas], das mit der Entwicklung eines Prinzips in der historischen Reihe einiger großer Denker in Zusammenhang steht.“¹

Diesem Prinzip, das im Schema der Herr-Knecht-Dialektik zum Ausdruck kommt, in dem Luther die menschliche Existenz vorgezeichnet sieht, gilt nun unsere Aufmerksamkeit. In einem ersten Punkt wird, wie angekündigt, auf die neue Denkform hingewiesen, die mit Luther beginnt (2. 4. 1.), in Punkt zwei wird als Beispiel dieser Denkform das Verhältnis von Fürst und Untertan behandelt (2. 4. 2.) und im dritten Punkt geht es um die Beziehung von Gott zum Menschen (2. 4. 3.).

2. 4. 1. Eine neue Logik

Die Frage, die im Mittelpunkt von Luthers Theologie steht, ist das Heil des Menschen. Das, was Luther in den Thesen der Heidelberger Disputation formulieren wird, kommt drei Jahre zuvor in der Vorlesung über den Römerbrief (1515 – 1516) schon deutlich zur Sprache: Seiner Ansicht nach besteht das Problem darin, dass sich die Gnade und die menschliche Natur grundsätzlich in eine gegensätzliche Richtung bewegen: Die Gnade hat nur Gott vor Augen. Ihn allein sieht sie und überspringt alles andere, was dazwischen ist, so als ob sie nicht sähe, sich nur auf Gott hin ausrichtend.² Auch die Natur erstrebt und sieht nur sich allein. Sie richtet sich rein auf sich selbst aus und überspringt alles andere, was dazwischen ist, auch Gott selbst, so als ob sie nicht sähe.³ Die geschaffenen Dinge werden also übersprungen, so richtet sich der Mensch zum Beispiel in der Gerechtigkeit nur auf Gott hin aus und in der Ungerechtigkeit nur auf sich selbst. Luther weiß es aus seiner Erfahrung: Darin stehen sich zwei gegensätzliche Willen gegenüber – der partikulare Wille des Menschen und der universale Wille Gottes; es gibt kein vermittelndes Bindeglied oder keinen *Mittelbegriff*, wie es in der Logik im Kontext des Syllogismus heißt. Die geschaffenen Dinge werden zwar gebraucht, aber die sich daraus ergebenden Werke sind für das Heil nutzlos und fallen nicht in den Bereich der theologischen Reflexion. Hinter dieser Heilsproblematik steht indes eine fest umrissene intellektuelle Struktur: Luther lehnt es ab, aus den Universalbegriffen, die in den Prämissen eines Syllogismus zur Schlussfolgerung führen, eine Brücke zur konkreten Wirklichkeit zu schlagen. Während es beim klassischen Syllogismus drei Termini gibt, genügen Luther zwei, der Mittelbegriff, die *inventio medii* fehlt.⁴ In einem Brief an Spalatin schreibt Luther, dass man dort, wo der Glaube die Lichtquelle ist, auf jeglichen Syllogismus verzichten müsse und wie Abraham zu handeln habe, der die Knechte mit den Eseln zurückließ, als er sich zum Opfer aufmachte.⁵ Die Verachtung, die Luther mit derartigen Worten gegenüber der traditionellen Logik ausdrückt, geht weit über Differenzen in dogmatischen Fragen hinaus. Schmitz erkennt in dieser Kritik das Zeichen einer neuen Struktur des Denkens, die sich in einer neuen Logik kundtut. Diese neue Logik kann insofern als logische Dialektik bezeichnet werden, als sie unüberwindliche Gegensätze schafft, aus denen aufgrund einer Erfahrung eine umgewandelte

¹ L'option de Boehme, 58.

² Progrès social, 35 mit dem Zitat aus: LUTHER, Martin. Vorlesungen über den Römerbrief 1515/1516. Darmstadt 1960, Band II, 64: „[...] ceteraque omnia, quae in medio sui et Dei videt, quasi non videat, transit et in Deum pure dirigit.“

³ Progrès social, 35 mit dem Zitat LUTHER, Martin. Vorlesungen über den Römerbrief 1515/1516. Darmstadt 1960, Band II, 64: „[...] ceteraque omnia, ipsum quoque in medio, quasi non videat, transit et in se ipsum dirigit.“

⁴ Progrès social, 35 mit dem Hinweis auf: Offenbarung und Dialektik, 14.

⁵ Progrès social, 24f. mit dem Hinweis auf: WA. Br 61.

Identifikation geboren wird.¹ Wie Luther seinen *simul peccator et iustus* verkündet, so wird Hegel das Sein mit dem Nichts identifizieren; wie Luther eine Logik *sui generis* erarbeitet, so wird Hegel seine eigene Dialektik entwickeln.² An einigen Beispielen soll klar werden, was Luther konkret meint.

2. 4. 2. Fürst und Untertan

Diese neue Denkform wendet Martin Luther in allen Bereichen an, die sein Denken berührt. Unser Autor greift in seiner Arbeit über den sozialen Fortschritt und die Revolution als Erstes Luthers Einstellung zum Verhältnis vom Fürst zum Untertan heraus, da Luther sich mit aller verbalen Wucht gegen die Bauern wandte, als diese, geführt von Thomas Münzer, in Süddeutschland, aber auch in Thüringen gegen die soziale Not aufzubegehren begannen.³ Nach der Weinsberger Bluttat am Ostersonntag 1525 verfasste Luther ein Pamphlet, in dem er dazu aufrief, niemand solle sich der verstockten und verblendeten Bauern erbarmen, vielmehr solle man hauen, stechen, würgen, dreinschlagen *wie unter tolle Hund*.⁴ Damit wird die Gewalt – das Wort Gewalt kann neben Gewalttätigkeit auch Macht, Autorität oder Kraft bedeuten – als etwas Absolutes dargestellt, das keiner Regelung unterliegt. Wenn ein Fürst amtshandelt, unterliegt er keinem Gesetz: *Princeps legibus solutus*.⁵ Es gibt nichts, das zwischen Fürst und Untertan eine vermittelnde Stellung einnimmt. Die politische Gewalt sollte keinerlei Schranken unterliegen, sie ist weder an das Naturgesetz noch an ein positives Gesetz gebunden.⁶ Ist die Gewalt aber bedroht, dann solle ihr ein jeder zu Hilfe eilen, und wenn es an *Hengern, Bötteln, Richtern, Herren oder Fürsten mangelt*, dann soll sich der Christ darum bewerben.⁷ Wie aber urteilt Luther, wenn es um das Gesetz des Evangeliums geht? Auch dieses macht keine Ausnahme in dieser Logik, in welcher die zeitliche von der spirituellen Ordnung säuberlich getrennt wird, denn in der Politik „soll nichts gewusst werden vom Evangelium, von Gewissen, Gnade, Vergebung der Sünden, himmlischer Gerechtigkeit, und Christus selbst [...]“.⁸ So kann der Fürst – von Gott eingesetzt – nach Belieben schalten und walten, dem Untertan bleibt nur der Gehorsam. Nichts darf sich dazwischenschalten, *nihil in medio*, nicht das Wort Gottes, nicht das Gewissen, nicht einmal ein *flatus vocis*, ein Stimmhauch oder Murren.⁹ H. R. Schmitz lässt keinen Zweifel daran aufkommen, dass in einem solchen Denken, in dem alles nach dem Herr-Knecht-Schema abzulaufen hat, ein hochgradiges Gewaltpotenzial verborgen ist: „Wird damit nicht der Boden für die irrwitzige Ernte der Gewalt vorbereitet, die in der Moderne heranreifte?“¹⁰

¹ Vgl. Progrès social, 36. S. Seite 153 mit der Fußnote 9.

² Vgl. Progrès social, 35.

³ Progrès social, 39.

⁴ Progrès social, 39 mit dem Hinweis auf : WA 18, 392.

⁵ Progrès social, 37.

⁶ Progrès social, 38.

⁷ Progrès social, 37 mit der Fußnote 43 und dem Hinweis auf: WA 11.

⁸ Progrès social, 37f. mit dem Hinweis auf: WA 40, I, 208.

⁹ Progrès social, 38 mit dem Hinweis auf: Offenbarung und Dialektik, 26.

¹⁰ Progrès social, 39. S. a. VALADIER, Paul. Maritain à contre-temps, Paris 2007, 76. Der angesehene französische Intellektuelle gibt an dieser Stelle seiner Ansicht Ausdruck, dass die lutherische These einer verderbten menschlichen Natur die Theorien unterstützt, welche nicht dem Volk, sondern der staatlichen Souveränität [= souveraineté étatique] den Vorrang geben.

2. 4. 3. Gott und Mensch

Wenn im politischen Bereich das Herr-Knecht-Verhältnis die Beziehung zwischen der Oberperson und dem Untertan regelt und Letzterer keine Möglichkeit hat, auf ein Recht zu pochen oder an ein Gesetz zu appellieren, dann kann das doch nicht auch in der spirituellen Ordnung Gültigkeit haben, findet unser Autor.¹ Gott kann doch daran kein Gefallen finden, den Menschen zu erniedrigen. Doch der Reformator bleibt auch in dieser Domäne der spirituellen Ordnung seiner Logik treu: Kein Gegensatz ist unermesslicher als der zwischen Gott und Mensch. Das hat ihm seine eigene Erfahrung gelehrt und aus ihr leitet er seine theologischen Schlüsse ab.²

Luther deutet seine Erfahrung in der Weise, dass sich Gott der Natur des Menschen nicht so zeigt, wie er wirklich ist. Der Grund dafür liegt ein für alle Mal darin, dass die Natur des Menschen sich in einem Zustand befindet, der hoffnungslos verdorben ist. Würde sich Gott dem Menschen von seiner freundlichen Seite zeigen, dann würde dieser sich erdreisten und sich der Erkenntnis Gottes rühmen. Deshalb zeigt sich Gott unter seinem Gegenteil, *sub contrario*, als Zuchtmeister und als grausamer Potentat, der das Gesetz als *ein groß hamer*³ einsetzt, um den Menschen daran zu hindern, sich seiner selbst zu rühmen. Dadurch stürzt Gott ihn aber noch mehr in einen Abgrund der Angst⁴ und in die Hoffnungslosigkeit⁵, sodass ihm nur ein Ausweg bleibt, nämlich Gott zu hassen und zu lästern.⁶ Nicht nur das Gefühl der Angst, auch das Bewusstsein der Sünde wird im Menschen auf das Äußerste gesteigert, sodass die Angst zu einer Grundkategorie der menschlichen Existenz wird, so sehr, dass Gott der menschlichen Natur unerträglich ist.⁷ Luther scheut sich nicht, dieser Erniedrigung des Menschen den Namen Demut, *humilitas*, zu geben, eine Bezeichnung, welche den Sinn der gleichnamigen christlichen Tugend geradezu verfälscht. Trotz dieser seiner Demut entkommt der Mensch nicht dem Zorn Gottes. Eines aber wird erreicht: Aus einem unbewussten Sünder ist der Mensch zu einem bewussten Sünder geworden. Luther sieht darin einen entscheidenden Fortschritt, wenn auch der Mensch weiterhin von Grund auf verderbt bleibt und die Gnade ihn nicht wirklich erneuert. „So werden in seinen [Luthers] Augen aus der Nacht und aus den Finsternissen des unglücklichen [...] Bewusstseins das Licht und die Freude des Heils geboren.“⁸ Anders ausgedrückt: In der spirituellen Ordnung ist das göttliche Gesetz nicht da, um die Vernunft zu erhellen, sondern um den Menschen zur Erkenntnis seiner Sünde zu führen. Das Gesetz verleiht ihm keine Kraft, sondern das Bewusstsein seiner Sünde. De Negri schreibt: „In sich selbst hineinblickend [...] erkennt der Mensch das eigene Selbst und die über ihm waltenden Geheimnisse, von der Verdammung bis zur Rechtfertigung.“⁹

Wie kann es aber sein, dass aus der *aversio a Deo*, also aus der Abwendung von Gott, ein neues Licht, eine neue *illuminatio*, erstrahlt? Dass daraus *in eo ipso momento*¹⁰ eine *conversio ad Deum*, eine Hinwendung zu Gott wird? Aus der Analyse unseres Autors lassen sich drei Gründe herauschälen: Zu erfassen sei dies, *erstens*, nur, so Luther, wenn man es durch

¹ Progrès social, 39.

² Das Unverständnis Luthers in Bezug auf das Verhältnis der Wirkursachen zueinander – Gott als Erstursache und der Mensch als Zweitursache – wird von H. R. Schmitz nicht analysiert. S. dazu das Kapitel *Causalité divine et causalité humaine chez Luther et Calvin*, in: MOREROD, Charles. Œcuménisme et Philosophie. Paris 2004, 83ff.

³ Progrès social, 41 mit dem Hinweis auf: WA 40, I. 482/21

⁴ Progrès social, 41.

⁵ Progrès social, 41.

⁶ Progrès social, 40 mit dem Hinweis auf: WA 40, I. 487.

⁷ Deus intolerabilis est humanae naturae : S. Progrès social, 41 mit dem Hinweis auf: WA 40, I. 77.

⁸ Progrès social, 43.

⁹ DE NEGRI, Enrico. Offenbarung und Dialektik, 56.

¹⁰ Progrès social, 45 mit der Fußnote 79 und dem Hinweis auf: WA 40, I. 511.

Erfahrung gelernt habe.¹ *Zweitens* sei dies so zu verstehen: Wenn zwei Gegensätze sich einander noch so sehr ausschließen, sich aber in eine Richtung bewegen, beispielsweise in Richtung des Heils des Menschen, also dieselbe *intentio* haben, dann sind sie in dieser Bewegung eng verbunden, „affectu coniunctissimum esse“². Wie die Erniedrigung des Menschen nur eine notwendige Phase zum Heil hin darstellt, so gehen auch Gesetz und Evangelium in dieselbe Richtung. Das Gesetz ist schon das Evangelium, aber *sub contrario*. *Drittens*, gibt es auch einen theologischen Grund, den Luther darin sieht, dass Gottes Natur so verfasst ist, dass Gott nur aus dem Nichts etwas machen kann.

Luther meint, mit dem Apostel Paulus konform zu gehen, wenn er auf diese Weise das Gesetz und das Evangelium als einen Gegensatz beschreibt. Doch wenn es bei Luther die dialektische Bewegung ist, in der sich Gesetz und Evangelium vereinen, so ist es bei Paulus der Hl. Geist, der das Gesetz ins Herz des Menschen schreibt und ihm auch die Kraft gibt, danach zu leben. Luthers eigene Erfahrung sagt ihm, so Schmitz, dass es der kleine Funke des Glaubens an die Verheißung Christi ist, der dem Urfeuer ähnlich alle Schrecken und alle Sünden vertilgt. Jene, die glauben, sind dann, wenn sie aller Dinge entledigt sind, die Meister von allem.³ Und Schmitz weiter: „Der Mensch empfindet, wenn er von seinem Elend bis ins Mark berührt wird und sich im eigenen Nichts verliert, durch eine Art von dialektischer Wende seines Bewusstseinsinhalts, dass er eine absolute Macht hat: Er macht das Experiment, dass er ‚Meister des Gesetzes, der Sünde, des Todes usw. sei, welche keine Recht mehr über ihn haben‘.“⁴ Dasselbe Herr-Knecht-Schema wird von Luther auch auf Gott und Christus angewandt. Dem Glauben nach ist Christus *consubstantialis*, wesensgleich, mit dem Vater, mit dem er von Ewigkeit her zusammen mit dem Heiligen Geist die göttliche Natur besitzt. Wie sollte daraus eine totale Opposition zwischen Vater und Sohn erwachsen? Luther folgt auch hier seiner Logik: Wenn der Sohn eine menschliche Natur annimmt, dann vereinen sich in seiner personalen Einheit die kolossalste Sünde und die höchste Gerechtigkeit.⁵ Wenn Paulus sagt, Christus habe sich seiner Gottheit entäußert, dann fügt Luther noch hinzu: Er habe sich gehasst.⁶ Noch mehr treffe ihn aber der Hass und der Zorn des göttlichen Gesetzgebers selbst.⁷ Wenn man verneine, so Luther, dass Christus ein Sünder und Geächteter gewesen sei, dann könne man ja auch gleich verneinen, dass er gelitten habe, gekreuzigt und gestorben sei.⁸ Und doch: So erwirkt Christus unser Heil, weil durch die Vereinigung der größten Gegensätze die wahre Idiomenkommunikation Realität wird. Christus hat unsere sündige Person gegen seine unschuldige Person eingetauscht.⁹

Als es zwischen Luther und Zwingli zum Abendmahlsstreit kommt, schreibt Luther im Jahr 1528 das Traktat *Vom Abendmahl Christi*, in dem er sein letztes Wort zur *praedicatio identica de diversis naturis* sagt, zur Aussage also, dass zwei verschiedenartige Naturen identisch sind und *eine* Sache sein können. Damit verwirft er die katholische Glaubenslehre der Transsubstantiation, nach welcher Christus beim Abendmahl das Brot real in seinen Leib und den Wein real in sein Blut verwandelt, ohne dass Brot und Wein ihr äußerliches Erscheinungsbild verlieren. Luther spricht dagegen vom *Leibsbrot* und vom *Blutsw Wein*, er behauptet also, dass das

¹ Vgl. Progrès social, 43 mit dem Hinweis auf: WA 40, II, 463. S. Seite 147.

² Progrès social, 45 mit dem Hinweis auf: WA 40, I, 511.

³ Progrès social, 46 mit dem Hinweis auf: WA 40, II, 33.

⁴ Progrès social, 46 mit dem Zitat aus: WA 40, II, 33.

⁵ Progrès social, 48 ff. mit der Fußnote 87 und dem Hinweis auf WA 40, I, 433.

⁶ Progrès social, 49 mit der Fußnote 93.

⁷ Progrès social, 49 mit der Fußnote 94 und dem Hinweis auf: WA 40, I, 565.

⁸ Progrès social, 48 mit der Fußnote 88 und dem Hinweis auf: WA 40, I, 434.

⁹ Progrès social, 52 mit der Fußnote 101 und dem Hinweis auf: WA 1, 29. S. a. Seite 143 mit der Fußnote 7.

Brot und der Leib Christi, dass der Wein und das Blut Christi eine selbe Sache seien, ein einziges Wesen. Im Übrigen sei es nicht wichtig, ob das Brot bleibt oder nicht, er halte aber dafür, dass der Leib Christi da sei und dass entgegen der Vernunft und höchsten Logik zwei unterschiedliche Wesen als ein und dasselbe benannt werden können.¹ Des Weiteren schreibt Luther, „das nicht vonnöten ist, der zweyn ein untergehen und zu nicht werden, sondern beide brod und leib bleibe“² und dass zwei verschiedene Naturen „ein new einig wesen kriegen aus solcher zusammenfugung“³.

Zusammenfassend betont H. R. Schmitz, dass Luther in den theologischen Thesen auch eine neue Logik und eine neue Ontologie des Werdens offeriert. Die *zusammenfugung* erscheint als die motorische Kraft des Werdens: Wenn sich zwei entgegengesetzte Naturen verbinden, „dann stellt das die Seele eines unerhörten Fortschritts dar, denn diese *zusammenfugung* schenkt einem neuen Sein das Leben“.⁴ Das Werden nach Luther besteht aus dieser Umwälzung [= conflagration] entgegengesetzter Naturen, in der sie ihre Unterschiede verlieren und doch nicht verlieren. „Dank einer Art von *Aufhebung*⁵ sind ihre Unterschiede unterdrückt und gleichzeitig bewahrt.“⁶ Luther gelingt es also, seine aus seiner Erfahrung gewonnenen Einsichten dadurch der Absurdität zu entreißen, dass er eine neue, die *rechte Logik*⁷ einführt.

2. 5. Nachhaltige Folgen dieser neuen Denkform

Auf die Auswirkungen der Reform Luthers im kirchlichen Leben ist H. R. Schmitz nicht näher eingegangen, auch nicht auf die positiven Ergebnisse in der Kenntnis der Hl. Schrift, die zu einem guten Teil ein Verdienst evangelischer Bibelwissenschaftler sind. Ihm ging es darum zu zeigen, welches Potenzial an überschäumender Wirkungskraft, aber auch an Gewalt in den aus der Erfahrung stammenden Denkformen vorhanden ist. Im *ersten* Abschnitt werden einige dieser Nachwirkungen benannt (2. 5. 1.) und im *zweiten* Abschnitt wird der damit einhergehende Verlust der Weisheit erörtert (2. 5. 2.).

2. 5. 1. Auswirkungen auf das moderne Denken

Eine *erste* Auswirkung dieser spirituellen Neuansätze Luthers sieht H. R. Schmitz darin, dass sich nun die Vernunft, da sie sich von der Mühsal befreit weiß, die Tiefen des Lebens Gottes in Staunen und Anbetung zu ergründen, auf die Suche ihrer selbst und ihrer illusorischen „Autonomie“⁸ begeben kann. Luther hatte der Autonomie der Vernunft eine begrenzte Sphäre zugestanden und damit einen ideengeschichtlichen Prozess eingeleitet, in dem sich die Vernunft nicht nur vom Glauben und von der Theologie, sondern auch von der letzten Spur einer Heteronomie, vom extramentalen Sein befreien wird; es ist ein Prozess, der zum Absolutismus der Vernunft führt. Luther hat derartige Folgen seiner philosophischen und theologischen Erneuerungen nicht vorausgesehen und würde sie auch nicht billigen, doch ist er, Luther, davon überzeugt, so Schmitz, dass die

¹ Progrès social, 53 mit dem Hinweis auf: WA 26, 439.

² WA 26, 445. Vgl. Progrès social, 56.

³ WA 26, 443. Vgl. Progrès social, 55.

⁴ Progrès social, 56.

⁵ Auf Deutsch im französischen Text.

⁶ Progrès social, 56.

⁷ Progrès social, 54 mit der Fußnote 111 und dem Hinweis auf: WA 26, 439 – 440.

⁸ Mit Anführungszeichen im Originaltext: Aux origines, 345.

"Vernunft *souverän* ist und dass sie vor allem praktische Vernunft und *Wille* ist. Von da an hat sie kein eigentliches kontemplatives Endziel mehr und eine zweckfreie Erkenntnis des Geheimnisses der Dinge ist ihr fremd; abgeschnitten vom Reichtum des Seins und dadurch sogar von ihrem eigenen Geheimnis, strebt diese Vernunft danach, reines Instrument einer universalen Praxis zu werden, welche die Natur und den Menschen selbst umgestaltet."¹

Wie schon vorhin gesagt: Nun geht es nicht mehr darum, die Welt als Objekt spekulativer Erkenntnis zu sehen, es kommt darauf an, sie zu verändern.

Eine *zweite* Auswirkung betrifft das Element der Erfahrung *dans la pensée allemande*. Die Erfahrung ist ein bedeutsamer Ausgangspunkt im Werk vieler deutscher Philosophen, wobei der ihr innewohnende Wahrheitsgehalt rational herausgearbeitet werden muß. Es wurde schon auf den Umstand hingewiesen, dass der Geist versucht ist, sich von der Dialektik des affektiven Lebens in Beschlag nehmen zu lassen und dass er meint, die Emotionen aus seiner Erfahrung seien tatsächlich die objektive Realität. Das Element der Erfahrung liegt nicht immer sofort deutlich auf der Hand. Ein aufmerksames Forschen jedoch, so Schmitz, wird sehr oft diese Dimension entdecken können.²

Im Übrigen gewann die Wahrnehmung dieser Dimension der Erfahrung so sehr an Einfluss, dass die Art und Weise wie die philosophische Arbeit und die Annäherung an die Geschichte der Philosophie betrachtet wird, sich entscheidend umgestaltet hat: Das Wissen wird zunehmend ein experimentelles Wissen. So weist H. R. Schmitz auf die Zeit der deutschen Romantik hin, in der man versucht hat, die schöpferische Erfahrung der alten Philosophen in sich selbst von Neuem aufleben zu lassen oder auf Martin Heidegger, der die *dichtend-denkende Grunderfahrung des Seins*³ der ersten griechischen Philosophen zu der seinen zu machen strebt. Aus dieser Perspektive macht es für Heidegger keinen Sinn, ein Werturteil über die verschiedenen philosophischen Systeme abzugeben. Und ein Karl Barth ist der Meinung, ein Urteil über ein Werk beurteile oder verurteile auch die Person seines Schöpfers.⁴ H. R. Schmitz erkennt darin die Tragik, in welcher sich das moderne Denken befindet: Einerseits verkennt es die Größe und die Möglichkeiten des menschlichen Geistes als *Geist*, indem es ihm gewissermaßen verbietet, die Wahrheit einer philosophischen Aussage zu beurteilen, und andererseits verkennt es die Grenzen, die ihm gleichzeitig als *menschlichem Geist* gesetzt sind, der, wenn er in der Perspektive der Erfahrung verharret, sich darin wie einmauert und, so paradox das auch klingt, die Person daran hindert, ihr Denken anderen zu kommunizieren und sich in einem Dialog weiter zu entwickeln.⁵ Daraus ergibt sich "die Hoffnungslosigkeit des Denkens selbst, zur Wahrheit zu gelangen".⁶ Im besten Fall wird die Aufrichtigkeit eines solchen Denkens anerkannt.

In den Thesen Barths erkennt H. R. Schmitz *drittens* noch eine andere Idee, dass nämlich jeder Irrtum schuldhaft ist und einen moralischen Fehler darstellt. Dank einer tiefgründigen metaphysischen Sicht der menschlichen Psyche konnte einem Thomas von Aquin, so Schmitz, ein solcher Missgriff nicht passieren.⁷ Ein solcher ist aber möglich, wenn die Reichtümer der spirituellen Tätigkeiten des Menschen verkannt werden, sodass man jede authentische Erfahrung unter einem moralischen Gesichtspunkt sieht, weil der Unterschied zwischen

¹ Aux origines, 347. Eigene Übers.

² Aux origines, 338 mit der Fußnote 40.

³ Aux origines, 338 mit der Fußnote 41 und dem Hinweis auf: HEIDEGGER, Martin. Einführung in die Metaphysik. Tübingen 1953, 11. S. a. Seite 237ff.

⁴ Aux origines, 339 mit der Fußnote 43.

⁵ Vgl. Aux origines, 339.

⁶ Aux origines, 339.

⁷ Aux origines, 339.

agere und *facere* nicht gemacht wird. Die Ursache dafür liegt aber auch im durchgreifenden Wandel, den die Theologie durch Luther erfahren hat. Statt *credo ut intelligam* lautet ihre Maxime nun *credo ut faciam*. Wie der Glaube ein praktisches Ziel hat, so auch die Theologie. Unser Autor holt noch weiter aus und spricht die Zeit an, in welcher die Philosophie die Theologie ersetzen wird und sich bei Hegel zur Heilsspekulation entwickelt.¹ In einer solchen Ära besteht der größte Irrtum darin, sich dem *Geist der Zeit*² zu widersetzen; der Irrtum ist dann nicht nur schuldhaft, sondern schließt das Subjekt aus dem Heil bringenden Werden der Geschichte aus.³

So hat die lutherische Erfahrung einerseits Energien freigemacht, die zu den höchsten des menschlichen Geistes zählen, andererseits aber hat sie auch mehrere einander sich zu widersprechen scheinende Denksysteme befruchtet, wie noch zu zeigen sein wird.⁴

Eine Seinsphilosophie, so H. R. Schmitz, lässt sich nicht in eine solche Sackgasse hineinmännörieren, denn sie weiß die Dinge zu beurteilen, ohne jemanden zu verurteilen. Es ist ihr eigen, den anderen als anderen zu verstehen; und sie ist überzeugt, dass erst dann, wenn eine spirituelle Erfahrung beurteilt wird, dieselbe zum anerkannten Gut für die Menschheit werden kann.⁵

2. 5. 2. Die verlorene Weisheit

Mit dem Verlust der kontemplativen Dimension ist ein wesentlicher Schatz des christlichen Kulturgutes – die Weisheit in ihren drei Ausprägungen – verloren gegangen oder zumindest in der Vergessenheit versunken. Wie war das möglich? Nach H. R. Schmitz liegt die Kraft, die es vermochte, die Idee der alten christlichen Weisheit aus den Angeln zu heben, darin, dass sie im Inneren eines mystischen Geschehens Gestalt angenommen hat:

"Der Kampf, der [im Innern dieses mystischen Hergangs] ablief – ob es sich nun um das Ringen gegen die Begrenzungen der menschlichen Natur handelt oder ob es um die Weigerung geht, die Gabe des Schöpfers, der das Geschöpf ins Sein ruft, mit Großmut und Respekt anzunehmen oder ob die noch edlere und keine Gegenleistung verlangende Gabe, welche die geistige Kreatur in die Intimität Seines vollkommenen und seligen Lebens einführt, [ausgeschlagen wurde] – dieser Kampf konnte nur darauf hinauslaufen, die eine christliche Weisheit zu zerbrechen, welche in der Einheit einer vitalen und lebensspendenden Ordnung die mystische Weisheit oder die Weisheit der Heiligen, die theologische und die metaphysische Weisheit umfasst."⁶

Der Bruch zwischen Vernunft und Glauben spaltet den Menschen und kündigt andere Spaltungen an: Jene zwischen Intellekt und Willen, zwischen Wissenschaft und Weisheit, zwischen Vernunft und Sein. Alles ist nun doppelt [= duplex est⁷]: die Erkenntnis, das Wort und das Reich Gottes, der Mensch und sein Verhalten. „Das Sein und Gott selbst sind doppelt.“⁸ Wenn es auf der spekulativen Ebene nicht möglich ist, diese Dualität zu überwinden, dann, so Schmitz, war es nur in der Erfahrung Luthers selbst, dass sich das in gewisser Weise wieder vereinigen konnte, was er begonnen hatte, auseinanderzureißen.

¹ Vgl. Aux origines, 340.

² Auf Deutsch und in *Kursiv* auch im Originaltext.

³ Vgl. Aux origines, 340.

⁴ Vgl. Aux origines, 341.

⁵ Vgl. Aux origines, 340.

⁶ Aux origines, 347. S. die Seiten 274ff.

⁷ Aux origines, 348 mit Fußnote 68: *Duplex est* ist eine der von Luther am öftesten gebrauchten Redewendungen.

⁸ Aux origines, 348 mit Fußnote 69 und dem Hinweis auf Heideggers *Zwiefalt* des Seins.

"So wird der klaffende Abgrund zwischen Glaube und Vernunft zum Ort selbst, in dem die moderne Vernunft schwer an der Angst und an der Nacht ihrer eigenen Agonie zu kauen hat [= où la raison moderne mâche l'angoisse et la nuit de sa propre agonie]."¹

Dabei ist zu bedenken, so H. R. Schmitz, dass es eine lange Rundreise war, welche die moderne Vernunft hinter sich gebracht hat, bis sie am Ende dieser Kurve, die beim Reformator Martin Luther ihren Ausgangspunkt nahm, beim Denker aus Messkirch, Martin Heidegger, ankommen wird.

"Wenn [auch] das Abenteuer des Reformators sein Land in eine Welle von Angst und Not mit hineingerissen hat, so sollte indes die Vernunft – sicher ihrer neuen 'Freiheit' – ihren Wettlauf zur Eroberung der Welt, ihrem ab da an einzigem Erbteil, beginnen. Ihr ließ sie die 'Majestät' ihrer absoluten Herrschaft immer stärker spüren – in einem Optimismus, an den nur die ganz naive Schwärmerei ihres eigenen Rausches herankam."²

Unter der Voraussetzung einer solchen Denkfigur, Brücken zwischen Theologie und Philosophie schlagen zu wollen, erscheint unserm Autor „ebenso vergebens wie hoffnungslos zu sein“.³

2. 6. Konklusion

Aus dem Gesagten können drei Kerngedanken hervorgehoben werden, die für H. R. Schmitz das Zentrum dessen ausmachen, wozu Luther im modernen Denken den Anstoß gegeben hat.

Da ist *erstens* die erstaunliche Tatsache festzuhalten, dass in den Thesen und in der Beweisführung der Thesen aus der Heidelberger Disputation von 1518 die Ablassproblematik nicht erwähnt wird, obwohl sie ein Jahr zuvor, beim Anschlag der Thesen in Wittenberg, im Vordergrund stand. Das ist ein klares Indiz, dass in Wirklichkeit nicht die Missbräuche im Ablasswesen oder die Ablehnung des Papsttums am Anfang der reformatorischen Tätigkeit Luthers standen, sondern dass deren Wurzeln in einer mystischen Erfahrung Luthers zu suchen und in der Deutung derselben, welche die klassische christliche Anthropologie in ihren Grundfesten erschüttert.

Sodann kann, *zweitens*, angemerkt werden, dass die Auslegung dieser Erfahrung durch Luther als Erstes die Rolle des Intellekts in seiner Beziehung zum Glauben ins Wanken brachte. Die Auffassung von *Glauben* war dadurch insofern einer tief greifenden Wandlung unterworfen, als Luther ein Tätigsein der Vernunft innerhalb des Glaubens als höchst hinderlich ansah. Aber auch im natürlichen Bereich veränderte sich dadurch die Rolle der Vernunft: Sie verliert auch hier ihre kontemplative und weisheitliche Ausrichtung und wird vor allem als praktische Vernunft für wertvoll gehalten. Das klassische Axiom – *agere sequitur esse* –, demgemäß das Tun das Sein voraussetzt, wird in der Folge umgekehrt verstanden. Damit ergibt sich ein neues Menschenbild, demgemäß auch im Glaubensleben der Schwerpunkt auf der Praxis und weniger auf der Kontemplation liegt.

Drittens erwächst Luther aus seiner Erfahrung eine von H. R. Schmitz als *dialektische Logik* bezeichnete Denkform, in der durch das Aufeinanderprallen von Gegensätzen etwas Neues entsteht, ohne dass das Alte vergeht. Diese Denkform, welche die rationale Logik verwirft, wendet Luther in allen seinen theologischen Untersuchungen an. Sie bildet einen fruchtbaren

¹ Aux origines, 348.

² Aux origines, 348.

³ Aux origines, 348.

Boden für jene Denker, welche diese Denkform zu einer Logik ausarbeiten, deren Ziel es ist, das Bewusstsein des Menschen in ein neues Seins-Bewusstsein umzuwandeln.

Aus all dem ergibt sich die Frage, ob eine solche Analyse des lutherischen Denkens mit den Bemühungen um einen ökumenischen Dialog vereinbar ist. H. R. Schmitz hat einmal geschrieben, dass der Sache des Ökumenismus nur dann gedient sei, wenn sich Menschen nicht an *ihren* Glauben klammern, sondern an den Glauben, den sie von den Aposteln empfangen haben, und wenn sie auch dazu entschlossen sind, alles für ihn zu geben.¹ Damit fordert er nicht ein stures Festhalten an Dingen ein, die nicht zum Wesen des Glaubens gehören. Er meint ein Hinhören auf das, was der Heilige Geist in der Gesamtheit des Volkes Gottes wirkt und eingibt. Wenn nun wichtige anthropologische Grundfragen auftauchen, die den Glauben selbst in Mitleidenschaft ziehen, so sind diese neu zu hinterfragen und zu beantworten. Die Spaltung der Christenheit zur Zeit der Reformation hat Jahre vor dem Anschlag der Thesen in Wittenberg und der Disputation in Heidelberg auf der philosophischen Ebene begonnen. Auf dieser Ebene die begonnenen Gespräche und Bemühungen fortzusetzen, um zu einer tieferen Übereinstimmung in philosophischen Grundfragen zu kommen, ist eine sicherlich wichtige Sache; es würde eine gute Basis für einen dauerhaft fruchtbaren Dialog in den Glaubensfragen sein. Die Enzyklika *Fides et Ratio*² hat in diesem Sinn einen fundamentalen Beitrag geleistet und wesentliche philosophische Problem aufgezeigt, welche Möglichkeiten zu weiteren fundierten Auseinandersetzungen bieten.³

¹ SCHMITZ, H. R. Rezension von DANIEL, Olivier: Le procès de Luther, in: NV 4 (1971) 313.

² JOHANNES PAUL II. Enzyklika *Fides et Ratio*. Über das Verhältnis von Glaube und Vernunft. 14. September 1998. Bonn 1998 (= Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 135). S. die Seite 278ff.

³ Vom 2. – 4. 12. 1999 fand in Salzburg eine Tagung über die Enzyklika *Fides et Ratio* statt. Die Referate wurden publiziert in: WEINGARTNER, Paul (Hg.). Glaube und Vernunft. Interdisziplinäres Streitgespräch zur Enzyklika *Fides et Ratio* von Papst Johannes Paul II. Frankfurt a. M. 2004. S. a.: Denken und Glauben. Perspektiven zu „Fides et Ratio“. Hg. WALLNER, Karl Josef. Heiligenkreuz 2000.

3. Jakob Böhme und die neue Menschwerdung

3. 1. Einleitung

H. R. Schmitz weist gleich in seiner ersten Arbeit über Jakob Böhme den Leser auf die Schwierigkeit hin, die „in der Dunkelheit und der Komplexität des Böhmeschen Denkens selbst liegt“.¹ Es gibt kein Werk eines deutschen Denkers, das rätselhafter ist als das Werk des Schusterphilosophen aus Alt-Seidenberg bei Görlitz. Beim ersten Lesen eines Buches von Böhme, so wird berichtet, hat ein Philosoph wie Franz von Baader das Buch an die Wand geworfen.² Andere sind mit der Lektüre von Böhmes Schriften gar nicht bis ans Ende gelangt. So kommt es, dass die Reaktionen auf Böhmes Werk sehr unterschiedlich ausfallen. Die einen verurteilen ihn als Pantheisten, andere halten ihn für einen der besten Vertreter der christlichen Philosophie. Zweifelsohne sind es viele, die geistigen Profit aus seinem Werk gezogen haben, so etwa Newton, Leibnitz, Hamann, Novalis und die Romantiker, auch ein Hegel, bis hin zu Heidegger, Berdiaeff und Tillich. Jacques Maritain kommt mit dem Werk Böhmes in Berührung, als er sich in den Jahren 1914/15 mit deutschen Denkern befasst.³ Er erwähnt ihn mehrere Male und zählt ihn zu den *großen Geistern* [= *grands esprits*]⁴, aber zu einer intensiven Auseinandersetzung mit ihm kommt es nicht. Es wird H. R. Schmitz sein, der diese Aufgabe übernimmt.⁵ In den Jahren 1973 – 1979 legt er sechs Untersuchungen über das Werk Jakob Böhmes vor, eine siebente – über den Willen im Werk Böhmes – war geplant, kam aber nicht mehr zur Ausführung. Stattdessen verfasste er eine Untersuchung, welche die Rolle des Willens im Akt der natürlich-mystischen Erfahrung analysiert.⁶

Diese These hat nicht systematisch alle Arbeiten von Heinz R. Schmitz über Böhme als Grundlage, sie beschränkt sich vielmehr darauf, zu zeigen, wie er das Hauptthema Böhmes – *L'avènement d'un homme nouveau* (= *Das Zum-Vorschein-kommen eines neuen Menschen*) – analysiert und ausgearbeitet hat. Nach der biografischen Hinführung (3. 2.) liegt der Akzent auf diesem Hauptthema, das sich in drei Abschnitte gliedert: Die Morgenröte der *wahren Philosophie* (3. 3.); über die Natur der Erfahrung Jakob Böhmes (3. 4.) und über die neue Menschwerdung aus der Sicht Böhmes (3. 5.).

3. 2. Konturen eines Lebens⁷

Die Biografen Böhmes hatten nur wenige Quellen, um Böhmes Leben nachzuzeichnen. Dazu gehörten Textstellen aus den *Theosophischen Sendbriefen* und der Bericht Abrahams von Frankenberg über das Leben Böhmes, der in der Ausgabe der Böhmeschen Werke von 1730 erschienen ist. Da einige Ereignisse aus Böhmes Leben entscheidend dafür waren, dass er begann, seine Erfahrungen aufzuzeichnen, nehmen diese Ereignisse auch in den Untersuchungen unseres Autors einen wichtigen Platz ein. In einem *ersten* Abschnitt erfolgt eine kurze Übersicht über das Leben des *Philosophus Teutonicus* (3. 2. 1.) und in einem *zweiten* werden zwei konkrete Begebenheiten erörtert, die den Zugang zu Böhmes Werk erleichtern (3. 2. 2.).

¹ SCHMITZ, H. R. Sur le premier „Philosophus Teutonicus“, Jacob Boehme, in : RThom I (1973) 49.

² Sur le premier „Philosophus Teutonicus“, 47 mit der Fußnote 3.

³ S. ŒC I. Le rôle de l'Allemagne dans la pensée moderne, 917 ; 997.

⁴ ŒC VII. Quatre essais sur l'esprit, 188.

⁵ S. Seite 44.

⁶ SCHMITZ, H. R. Sur le rôle de la volonté dans l'expérience mystique du Soi, in : RThom 3 (1979) 409 – 423.

⁷ Vgl. WEHR, Gerhard. Jakob Böhme, Hamburg 2007⁹, 22ff. mit der Zeittafel, 139.

3. 2. 1. Der *Philosophus Teutonicus*

Wenn das Werk Jakob Böhmes Einblick in sein Inneres gewährt und eine Art Autobiografie desselben ist, so ist über seinen konkreten Lebensgang, wie schon angemerkt, viel weniger bekannt.

Auch in Görlitz, einer Stadt in der westschlesischen Oberlausitz, gibt es nur spärliche Spuren von Böhmes Wirken. Hier lebte er mit seiner Frau Katharina geb. Kuntzschmann und den vier Söhnen. Zuerst bewohnte die Familie ein Haus in der Neißevorstadt am rechten Neiße-Ufer, das noch heute in der Straße Daszyński 12¹ zu besichtigen ist². Im 1. Stock ist eine Stube und eine Schusterwerkstatt eingerichtet, wie sie zu Böhmes Zeit ausgesehen haben mag. Von da aus fällt der Blick auf die lutherische Pfarrkirche Sankt Peter und Paul, einer mächtigen spätgotischen Hallenkirche, die flussabwärts hoch über der Neisse am gegenüberliegenden Ufer liegt und in der die Familie Böhme sonntags dem Gottesdienst beiwohnte. Im Jahr 1610 übersiedelte die Familie in ein anderes Haus in Görlitz, das zwischen den Neissetoren auf dem Töpferberg lag. Dort lebte Böhme bis zu seinem Tod im Alter von 49 Jahren.

Geboren aber wird Jakob 1575 in Alt-Seidenberg – heute Zawidów –, das 16 km von Görlitz entfernt liegt. Er ist das vierte Kind wohlhabender Bauersleute lutherischen Bekenntnisses, die ihn nach der Dorfschule auch die Lateinschule besuchen lassen, wo er, seinem späteren Wortschatz nach zu schließen, eine gute Ausbildung genießt. Wegen seiner Schwächlichkeit scheint der junge Jakob eher für ein Handwerk als zum Bauern geeignet zu sein. So geben ihn seine Eltern etwa im Alter von vierzehn Jahren zu einem Schuster in die Lehre. Nach drei Jahren Lehrzeit beginnen für ihn die üblichen Wanderjahre. Im Jahr 1599 kauft sich Jakob Böhme das Haus am rechten Neiße-Ufer in Görlitz und erwirbt sich das Bürgerrecht und eine *Schuhbank*, was ihm auch die Aufnahme in die Schusterinnung ermöglicht. Ein Jahr später hat er angesichts eines Zinngefäßes seine erste große innere Schau. Er bleibt aber ein treu sorgender Ehemann und Vater. Beim zu dieser Zeit amtierenden Oberpfarrer Martin Moller findet er volles Verständnis, denn dieser selbst ist ein heimlicher *Rosenkreuzer*³; bei ihm begegnet Böhme auch den Leuten, die einmal seine Freunde sein werden. Nach einer neuerlichen Schau um 1610 macht er für sich selbst Notizen über seine Erleuchtung, als *Memorial*⁴ wie er betont, und nennt dieses sein erstes Werk *Aurora, die Morgenröthe im Aufgang*.⁵ Bei den Notizen für sich selbst bleibt es aber nicht, denn sein Manuskript wird heimlich verbreitet. Böhme verlangt nun von seinen Lesern zusehends, seine Schriften auch *zu practicieren*⁶. Als es in die Hände des seit 1606 in Görlitz amtierenden Pastors *Primarius* Gregor Richter fällt, gerät Böhme mit seiner Familie in ernste Schwierigkeiten. Richter, der den Inhalt der Schrift als häretisch bezeichnet, maßregelt Böhme öffentlich beim Sonntagsgottesdienst in einer Droh- und Strafpredigt und erhebt Anklage gegen ihn. Nach kurzer Inhaftierung durch den Görlitzer Magistrat und nach der Beschlagnahme des Manuskripts wird Böhme ein

¹ Als nach dem Zweiten Weltkrieg Schlesien an Polen kam, verlief die Grenze zwischen Deutschland und Polen mitten durch Görlitz. Die Stadt am rechten Neiße-Ufer heißt seitdem Zgorzelec.

² Die Auskünfte über die örtlichen Gegebenheiten stammen aus *eigenen* Recherchen.

³ WEHR, G. Jakob Böhme 13. Christian Rosenkreutz (1378 – 1484), eine historisch nicht fassbare Gestalt, war die geistige Seele der Bewegung der Rosenkreuzer, die nach dem in der Natur verborgenen Sinngehalt sucht.

⁴ Vgl. SCHMITZ, H. R. Un mémorial de l'Ungrund. RThom I (1976) 11 mit der Fußnote 29 und den Hinweisen auf: DPr 16, 2; 20, 1; DfL, Vorwort, 15 u. a. m.

⁵ Sur le premier „Philosophus Teutonicus“, 49 mit der Fußnote 8: Die lateinischen Titel von Böhmes Werken stammen von seinen Freunden außer von *De Signatura Rerum* und vielleicht von der *Aurora*. S. in: Sur le premier „Philosophus Teutonicus“, 52 mit der Fußnote 19: Die *Aurora* blieb unvollendet; es ist das einzige Werk Böhmes, das er später nicht mehr vollständig anerkannte.

⁶ Un mémorial de l'Ungrund, 18 mit Fußnote 89 und dem Hinweis auf: Cl, Vorwort, 1 u. 2 sowie: MM, Vorwort, 10.

Schreibverbot auferlegt, das er sechs oder sieben Jahre lang einhält.¹ Etwa ab dem Jahr 1613 vertauscht er endgültig die Schusterahle mit dem Federkiel und beginnt einen Garnhandel, der ihn weit herumkommen lässt. Auf Drängen seiner Freunde und wohl auch angesichts der Nöte der Zeit – die Unruhen in Böhmen hatten zum Prager Fenstersturz und zur Ernennung Friedrichs V. von der Pfalz zum König von Böhmen geführt – macht er sich nun daran, ein Werk nach dem andern zu schreiben. Nicht nur er hoffte auf eine Zeit, in der eine neue Reformation² kommen würde. Schon seit Jahren gab es in der Lausitz und in Schlesien Erneuerungsbewegungen, die mit den Namen des Edelmanns Caspar von Schwenckfeld und dem des lutherischen Pfarrers Valentin Weigel verbunden sind. Sie verstanden sich als Diener einer *Geistkirche*³ und erregten dadurch den Argwohn der Behörden, zumal es im Geheimen heterodoxe Gruppen gab, wie beispielsweise die Kryptocalvinisten oder die Wiedertäufer, die nicht im Augsburger Religionsfrieden verankert waren.⁴ Böhme selbst erscheint seinen Gegnern als ein Pseudoprophet, für seine Freunde aber ist er ein Erleuchteter und ein *Wundermann*.⁵ Ab dem Jahr 1619 ist Böhme dermaßen mit dem Abfassen seiner Schriften beschäftigt, dass er von da an von den Gaben seiner Freunde lebt; einer von ihnen, Dr. Balthasar Walther, ist es auch, der ihm den Beinamen *Philosophus Teutonicus* gibt. Noch 1624 werden drei Traktate, die „zu den schönsten Texten gehören, die Böhme uns hinterlassen hat“⁶, in Görlitz in einem Bändchen zusammengefasst und gedruckt. Erschöpft und ermattet, nicht zuletzt durch die häufigen Nachstellungen der geistlichen und weltlichen Behörden, stirbt Böhme am 17. November 1624 in Görlitz. Zwei Tage zuvor hatte sein Arzt und Freund Tobias Kober den Prediger Elias Dietrich ersucht, dem Sterbenden das letzte Abendmahl zu reichen. Nachdem der Prediger sich vom Sterbenden noch dogmatische Fragen beantworten hatte lassen, entschläft Böhme versöhnt mit Gott und einem Gebet auf den Lippen. Da der neue Oberpfarrer Nikolaus Thomas – Primarius Gregor Richter war im August desselben Jahres verschieden – sich krankheitshalber entschuldigen lässt, bestimmt der Magistrat Elias Dietrich als Prediger für das Begräbnis. Dieser zögert und nimmt die Aufgabe erst an, als ihm der Magistrat den schriftlichen Auftrag dazu erteilt. Aufgehetzte Menschen vergreifen sich nach der Beisetzung am Kreuz, das über Böhmes Grab im Friedhof hinter der Pfarrkirche Sankt Peter und Paul errichtet worden war.⁷

3. 2. 2. Prägende Ereignisse

Als H. R. Schmitz wiederholt gefragt wird,⁸ warum er sich so intensiv mit dem Schuster aus Görlitz befasst und warum er ihm eine Schlüsselstellung in der Geschichte der deutschen Philosophie einräumt, nennt er dafür zwei Gründe: *Erstens*, Böhme sei äußerst bestrebt gewesen, das Ankommen [= *l'avènement*] eines neuen Menschen zu verkünden, der den Beschwerlich-

¹ Sur le premier „Philosophus Teutonicus“, 50 mit Fußnote 11 und dem Hinweis auf: PEUCKERT, Will-Erich (Hg.). *Jacob Böhme: Sämtliche Schriften*, 11 Bde. Faks. der Ausgabe von 1730, Stuttgart-Bad Cannstatt 1955-1989. S. das Vorwort von PEUCKERT zu Bd. II, 7 – 8.

² Davon schreibt Böhme in einem Brief an Tobias Kober, in: ThB 63, 9 zitiert in: WEHR, Jakob Böhme, 43.

³ Über Schwenckfeld und Weigel s. in: NIGG, Walter. *Heimliche Weisheit*. Zürich 1959, 54f; 96f.

⁴ Sur le premier „Philosophus Teutonicus“, 50. Die Lage war nicht ungefährlich, denn schon im Jahr 1601 war Dr. Nikolaus Krell, der sächsische Kanzler, auf die Anklage der lutherischen Orthodoxie hin vor dem Dresdner Stallhof hingerichtet worden. S. a.: Hartmut Krell: *Das Verfahren gegen den 1601 hingerichteten kursächsischen Kanzler Dr. Nicolaus Krell*, Frankfurt am Main 2006.

⁵ *Sämtliche Schriften*. Bd. X. ABRAHAM VON FRANKENBERG. *De vita et scriptis de Jacobi Böhmii*, 6 zitiert in : Sur le premier „Philosophus Teutonicus“, 50.

⁶ Sur le premier „Philosophus Teutonicus“, 50 mit der Fußnote 14. Es handelt sich um: *De Poenitentia vera*, *De Aequaimitate* und *De Vita mentali*.

⁷ ABRAHAM VON FRANKENBERG, 21 – 22.

⁸ Vgl. *Pour une humanité nouvelle*, 2.

keiten der *Conditio humana* nicht mehr unterworfen ist und, *zweitens*, Böhme habe vieles aus den Weisheiten früherer Zeiten übernommen und Neuerungen philosophischer Art eingeführt, mit denen er seinen Nachfolgern den Weg bereitete.¹ Aus einer von H. R. Schmitz handgeschriebenen Notiz kann noch ein *drittes* Motiv herausgelesen werden, demzufolge es insbesondere Böhme war, der die Psychologisierung des Realen steigerte, bis dass die *deutsche Philosophie* das Existieren durch die Existenzialien ersetzte. Überträgt man diese Sichtweise auf das göttliche Leben im Menschen, wird dieses auf das psychologische Moment reduziert. Hier der Wortlaut der Notiz:

"[...] ohne eine richtige Auffassung der Einwurzelung des göttlichen Lebens im Menschen kann man die ganze Tragweite der Debatte nicht verstehen, die Böhme, wenn auch nicht eröffnet, so doch auf das Extremste radikalisiert hat, und die sich seitdem immer mehr ausgeweitet hat und heute weit davon entfernt ist, abgeschlossen zu sein".²

Dass im Zentrum des Werkes Böhmes die Gestaltwerdung eines neuen Menschen steht, hat laut H. R. Schmitz auch einen biografischen Hintergrund. Böhmes ureigene spirituelle Erfahrung ist im Ganzen gesehen die Quelle seiner Einsichten und Grundpositionen. Dass aber Böhme vom Gedanken einer neuen Menschwerdung so vollends eingenommen war, steht obendrein in Verbindung mit zwei äußeren Ereignissen aus seiner Jugendzeit. Vom *ersten* Ereignis berichtet Abraham von Frankenberg, der Böhme noch persönlich gekannt hatte. In dieser Geschichte wird erzählt, wie sich der junge Jakob, als er noch ein Schusterlehrling war, einmal allein in der Werkstatt seines Meisters befindet. Da tritt ein unbekannter Kunde ein und lässt sich von ihm bedienen. Jakob gelingt es, dem Kunden ein Paar Schuhe recht teuer zu verkaufen. Nach dem Verlassen der Werkstatt ruft ihn der Unbekannte auf die Straße zu sich, nimmt ihn an der Hand, sieht ihm in die Augen und sagt: "Jacob, du bist klein aber du wirst gross und gar ein ander Mensch – und Mann werden [...]"³ Diese Prophezeiung habe Böhme nie vergessen können, merkt Frankenberg an.

Das *zweite* Ereignis findet Jahre später statt, als Böhme mehr und mehr von einer Unruhe erfasst wird, die daher kommt, weil sich obige Prophezeiung nicht erfüllt. In weiterer Folge löst dies eine spirituelle Krise aus. Auch als er sich zur Auffassung durchringt, dass diese Prophezeiung erst im anderen Leben wahr werden würde, bleibt ihm die Angst, ja, sie steigert sich noch und scheint ihm ähnlich der Angst einer in Wehen liegenden Frau zu sein. Erst in einer Erleuchtung – der Dritten – löst sich die Angst, als er Christi Wort vernimmt: *Ihr müsst von Neuem geboren werden, wenn ihr das Reich Gottes sehen wollt* (Joh 3, 7). Zunächst meint er immer noch, dies sei nur im anderen Leben möglich; doch seine Seele empfindet nun noch mehr Angst und begibt sich umso sehnlicher auf einen Weg der Wiedergeburt, bis sie schließlich ihren Schatz empfängt.⁴

Diese Erfahrung der neuen Geburt prägt Böhmes Werk in solchem Maß, dass er alle Mühe daran setzt, auch anderen Menschen den Genuss dieser Erfahrung zugänglich zu machen. Mit Enthusiasmus schreibt er von Erneuerung, Umformung, neuer Geburt, Wiedergeburt, von neuem Leben und neuer Schöpfung und vom neuen Menschen, der durch eine neue Mensch-

¹ Pour une humanité nouvelle, 2.

² SCHMITZ, H. R. Vereinzelt Notiz, ohne Datum, in: AK, AKB JW. S. Seite 196ff. über die *Philosophie des Bewusstseins*.

³ BÖHME, Jakob. Sämtliche Schriften, Bd. X. De vita et scriptis Jacobi Böhmii, 9. Vgl. Pour une humanité nouvelle, 3.

⁴ Pour une humanité nouvelle, 3 mit dem Zitat aus: Böhme, II. De Tribus Principiis 10, 1.

werdung zum Mensch-Gott wird. Und von seiner Erfahrung sagt er, sie kündige die Morgenröte eines neuen und ewigen Tages an, der über der Menschheit aufgeht.¹

3. 3. Die Morgenröte der wahren Philosophie²

Jakob Böhme wird in eine Zeit hineingeboren, in der es auch nach der lutherischen Reform in vielen Dingen nicht zum Besten steht. Es sind jedoch nicht die sozialen Unruhen, die ihn besonders berühren, er erwähnt sie nur so nebenbei.³ Seine eigene Mission aber sieht er woanders: Während Martin Luther die wahre Lehre Christi wieder aufgerichtet habe, sei noch etwas verhüllt und verborgen geblieben, die wahre Philosophie.⁴ Sie kundzutun, darin erkennt Böhme seine Aufgabe. Er sieht einen neuen Tag aufgehen und die Zeit der Morgenröte anbrechen.⁵ Aber was meint Böhme damit?

Im folgenden Kapitel geht es um eine Gegenüberstellung von Albertus Magnus und Jakob Böhme. H. R. Schmitz vergleicht beide, um die Option Böhmes und das Neue an seinem Denken darzustellen: Im *ersten* Abschnitt geht es darum, wie beide von der *Sehnsucht nach dem Heil* durchdrungen sind (3. 3. 1.), im *zweiten* Abschnitt werden die unvereinbaren Entwürfe der Weltsicht am Bild von zwei Schulen dargestellt (3. 3. 2) und der *dritte* Abschnitt handelt von der neuen Einstellung zur Wirklichkeit (3. 3. 3.).

3. 3. 1. Die Sehnsucht nach Heil bei Jakob Böhme und bei Albertus Magnus

Im Zuge seiner Forschung über Jakob Böhme, stieß H. R. Schmitz in den *Vorlesungen G. W. F. Hegels über die Geschichte der Philosophie* auf ein relativ langes Kapitel, in dem Hegel Böhme als den *ersten deutschen Philosophen* vorstellt und damit den Ausdruck *Philosophus Teutonicus* aufgreift, mit dem Böhme selbst einige seiner Werke zeichnete.⁶ Richtig müsste es aber heißen, dass Böhme der erste deutsche Philosoph ist, der das *subjektive Prinzip* einführte, das alles auf eigenes Denken zurück bezieht. Dass ein anderer Deutscher, Albertus Magnus, von Hegel mit keinem Wort erwähnt wird, zeigt auf, dass die ältere Denkform, die Albert vertritt, für Hegel keine Relevanz hat und negiert werden kann. Schmitz gedenkt mit einem Vergleich Alberts mit Böhme diese Lücke zu füllen. In diesem Vergleich, der gleichermaßen Ähnlichkeiten und Unterschiede zwischen dem *Doctor universalis* und dem *Philosophus Teutonicus* aufzeigt, kommt es Schmitz vor allem darauf an, darzulegen, wie sich die Auffassung von Philosophie mit dem Denken Böhmes von Grund auf verändern wird.

Vorab stellt Schmitz fest, dass der, welcher ein wahrer Philosoph sein will, staunend vor den Dingen steht, deren Sein er zu ergründen sucht. Erfüllt von Liebe zum Sein, zum Guten, zum Schönen und Wahren wird er alles daransetzen, die Wahrheit zu suchen.⁷ Albertus Magnus entsprach diesem Bild des Philosophen, doch nichts von alledem findet sich am Anfang des Denkweges des *Philosophus Teutonicus*. Es ist ein ganz anderer, jedoch ebenso mächtiger Durst, der ihn umtreibt. Es ist der Durst nach Heil und Rettung. Böhme ist nicht daran interessiert, zu suchen, wer Gott ist – Fragen dieser Art hält er für unnützes Geschwätz⁸ –, was ihn bewegt ist einzig die Frage, wie er sein Heil erreichen kann. Als er in der dritten Erleuchtung

¹ Pour une humanité nouvelle, 4. Vgl. Böhme, VI. De Signatura Rerum 10, 11.

² L'option de Boehme, 36 mit Fußnote 1. S. Au 19, 10-11.

³ Pour une humanité nouvelle, 69 mit der Fußnote 153 und dem Hinweis auf: MW II. 8, 7.

⁴ Pour une humanité nouvelle, 62 mit der Fußnote 86 und dem Hinweis auf: AU 9, 7-8.

⁵ Pour une humanité nouvelle, 62 mit der Fußnote 87 und dem Hinweis auf: AU 9, 10.

⁶ Sur le premier „Philosophus Teutonicus“, 48 mit der Fußnote 4 und dem Hinweis auf: HEGEL, G. W. F. Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, III, Theorie-Werkausgabe. Frankfurt am Main 1971, 94.

⁷ L'option de Boehme, 36f.

⁸ L'option de Boehme, 37 mit Fußnote 3. S. a. MM 60, 47.

die Gewissheit erlangt, dieses Heil werde ihm schon jetzt zuteil, da vollzieht sich in ihm eine Art Umwandlung aller Werte, welche seine Beziehung zur Natur, zu Gott und zu seinem eigenen Wesen berührt. Es ist

„eine wahrhaftige spirituelle Revolution, die in der Folge sich auf die weitere Geschichte des Denkens im deutschen Kulturraum auswirken wird.“¹

Jakob Böhme lebt in einem geistigen Klima und in einer Tradition, die vom Geist Martin Luthers geformt worden ist. Wie Luther ängstlich um sein Heil besorgt war, so ist es auch Böhme. Von allen Seiten sieht er sich bedrängt: Da ist Gott mit seinem Zorn und da ist der Teufel, der ihm ständig zusetzt. Anders als bei Luther aber rührt diese Angst nicht von einem religiösen Sündenbewusstsein her, sondern kommt aus der Wahrnehmung des Bösen in der Welt und von der Beobachtung eines Kampfes, der in allen Dingen stattfindet. Im Grunde aber handelt es sich um dieselbe Angst wie auch Luther sie hatte. In diesem Übel, das alle Wesen erleiden, erkennt Böhme seine eigene innere Zerrissenheit.² In seiner dritten Illumination erfährt er, wie vorhin erwähnt, jählings die Nähe des Heils. Seinen aufmerksamen Lesern sagt er, sie sollten nicht meinen, Gott lebe nicht in ihnen und sie seien nicht in ihm, oder Gott sei *etwas Fremdes*, im Gegenteil, da, wo sie sind, befindet sich das Tor Gottes.³ Nichts ist ihnen näher als der Himmel, er ist so allgegenwärtig wie Gott selbst, aber auch so nahe wie die Hölle.⁴

Dagegen führt Schmitz aus, dass diese Sicht Böhmes über die Gegenwart Gottes im Menschen nicht der Auffassung des christlichen Glaubens entspricht. Dieser sagt aus, dass jedes Ding und jegliches Wesen von Ewigkeit her in Gottes Gedanken präsent ist, dass jedes Ding und jegliches Wesen nach seiner Erschaffung durch Gott auch in sich selbst existiert und in seiner Einzigartigkeit auch von Gott erhalten wird. Als Schöpfer, der alles aus Nichts erschuf, ist Gott mittels seiner *essentia* in jedem Ding und in jedem lebendigem Wesen im Tiefsten und im Innersten präsent; Er ist "in allen Dingen, weil Er in Wirklichkeit alle umfängt. Von keinem Ding kann gesagt werden, es sei so fern von Gott, als ob Er es nicht umschließe“⁵. Das widerspricht keinesfalls einer anderen theologischen Aussage, nach der sich alle kreatürlichen Wesen in unendlicher Distanz von Gott befinden, weil ihre Natur der Seinen absolut unähnlich ist, denn Gottes Natur ist über allen Dingen. Um in der Wahrheit zu sein, so Schmitz, muss gesagt werden, dass „Gott ob der Exzellenz seiner eigenen Natur willen über allen Dingen ist, *ipse est super omnia*“.⁶

Dass Gott über allen Dingen ist, kann Böhme nicht ertragen; seiner Ansicht nach ist das ein *fremder Gott*.⁷ Er versteht unter der Allgegenwart Gottes "eine Art von 'cosmisation' seines

¹ L'option de Boehme, 37.

² L'option de Böhme, 42 mit der Fußnote 20 und dem Hinweis auf: KOYRÉ, Alexander. La philosophie de Jacob Böhme, Paris 1971⁸, 30.

³ L'option de Boehme, 43 mit der Fußnote 24. S. Au 32, 86.

⁴ L'option de Boehme, 44 mit den Fußnoten 31, 32, 33. S. DPr 7, 16. DfL 1, 50.51. DPr 7, 21.

⁵ L'option de Boehme, 45. THOMAS VON AQUIN präzisiert: Gott ist in allen Kreaturen durch seine Essenz, durch seine Präsenz und durch seine Machtfülle; in den Heiligen ist er durch die Gnade und in Christus, in der hypostatischen Union, durch sein Sein, s. in: Super Sent. lib. 1 d. 37 q. 1 a. 2 co: [...] *in sanctis per gratiam, in Christo per esse* et sic erit modus communis quo Deus est in omnibus creaturis per essentiam, praesentiam et potentiam. In der Sum. theol. I q. 8 a. 3 s. c. zitiert Thomas Gregor den Großen: Gregorius dicit, super Cant. Cantic., quod *Deus communi modo est in omnibus rebus praesentia, potentia et substantia, tamen familiari modo dicitur esse in aliquibus per gratiam*.

⁶ L'option de Boehme, 45.

⁷ L'option de Boehme, 45 mit der Fußnote 44 und dem Hinweis auf Au 23, 4-5.

spirituellen Ichs"¹, "ein 'kosmisches Werden' [= devenir cosmique] seiner Seele"². "Der Himmel ist überall, auch in dir"³ heißt es in der *Aurora*. Gott im Himmel anbeten heißt also, Gott in einem selber anbeten. Der Mensch ist sein eigener Himmel, und darum rät Böhme seinen Lesern, sich selbst zu betrachten. Der Mensch muß sich selber kennenlernen, will er etwas über Gott lernen: "Also, mein liebes, suchendes und begehrendes Gemüthe, betrachte dich selber, suche dich, und finde dich selber, du bist Gottes Gleichnis, Bild, Wesen und Eigenthum: wie du bist also ist auch die ewige Geburt in Gott."⁴ Böhme spürte wohl, dass er da nicht mit dem christlichen Glauben übereinstimmte, denn er merkt an, er schreibe nicht als Heide, sondern als Philosoph.⁵

In diesem Zusammenhang stellt sich H. R. Schmitz die Frage, ob es Böhme ernst war mit seinem christlichen Glauben, wenn er beispielsweise lehrte, alles sei im Menschen und in sich selber zu suchen. Es ist zu beobachten, wie Böhme in der Formulierung seiner Erfahrung in einen immer unüberwindlicheren Gegensatz zu den Aussagen seines Glaubens gerät. Schmitz argumentiert: "Wenn der theologische Glaube im Seelengrund [Böhmes] überleben konnte, – und dieser Glaube: Inwieweit ist er denn nicht fähig, die Bedingtheiten des menschlichen Geistes zu transzendieren? –, dann vielleicht deswegen, weil Böhme darauf verzichtet hat, das Unversöhnliche zu versöhnen. Und außerdem: Würde Gott den fallen lassen, der sein ganzes Vertrauen auf seine unendliche Güte setzt?"⁶ Dessen ungeachtet, so Schmitz, können die Aussagen Böhmes nur so beurteilt werden, wie er sie nun einmal dargelegt hat.⁷

Ein erstes Ergebnis zeigt auf: Böhme suchte sein Heil, aus eigener Kraft zu erlangen. Das allein mag erstaunen, aber es kommt noch mehr: Er wendet sich seinem *eigenen Sein* zu und nicht Gott und seiner erlösenden Liebe. Böhme wollte das Heil *hic et nunc* verkosten, sodass kein Platz mehr war für eine christliche Hoffnung.⁸ Dass der Christ *auf Hoffnung hin gerettet* ist, damit wusste Böhme nichts anzufangen.⁹

Auch *Albert der Große* wird von Ängsten und Zweifeln erfasst, als er vor der Entscheidung steht, ob er in den Predigerorden eintreten soll oder nicht: Wird er die Versprechen halten können, durch welche er sein Leben Gott schenken möchte? H. R. Schmitz zitiert¹⁰ Gebete von ihm an den Herrn Jesus und an die Heilige Jungfrau Maria, in denen er unter Tränen bittet, Jesu Angesicht sehen zu dürfen. Es ist das Gebet eines Kindes, das fürchtet, seinem Vater zu missfallen. Sein Durst nach der Nähe Gottes und nach Erlösung lässt ihn jedoch nicht auf sich selbst zurückfallen. Er weiß um die christliche Hoffnung, dass sie wesentlich zum christlichen Leben gehört (vgl. Röm 5, 2) und dass das Evangelium davor warnt, die Erfüllung der Hoffnung vorwegzunehmen (vgl. Mk 13, 21 ; Mt 24, 23. 26-27; Lk 17, 23). Keinerlei asketische Übung und meditative Technik kann das Heil beschleunigen, denn, so Schmitz, „das Ewige Leben ist eine Gabe, Sie entspringt den Tiefen der ungeschaffenen Liebe, um ins Intimste des Geschöpfes herabzusteigen.“¹¹ Albert weiß, dass in der Beziehung zwischen Gott

¹ L'option de Boehme, 44.

² L'option de Boehme, 44.

³ L'option de Boehme, 44 mit der Fußnote 41.

⁴ L'option de Boehme, 46 mit der Fußnote 53 und dem Hinweis auf: DfL 4, 75.

⁵ L'option de Boehme, 46 mit der Fußnote 58 (Au 23, 10).

⁶ L'option de Boehme, 47 mit der Fußnote 61.

⁷ L'option de Boehme, 46.

⁸ L'option de Boehme, 48f.

⁹ L'option de Boehme, 48.

¹⁰ L'option de Boehme, 49 mit den Fußnoten 62 u. 63 und dem Hinweis auf: GARREAU, Albert. Saint Albert le Grand. Paris 1932, 48 – 49.

¹¹ L'option de Boehme, 48.

und dem Menschen das Sich-Herabneigen Gottes ins Herz der menschlichen Natur wichtiger ist als die Bewegung des Menschen zu Gott hin.¹

3. 3. 2. Zwei unvereinbare Entwürfe einer Weltsicht

Die spirituelle Ausrichtung, in der das eigene Heil im Zentrum steht und in der dieses auch zum Ziel hat, bestimmt nicht nur die Handlungsweise des Menschen, sondern hat auch großen Einfluss darauf, wie der Mensch die Welt betrachtet und wie er sich der menschlichen Ordnung in ihrer Ganzheit gegenüber verhält. H. R. Schmitz stellt fest: „Auch lässt uns die Passage von Albert zu Böhme eine Grenze von zwei Welten überschreiten, die nichts miteinander gemeinsam haben. Denn die Situation des menschlichen Subjektes ändert sich hier von Grund auf.“² Die sich differenzierenden Haltungen des Geistes bewirken fortan, dass zwei gegensätzliche Auffassungen von Philosophie im Widerstreit stehen. Bevor H. R. Schmitz diese gegensätzlichen Auffassungen philosophisch analysiert, zeigt er in einer sonst bei ihm unüblichen Bildsprache die Unterschiede in der Einstellung Alberts des Großen und in der Einstellung Jakob Böhmes vor der Wirklichkeit auf.

Es werden uns mithilfe von Bildern und Aussagen zwei Schulen³ vorgestellt, die sich sowohl im Werk Alberts als auch im Werk Böhmes finden, ohne dass sie jeweils im Detail belegt werden.⁴ Deutlich erkennbar sind in der Darstellung der ersten Schule Gedankengänge des Aquinaten und in der Beschreibung der zweiten Schule Anspielungen auf Texte Hegels.

Welche Geisteshaltung findet sich also in der Schule, in die *Meister Albert* gegangen ist? Die Art, wie H. R. Schmitz diese Geisteshaltung darstellt, ist ein beredtes Zeugnis seiner eigenen Einstellung und seiner eigenen Arbeitsweise:

„Das, was [in dieser Schule] im ersten Augenblick überraschen mag, ist die Tatsache, dass man vergebens ein Gebäude sucht. Die Schule hat keine Klassenzimmer. Es ist eine Art Freilichtschule. Ihre Ausmaße sind immens, denn sie ist so weit wie das Universum und, um genauer zu sein, sie geht noch über das Universum hinaus.“⁵

Mit dieser Freilichtschule ist die gesamte Schöpfung mit Gott als ihrer Erstursache gemeint.

„Der Geist, der hier eintritt, – ohne Schlüssel und ohne Bezahlung, denn diese Schule ist sein Erbstück, seine Domäne, auf der er selbst König ist, – findet hier eine speziell für ihn angefertigte Ausrüstung zu seiner Verfügung, die wunderbar an seine Bedürfnisse angepasst und in seinen Händen unendlich formbar ist. Dank dieser Mitgift beginnt er den Geschmack des Honigs auszukosten und die Köstlichkeit der Früchte, die Milde des Wassers und die Frische der Luft, er atmet die tausend Düfte eines Sommergartens ein, er lernt die Schritte des Freundes zu unterscheiden und das Klagen des Windes, und beginnt mit dem Betrachten der Felder und Wälder, der Berge und Seen.“⁶

Der Mensch ist in seiner königlichen Freiheit befähigt, die Welt mit den Sinnen auszukosten und sie mittels der Vernunft und der Liebe zu erfassen.

„Wenn er in dieser Schule voranschreitet, dann in einem königlichen Gang [= d'un pas royal], demütig und hochherzig zugleich, aufmerksam auf alles, nichts verachtend, voll

¹ Vgl. Sum. theol. III q. 34, a. 1 ad 1. S.a. Seite 94 mit der Fußnote 8.

² L'option de Boehme, 50f.

³ Aus didaktischen Gründen wird hier im Unterschied zum Originaltext die Reihenfolge der Schulen geändert: Schule 2 kommt zuerst, Schule 1 kommt als zweite.

⁴ Textbeispiele finden sich im Annex von: L'option de Boehme, 72 – 81.

⁵ L'option de Boehme, 62f.

⁶ L'option de Boehme, 63.

zarter Sorgfalt für die kleinsten Dinge und voller Bewunderung für das Sein und seine Schönheit. Er wird keine Last und keine Mühe scheuen. Sein Blick ist nicht lau und sein Herz nicht vergesslich. Der Durst nach dem Wirklichen wächst und wächst. Er versteht es, den Dingen das verborgene Geheimnis ihres Seins zu entlocken, auf ihre Geschichte und die geheime Stimme ihrer Sehnsucht zu horchen, mit ihnen unter vier Augen auszutauschen, ohne die Augen abzuwenden, wenn er eine Hässlichkeit oder ein betrübliches Gebrechen bemerkt.“¹

Was hier ausgedrückt ist, hat H. R. Schmitz an anderen Stellen seines Werkes als eine Intuition des Seins beschrieben, die eine Intuition intellektueller, nicht mystischer Art ist und von der die philosophische Erkenntnis ihren Ausgang nimmt.²

„Andere Schüler machen ebenso Fortschritte wie er. Ihre Interessen sind nicht immer dieselben. Der eine ist vielleicht dabei, die weit gestreute Schönheit der Dinge zu sammeln, um ihnen die Stimme seines Liedes zu weihen. Ein anderer ist bestrebt, die Mannigfaltigkeit zu ordnen und zu klassifizieren. Wieder ein anderer arbeitet daran, diese Welt bewohnbarer zu gestalten. Niemand ist allein, denn die Zahl der Suchenden ist groß.“³

Der Dialog mit anderen Weisheiten und mit den Wissenschaften ist eine Grundvoraussetzung, um der Wahrheit näher zu kommen.

„Und was für ein Glück, wenn es vorkommt, dass er einem wahren Weisen und einem wahrhaftigen Meister begegnet, jemandem mit einem besonderen Klarblick und mit einem reinen und glühenden Herzen. Mit Freude wird er ihn ersuchen, ihn zu belehren, denn er weiß, wie wichtig es ist, seinen Blick immer mehr zu schärfen und seine Augen immer weiter nach vorne zu richten! Er ist sich dessen bewusst, dass er, um vorwärtszuschreiten, sich auf die Arbeit derjenigen stützen muß, die ihm vorausgegangen sind und mit denen er dem gemeinsamen Werk der Wahrheit dienen will, welches die Kraft eines Einzelnen übersteigt. Wie groß auch seine Meister sein mögen, der Geist weiß, dass seine Erkenntnis nicht von ihnen seine Gewissheit erhält, sondern dass es die Stimme der Wahrheit selbst ist, welche er im Innersten des Herzens sprechen hört.“⁴

Dem *Werk der Wahrheit* wird gedient, wenn der Mensch sich ihr innerlich öffnet und mithilfe anderer auf ihre Stimme hört, die auf vielerlei Weise zu vernehmen ist.

„Der Geist ist nicht ein Fremder in seinem Königreich. Die Gemeinschaft der Dinge untereinander und mit ihm erfüllt ihn mit Bewunderung. Je mehr er ihre Geheimnisse entdeckt, desto mehr enthüllt sich ihm sein eigenes Geheimnis. Wenn er mit seinesgleichen in der Gemeinschaft des Seins, des Wahren und des Schönen kommuniziert, dann entstehen unzählige Freundschaften, auch mit denen, welche von ihrer Natur her mächtiger und edler sind als er und denen er Freude bereitet. So umgeben von einer Vielzahl

¹ L'option de Boehme, 63.

² Diese *Intuition des Seins* wurde von Jacques Maritain bekannt gemacht. Es ist eine Intuition des Intellekts, der fähig ist zu *sehen*. H. R. Schmitz spricht von einem *Aufblitzen einer Intuition*, in dem der Intellekt den Grundakt des Existierens eines Dings erfasst, das ihm die Sinne präsentieren. Dieses intuitiv erfasste metaphysische Sein „ist das erste Emporquellen, die erste Vollkommenheit dank derselben ein Ding außerhalb des Nichts und außerhalb seiner Ursachen [auf sich selbst] gestellt wird“ (Retour à l'être, 3); es handelt sich um „einen Urteilsakt der Vernunft dessen Eigenname 'intellektuelle Intuition des Seins' ist“ (Le mystère de ce qui est un mystère de beauté, in: NV 1 [1978] 39) oder, mit den Worten Maritains, um "das Erfassen der Vollkommenheit des Seins oder des Existierens [...] in einer intellektuellen Intuition im dritten Grad der Abstraktion“ (CEC XIII. Réflexions sur la nature blessée, 796ff.). S. a. das 1. Kapitel von : MOUGEL, René. Manifeste existence, Langres 2012, 9 – 36.

³ L'option de Boehme, 63.

⁴ L'option de Boehme, 63.

von Brüdern geht er auf die Begegnung mit Jenem zu, von dem jedes Wesen sein Leben und seine Klarheit hat."¹

Der Mensch erkennt sich selbst am Tiefsten, wenn er für die Welt um sich herum Interesse zeigt und in der Begegnung mit anderen und letztlich mit dem Anderen.

Ohne die Arbeiten und Untersuchungen früherer Generationen zu missachten, geht Meister Albert daran, die Phänomene der Natur zu beobachten, denn er weiß, dass nur die Erfahrung selbst Beweiskraft hat, wenn es um das Partikulare geht. So gesehen ist der Vorwurf den Menschen des Mittelalters gegenüber haltlos, sie hätten keinen Blick für die Natur gehabt. Meister Albert war bis ins 17. Jahrhundert hinein eine Autorität auf dem Gebiet der Naturwissenschaften. Bei ihm vereinte sich der Respekt vor der Natur und vor der Arbeit der menschlichen Vernunft mit dem Respekt vor dem Wort Gottes. Er war ein äußerst wissensdurstiger Mensch, der sich für alle Wissenschaften interessierte², sodass die Naturwissenschaften sich einen Umweg von 300 Jahren hätte sparen können, wäre man dem durch ihn geöffneten Weg gefolgt.³

Begeben wir uns nun in die andere Schule, in welche *Jakob Böhme* gegangen ist, um zu sehen, welche Rolle sie der Vernunft und ihrer Tätigkeit zueignet.

"Zu dieser Schule hat nicht ein jeder Zutritt. Mittels eines Schlüssels kommt der Mensch in einen mit Spiegeln ausgekleideten runden, nur von diffusem Licht erhellten Saal, in dessen Mitte für ihn als Lehrling zwar ein Platz vorgesehen ist, aber in dem kein Meister da ist, der ihn anweist. Sein eigenes spirituelles Feuer erhellt die mit Spiegeln ausgekleideten Wände, in denen er immer nur sich selbst sieht. Vom ständigen Sich-umher-drehen wird er wie trunken als ob er sich im Strudel einer bacchischen Runde befände. In den Spiegeln sieht er eine fantastische Welt, in denen er mit Leichtigkeit, wie in einem Spiel, immer nur sich selbst erkennt. Der Geist enthemmt sich. Die Bande, die ihn mit dem Körper verbinden, werden locker. Indem der Geist aus dieser tödlichen Trennung seine Kraft schöpft, dehnt er sich aus, bläht sich auf, erfüllt alles und entflammt die Spiegel des Saales mit seiner Glut. Und siehe da, er sieht Farben und Formen auf dem Glas dahinlaufen. Eine fantastische Welt tut sich vor ihm auf, ein immer reicheres und verschiedenartigeres, ein immer weniger fassbares Universum. Und, welch ein Wunder, in jeder Bewegung, in jeder Form, in allem, was seinem eigenen Grund entspringt – ohne Anstrengung, ohne Müdigkeit, wie ein herrliches Spiel – in allen Dingen, sieht er sein eigenes Antlitz, erkennt er sich selbst."⁴

H. R. Schmitz hat dieses Bild der Schule nicht aus der Luft gegriffen, denn Böhme selbst sagt, er sei in eine *andere Schule*⁵ gegangen, in der *Rose der Jungfrau SOPHIE* habe er das ABC gelernt⁶. Er habe zwar die Schriften einiger großer Meister gelesen, er habe darin aber nur einen fast toten Geist gefunden.⁷ Sein Wissen empfängt er in der *magischen Schule*.⁸ Für ihn ist die *Magie* das Buch aller Schüler, sie ist die Mutter der Philosophie, die dem Philosophen

¹ L'option de Boehme, 63. Eigene Übersetzung.

² L'option de Boehme, 38 mit der Fußnote 8.

³ L'option de Boehme, 65.

⁴ Vgl. L'option de Boehme, 60 mit dem Hinweis auf eine ähnliche, aber poetisch erweiterte Darstellung, in der statt von einer Schule von einem Theater die Rede ist, in: HESSE, Hermann. *Der Steppenwolf*. Frankfurt am Main 1972, 148.

⁵ ThB 20, 3; 34, 9; 66, 1; Ti II, 34. Vgl. ThB 55, 8.

⁶ L'option de Boehme, 77 mit der Fußnote 40 und dem Hinweis auf: DPr 18, 63; Au 25, 48. Die *Jungfrau SOPHIE* ist eine vage Anspielung an die *Frau Weisheit, die ihr Haus gebaut hat* (vgl. Spr 14, 1).

⁷ L'option de Boehme, 67 mit der Fußnote 150 mit dem Hinweis auf: DPr. 10, 1; Au 10, 27.

⁸ L'option de Boehme, 68 mit der Fußnote 154 und dem Hinweis auf: DfL 13, 3. MW II 9, 2. S. a. Seite 199ff.

das Pouvoir verleiht, zu machen und zu erschaffen, was er will.¹ Es handelt sich um eine Praxis, von der Böhme sagt: „Magia ist das Thun im Willengeiste.“² Um zum Magier zu werden, muß der Mensch die "äußeren Spiegel zerbrechen"³ und in sich selbst hineinschauen, sodass ihm sein eigener Geist zum Auge und zum Spiegel wird. Dann erkennt er, welche Macht ihm eigen ist und dass er aus sich einen Engel machen kann.⁴ Wenn also der Wille sich zu sich selbst kehrt, dann sieht er sich wie in einem Spiegel mit seinem eigenen Bild und mit der in ihm verborgenen Natur. Es geht dem Theosophen nicht darum, sich in die Kontemplation des Seins, des Schönen, des Guten und des Wahren zu versenken, seine Vorgehensweise gleicht eher einer Projektion.⁵ In dieser umgestaltenden Praxis [= praxis transformatrice] oder in dieser spirituellen Alchimie sieht Böhme das Proprium des philosophischen Schaffens schlechthin.⁶ Für Böhme gleicht das philosophische Werk dem Werk Christi und das philosophische Wollen dem Wollen Christi. Was mit Christus passiert ist und das, was im philosophischen Werk abläuft, nennt Böhme einen einzigen Prozess.⁷ Der Philosoph habe eine Vollmacht, die es ihm ermöglihe, ein mächtiger Magier seiner eigenen Erlösung zu sein. „Das hängt ganz von der Kraft seines Willens ab und vom Radikalismus, den er in seine Praxis legt.“⁸ Der Mensch wird zum Schöpfer seiner selbst, „was er aus sich macht, das ist er“.⁹ Es mag verwundern, dass ein Mann der im lutherischen Glauben erzogen wurde, sagen kann: „Lasset uns zum Thun greifen, dass wir Göttliche Essentz in unser Gewächs erlangen.“¹⁰ Oder: „Es liegt wenig am Wissen, sondern alles am Thun, Thun muß es seyn.“¹¹ Das, was für Böhme zählt, ist die Nützlichkeit und das, was er uns empfiehlt, ist *die beste Praxis der Wiedergeburt*.¹²

Kurz *zusammengefasst* kann gesagt werden: So unterschiedlich die beiden Schulen sind, so gegensätzlich ist auch ihre Philosophie. Böhme, der *Philosophus teutonicus*, ist wie blind für das Sein und seine Schönheit, er ist wie eingeschlossen "in der Nacht seiner eigenen Absolutheit [= absoluité]"¹³ und damit auch unfähig, die Quelle des Seins zu sehen. Es ist eine *Philosophie der Subjektivität*, für welche die extramentale Realität etwas ist, das sich dem Geist widersetzt, sie wird zum Gegenstand (= *obiectum*), zu einem *Stand*, der dem Geist feindlich gegenübersteht.¹⁴ Auf diese Problemstellung, welche die Geschichte der Philosophie in Deutschland entscheidend beeinflusst, wird in dieser Arbeit noch eingegangen werden. Albert, der *Sapiens Germanorum*, vertritt indes eine *Philosophie der Intelligibilität* oder *der erwartungsvollen Betrachtung der Dinge*. Es ist eine Philosophie des Seins, die kein Erkennt-

¹ L'option de Boehme, 68.

² MyP 5, 23; 6, 4 (vgl. SFR 6, 19); 5, 24 zitiert auf Deutsch in: L'option de Boehme, 68.

³ L'option de Boehme, 69 mit der Fußnote 163 und dem Hinweis auf: SR 7, 13; ThP 7, 14-16.

⁴ L'option de Boehme, 69 mit der Fußnote 159. H. R. Schmitz hat diesem Thema – aus dem Menschen einen Engel zu machen – eine eigene Studie gewidmet: La visée de l'expérience boehmienne: faire de l'homme un ange, in: NV 4 (1974) 252 – 289. S. auch die Seiten 181ff.

⁵ L'option de Boehme, 69 mit der Fußnote 166 und dem Hinweis auf: HEGEL, G. F. W. Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie (1801) TW 2. Darin spricht Hegel nicht von *Projektion*, sondern nennt die Tätigkeit der freien Vernunft *Entgegensetzung* [= *Exposition*]. S. die Seite 179 mit der Fußnote 6.

⁶ L'option de Boehme, 69.

⁷ L'option de Böhme, 70 mit der Fußnote 169. Es sei nicht erstaunlich, merkt der Autor an, dass Hegel, der eine Böhmesche Ader hat, von einem *spekulativen Karfreitag* gesprochen habe.

⁸ L'option de Boehme, 70.

⁹ L'option de Boehme, 70 mit der Fußnote 170 und den Hinweisen auf: SR 11, 6; 11, 17; Ti I 584.

¹⁰ L'option de Boehme, 70 mit der Fußnote 175 und dem Hinweis auf: Ti, I, 5. 86.

¹¹ L'option de Boehme, 70 mit der Fußnote 173 und den Hinweisen auf: Ti, II, 294; Au 20, 21; 20, 23; Ti, I, 585.

¹² L'option de Boehme, 71. mit der Fußnote 181 und dem Hinweis auf: SR, Vorwort, 5.

¹³ L'option de Boehme, 49.

¹⁴ Vgl. SCHMITZ, H. R. L'âme et l'Ungrund, RThom 2 (1976) 223. Schmitz verweist auf Heidegger, der den Bedeutungswandel beschreibt, den das Wort *Gegenstand* seit dem 15. Jahrhundert mitgemacht hat. S. a. die Seite 179 mit der Fußnote 2.

nislicht verweigert, woher es auch kommt – „sei es das der Dinge, sei es das, welches durch den Glauben und die Liebe direkt von Dem herab kommt, der in einem unzugänglichen Licht wohnt“.¹

3. 3. 3. Der Wandel der Weltsicht und das, was bleibt.

Mitten in der Arbeit über die *Option Böhmes* findet sich ein Exkurs, in dem H. R. Schmitz einen weiten Bogen von Luther über Böhme bis Hegel spannt: Der in der Erfahrung Luthers enthaltene Keim eines neuen Prinzips und einer neuen Denkform bereitet für Böhme ein Terrain vor, das, von den Hindernissen der Scholastik gerodet, seiner *Philosophia vera* einen guten Untergrund bietet. Hegel selbst bleibt es vorbehalten, dieses neue Prinzip zu konzeptualisieren und daraus ein philosophisches System zu kreieren.

Sich Heinz Schmitz einmal als einen jungen Studenten vorzustellen, der einer Vorlesung G. W. F. Hegels über die Geschichte der Philosophie² beiwohnt, ist der Versuch, uns mitten in eine Problematik zu versetzen, die zunächst trocken und spröde erscheint, in Wirklichkeit aber geschichtsträchtige Entwicklungen einleiten wird. So ist anzunehmen, dass der wissbegierige Student aufmerksam und erwartungsvoll, aber auch kritisch den Lehren des Meisters lauscht und erfahren will, was er über einzelne Philosophen denkt, was für ihn philosophisches Arbeiten bedeutet und wie er die Geschichte der Philosophie sieht. Dass es verschiedene Ansatzpunkte des Denkens gibt, das ist für den an der Metaphysik interessierten jungen Mann keineswegs neu, auch dass zwei Formen von Philosophie einander gegenüberstehen, deren Antagonismus größer nicht sein könnte. Mit einiger Verwunderung, mehr noch: mit Verblüffung und Bestürzung hört er nun, wie der Meister das philosophische Denken in eine *griechische* und eine *deutsche* Philosophie einteilt.³ Da regt sich sein kritischer Geist: Es sollte ihm doch bekannt sein, dass weder die griechische noch die deutsche Philosophie ein einheitlicher Block ist. Und außerdem: Ist es nicht *tout à fait indigne d'un philosophe*⁴, dass in der Philosophie ein Vokabular verwendet wird, das aus der Biologie und der Politik stammt! Doch der Meister lässt sich nicht beirren: Die letzte Epoche dieser Geschichte der Philosophie gehört den germanischen Völkern, sagt er, und meint damit die europäischen Völker insoweit sie der Welt des wissenschaftlichen Denkens angehören, denn insgesamt gesehen sei ihre Kultur germanisch.⁵ Wann diese Epoche begonnen habe, darüber macht er verschiedene Angaben: Bacon, Böhme, Descartes werden genannt, aber als Vater dieser neuen Epoche wird Luther angeführt.⁶ Wie das? fragt sich der unbedarfte junge Mann. Die germanische Philosophie, so der Meister, ist das Resultat einer 2300 Jahre alten Entwicklung⁷, die letztlich nur im

¹ L'option de Boehme, 49.

² G. F. W. Hegel hielt 1819 in Berlin im Sommersemester die erste von 6 Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie.

³ L'option de Boehme, 51 mit der Fußnote 74 und dem Hinweis auf: HEGEL, G. W. F. Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, III – Theorie-Werkausgabe (Abk.: TW), Hg. Moldenhauer und Michel auf Grundlage der Werke von 1832 – 1845, Bd. 18, 123. Frankfurt am Main 1971. S. a. in: HEGEL, G. W. F. Sämtliche Werke. Stuttgart 1928. Bd. 17 I. Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, 135: „Im Allgemeinen haben wir nur zwei Epochen der Geschichte der Philosophie zu unterscheiden, die griechische und germanische Philosophie [...] Die germanische Philosophie ist die Philosophie innerhalb des Christentums, insofern es der germanischen Nation gehört.“

⁴ „...völlig eines Philosophen unwürdig...“ S. L'option de Boehme, 51.

⁵ L'option de Boehme, 51 mit der Fußnote 75. Hier zitiert Schmitz aus der französischen Übersetzung der Werke HEGELS von J. GIBELIN, welche der Ausgabe von Hoffmeister, Leipzig 1940 und 1944, folgt: *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, Band II. Paris 1954, 27, 28. 46.

⁶ L'option de Boehme, 51 mit der Fußnote 78 und dem Hinweis auf: Vorlesungen, TW Bd. 20, 49ff. S. a. in: *Sur le premier "Philosophus Teutonicus"*, 59.

⁷ L'option de Boehme, 51 mit der Fußnote 79 und dem Hinweis auf: *Leçons II*, 47.

Herzen des Christentums zur Entfaltung kommen konnte, nicht des Christentums im Allgemeinen, sondern insoweit es den germanischen Nationen angehört.¹ Luther gab den Anstoß in der religiösen Sphäre, sagt der Meister, „was Böhme [indes] auszeichnet und merkwürdig macht ist das [...] protestantische Prinzip, die Intellektualwelt [sic!] in das eigene Gemüt heinzulegen und in seinem Selbstbewusstsein alles anzuschauen und zu wissen und zu fühlen, was sonst jenseits war.“² Aus diesem Grund kann diese Philosophie in ihrer Form und in ihrem Inhalt als „echt deutsch“³ benannt werden. Solches hört Heinz Schmitz G. W. F. Hegel sagen. Und weiter: In dieser Philosophie vereinen sich das christlich-protestantische und das germanische Prinzip, und so wird Jakob Böhme zu Recht als *Philosophus Teutonicus* bezeichnet und der erste deutsche Philosoph genannt. Diese Versöhnung des deutschen Charakters mit sich selbst habe mit Luther begonnen, sagt der Meister und das ist es, was im Gedächtnis des jungen Mannes haften bleibt.

Diese szenische Darstellung weist darauf hin, dass es sich in diesen Aussagen nicht um einen zeitbedingten Irrtum handelt, sondern um die Grundlagen eines Denksystems. Zudem gibt es in den *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* ein eigenes Kapitel über die *Reformation*, in dem Hegel das Prinzip des spirituellen Universums beleuchtet, innerhalb dessen das Werk Böhmens entstand. Für Hegel besteht der Kern der spirituellen Kehrtwendung – der „Punkt der Umkehrung“⁴ –, welcher durch die Reform Luthers ins Leben gerufen wurde, in der Überwindung der „unendlichen Entzweiung und greulichen Zucht“⁵, die auf dem germanischen Charakter lastete, und in der daraus erfolgten Versöhnung des deutschen Charakters mit sich selbst „und zwar in dieser Gestalt, dass sie im Geiste vollbracht werden müsse“.⁶ Endlich trennt sich der germanische Mensch vom *Jenseits*, d. h. von „allem, was außerhalb des Geistes und auf der *anderen Seite* desselben liegt; er bricht mit allen anderen Gesetzen außer dem seines eigenen Selbst: er kehrt *in sich zurück*.“⁷ Im Schoß des menschlichen Geistes findet „der ganze Prozess der Heilsordnung“⁸ statt. Es bedarf keiner Vermittlung mehr, denn der Geist knüpft eine Relation mit seinem Bewusstsein und so auf unmittelbare Weise mit Gott an.⁹ Mit diesem neuen Prinzip der Subjektivität verschwindet *alle Knechtschaft*; mit ihm verflüchtigt sich das „Entfremdetsein seiner selbst“¹⁰. In dieser Versöhnung geht es um die Versöhnung zwischen Gott und Mensch, gemeint ist, dass sich das menschliche Denken seiner eigenen Göttlichkeit bewusst wird. Da nimmt es nicht wunder, dass unserem sonst so sachlichen Autor ein Ausrutscher passiert, wenn er anmerkt: „Was für eine übermenschliche Anstrengung, um diese prometheische Geste auszuführen!“¹¹ Doch damit nicht genug, Hegel verweist auf das Konzil von Chalzedon. Das *Punctum saliens* der christologischen Aussagen des Konzils liegt darin, meint Hegel, dass die christliche Religion im Dogma die Einheit der göttlichen und der menschlichen Natur enthält. Mensch und Gott sind eins – eins also, laut Hegel, in der subjektiven und in der objektiven Idee: Diese Union ist das germanische Prin-

¹ L'option de Boehme, 52 mit der Fußnote 84 und dem Hinweis auf: Vorlesungen, TW Bd. 18, 123.

² L'option de Boehme, 52 mit der Fußnote 85 und dem Hinweis auf: Vorlesungen, TW Bd. 20, 94.

³ L'option de Boehme, 52 mit der Fußnote 86. Vgl. Vorlesungen, TW Bd. 20, 94.

⁴ Vorlesungen, TW Bd. 20, 61.

⁵ Sur le premier "Philosophus Teutonicus", 60 mit der Fußnote 68 und dem Hinweis auf: Vorlesungen, TW Bd. 20, 49.

⁶ Sur le premier "Philosophus Teutonicus", 60 mit der Fußnote 68. Vgl. Vorlesungen, TW Bd. 20, 49.

⁷ Sur le premier "Philosophus Teutonicus", 60 mit der Fußnote 69. Vgl. Vorlesungen, TW Bd. 20, 49.

⁸ Sur le premier "Philosophus Teutonicus", 60 mit der Fußnote 70. Vgl. Vorlesungen, TW Bd. 20, 49.

⁹ Sur le premier "Philosophus Teutonicus", 60 mit der Fußnote 70: Die historische Tatsache wird zu einem psychologischen Prozess.

¹⁰ Sur le premier "Philosophus Teutonicus", 60 mit der Fußnote 74 und dem Hinweis auf: Vorlesungen, TW Bd. 20, 52.

¹¹ L'option de Boehme, 52.

zip.¹ Heinz R. Schmitz wirkt innerlich erregt, wenn er sinngemäß schreibt: Wenn Luther auch sein ganzes Leben lang gegen das scholastische Denken angekämpft hat, so hatte er sich doch bemüht, etwas davon kennen zu lernen. Doch Hegel hat sich nicht einmal darum bemüht, er ist in diesem Punkt vollkommen unwissend.² Umso mehr aber weiß Hegel über Böhme, den er bewundert, auch wenn er ihn mit dem Begriff *Barbar*³ in Verbindung bringt. Er spricht von seinen *tiefen Gedanken* und seiner *lebendigsten Dialektik*⁴, die „nicht für die denkende Vernunft“⁵ in eins zu bringen ist. Diese Dialektik wird das Thema eines eigenen Kapitels dieser These sein.⁶

H. R. Schmitz weiß sich der älteren Form des Denkens verpflichtet, die in deutschen Landen gepflegt wurde und für welche ein Magister Albertus Magnus steht, der um 1200 in Lauingen an der Donau geboren wurde. Er, der Thomas von Aquin zum Schüler hatte, wurde auch der *Sapiens Germanorum* genannt; er war immer ein Deutscher und wurde zeitlebens von seinen Landsleuten als einer der ihnen gehalten, auch wenn er sein Studium in Padua machte und nur auf Latein schrieb.⁷ Schon damals gab es Spannungen zwischen den Lateinern und den Menschen des Nordens, weil die Lateiner meinten, sie seien gebildeter und könnten auf andere herabsehen. Auch Albert hat dies zu spüren bekommen.⁸ Trotz mancher Anfeindungen, eben auch von deutscher Seite her, setzte er seine Recherchen fort, besonders jene über das Denken des Aristoteles. Dabei blieb er sich stets treu und beugte nicht die Knie vor dem Denken der alten Griechen wie etwa die Romantiker, welche dieses Denken idealisierten. Es war ihm wichtig, ein Denken zu würdigen, das mehr als jedes andere die Natur und das Suchen der menschlichen Vernunft respektiert hat⁹, ein Denken, das bleibt und auch noch Zukunft hat.

Will man die Sichtweise unseres Autors *zusammenfassen*, so gibt es keinen Zweifel darüber, dass für ihn die Diskrepanz zwischen dem griechischen und dem germanischen Denken, die Hegel herausstellt, weder mit einem Verhalten etwas zu tun hat, das von Blut und Boden konditioniert ist [= conditionné par le sang et par le terroir], noch mit einem Verhalten, das protestantisch oder germanisch ist. Die unterschiedliche Attitüde, die beide Denkformen kennzeichnet, bezieht sich einzig und allein auf den menschlichen Geist *als Geist*.¹⁰ Es ist die Natur des Geistes und die unverwüstliche Würde unserer Vernunft, um die es in dieser Debatte im Hintergrund geht.¹¹ Diese Würde der Vernunft einzufordern, darin sieht H. R. Schmitz eine der wesentlichsten Aufgaben seines intellektuellen Schaffens.

3. 4. Über die Natur der Erfahrung Böhmes

Das Besondere an Böhmes Erfahrung liegt nicht darin, dass sie eine typische Form von Mystik darstellt; das, was ihre Bedeutung ausmacht, ist die Tatsache, dass Böhme sie alsbald in

¹ L'option de Boehme, 53 mit der Fußnote 90. Vgl. Leçons II, 39.

² L'option de Boehme, 54.

³ Sur le premier "Philosophus Teutonicus", 56 mit der Fußnote 44. Vgl. Vorlesungen, Bd. 20, 97. 118.

⁴ Sur le premier "Philosophus Teutonicus", 58 mit der Fußnote 54. Vgl. Vorlesungen, Bd. 20, 118.

⁵ Sur le premier "Philosophus Teutonicus", 58 mit der Fußnote 60. Vgl. Vorlesungen, Bd. 20, 97.

⁶ S. Seite 199ff.

⁷ Dagegen steht die Auffassung von HÖSLE, Vittorio, nach welcher Albertus Magnus kein deutscher Philosoph gewesen sei, in: Zeitschrift für Ideengeschichte 2 (2012) 59.

⁸ L'option de Boehme, 58 mit der Fußnote 114 und dem Hinweis auf: HIRSCHBERGER, Johannes. Geschichte der Philosophie Bd. I. Freiburg 1954, 383.

⁹ L'option de Boehme, 59 mit der Fußnote 118 und dem Hinweis auf: GARREAU, Albert. Saint Albert le Grand. Paris 1932, 104. 173.

¹⁰ L'option de Boehme, 58ff.

¹¹ L'option de Boehme, 59.

Form einer Lehre als *die wahre Philosophie* vorstellt. Dafür ein Sprachgewand zu finden, in dem das Unsagbare ausgesagt werden kann, ist eine schwierige und schwer lösbare Aufgabe, denn das Risiko, eine an sich nicht beschreibbare Erfahrung in ihrem Wesen zu entstellen, ist äußerst groß. Es gilt nun zu klären, welches Ziel Böhme mit dieser Doktrin einer spirituellen Praxis erreichen will und welches das letzte Element ist, das seine Erfahrung erstrebt. Ein *erster* Abschnitt handelt davon, wie Böhme seine Erfahrung beschreibt und deutet (3. 4. 1.), in einem *zweiten* geht es um das von Böhme konkret anvisierte und von ihm auch so benannte Ziel seiner Erfahrung: *Ein Engel werden* (3. 4. 2.); im *dritten* Abschnitt – *Über die Erfahrung des eigenen Seins* oder die *große Pedarde*¹ – ist die Rede davon, mit welchen Mitteln Böhme die Grenzen der menschlichen Natur zu überwinden gedenkt (3. 4. 3.).

3. 4. 1. Wie Böhme seine Erfahrung beschreibt und deutet

Obwohl Böhme als *Prophet des Ungrunds*² bezeichnet wurde, ist der Begriff *Ungrund* bei ihm in den ersten Schriften noch nicht zu finden. Das deutet darauf hin, dass Böhme sich selbst schwer damit tat, seine Erfahrung in Worten auszudrücken. Auch H. R. Schmitz beginnt seine Recherchen über diesen Begriff erst drei Jahre, nachdem er über Böhme zu arbeiten begonnen hatte. Es fällt zudem auf, dass er im Jahr 1975 in seinem Vortrag beim Böhme-Kolloquium in Paris über das Thema *L'expérience mystique de Jacob Boehme et son projet philosophique* den Terminus *Ungrund* nicht zur Sprache brachte. Im Rahmen dieser These ist es nicht möglich, all die Textstellen anzuführen, die begreiflich machen könnten, was Böhme mit *Ungrund* meint; im Übrigen ist es nicht der einzige Begriff der *philosophia vera*, der Schwierigkeiten bereitet, In *acht* Schritten soll nun die Quintessenz der Analysen unseres Autors über die Natur der Erfahrung Böhmes dargestellt werden. Es sind tastende Schritte, die sich einem profunden Verständnis nur annähern können.

In einer *ersten* Anmerkung wird ausgeführt, wie sich Böhme gedrängt fühlt, ein *Memorial* über seine Erfahrung zu verfassen (3. 4. 1. 1.).

In einer *zweiten* Anmerkung wird gezeigt, wie Böhme im *Ungrund* eine dialektische Doppelbewegung sieht (3. 4. 1. 2.).

In einem *dritten* Gesichtspunkt geht es um den *Ungrund*, den Böhme nicht definiert, sondern *gesehen* hat (3. 4. 1. 3.).

Im *vierten* Punkt besteht unser Autor darauf, Böhmes Erfahrung philosophisch deuten zu können (3. 4. 1. 4.).

Ein *fünfter* Schritt führt uns in das Herz des *Ungrunds*, ins *ewige Gemüth*, in dem Böhme das, was in seinem Innern – im *menschlichen Gemüth* – vorgeht, verwirklicht sieht, auch die Angst und die Finsternis (3. 4. 1. 5.).

In einem *sechsten* Gedankengang zeigt Schmitz auf, wie Böhme die Ebenbildlichkeit des Menschen mit Gott versteht (3. 4. 1. 6.).

Eine *siebende* Überlegung bringt uns die Böhmesche Form der Projektion nahe, von Böhme *Gegenwurf* genannt (3. 4. 1. 7.).

Im *achten* und letzten Schritt wird dargelegt, wie sich für Böhme aus den Spiegelungen von *Gemüth* und *Gegenwurf* eine Kreisbewegung ergibt, in der die größten Gegensätze zu einer Einheit zusammenfinden (3. 4. 1. 8.).

¹ SCHMITZ, H. R. La visée de l'expérience bohemienne : faire de l'homme un ange, in: NV 4 (1974) 268 mit der Fußnote 82 und dem Hinweis auf : ThB 56, 12. Laut *Duden* bezeichnet *Pedarde* – das ist die heutige Schreibweise – ein mit *Sprengpulver gefülltes konisches Metallgefäß, das an Festungsmauern zur Explosion gebracht wurde, um sie zu sprengen.*

² S. Seite 44 mit der Fußnote 10.

3. 4. 1. 1. Ein Erinnerungsbuch

Als Erstes weist H. R. Schmitz darauf hin, dass Böhme zunächst nur ein Memorial für sich selbst schreiben wollte, als er mit seinen Aufzeichnungen begann.¹ Wie schon gesagt: Dabei bleibt es aber nicht. Seine Erfahrung lehrt ihn, dass das, was für ihn gut ist, auch für die ganze Menschheit gut ist. Das ist weiter nicht erstaunlich, da sein Geist es ablehnt, sich vom extramentalen Sein *in-formieren* und bemessen zu lassen. Da er seine Erfahrung zum Maß der Dinge macht, kann es in seinem Denken auch keine rationale Wahrheit im Sinne einer Übereinstimmung der extramentalen Sache mit dem Intellekt geben.² Die subjektive Erfahrung, so Schmitz, die Übereinstimmung mit sich selbst, wird von da an das oberste Kriterium der Wahrheit sein, und jedes zukünftige philosophische System wird den Anspruch erheben, besser als das frühere zu sein. Ein sublimierender intellektueller Imperialismus und Totalitarismus bahnt sich an.³ Eine Kommunität von Suchern nach der Wahrheit, die sich wie anno dazumal um einen Albert den Großen scharte, gibt es in diesem Denken nicht.⁴ "Es ist nicht mehr die Wahrheit, die den Menschen freimacht", so unser Autor, „sondern sein Engagement in einem weitläufigen Prozess der Transformation.“⁵

3. 4. 1. 2. Eine dialektische Doppelbewegung

Wie beschreibt Böhme seine Erfahrung, die am Ursprung seines Denkens steht und ohne die sein Werk nicht zu verstehen ist?⁶ Eine der wichtigsten Bilder und das Zentrum der Erfahrung Böhmes ist der *Ungrund*. Das, was Böhme damit meint, taucht schon in seiner ersten Erleuchtung auf, wird aber nicht mit dem Terminus *Ungrund* bezeichnet; erst in der *Psychologia Vera*, in seinem 4. Werk⁷, verwendet Böhme *Ungrund* in einem speziellen Sinn; und schon im zweiten Bericht über seine erste Erleuchtung erzählt er, dass er sich in einer ihm bis dahin unbekannt innerlichen Auseinandersetzung befand, als plötzlich der Schleier vor seinem Bewusstsein zerriss und er „das Wesen aller Wesen, den Grund und den Ungrund“⁸ sah, die Geburt der Heiligen Dreifaltigkeit und den Ursprung der Welt und aller Geschöpfe.⁹ In diesem Bericht scheinen in Böhmes Denken *zwei* gegenläufige Bewegungen auf, in denen der Ungrund einmal End- und einmal Ausgangspunkt ist: In der *ersten* Denkbewegung, die von innen nach außen geht und deren *terminus ad quem* der Ungrund, die Geburt der Heiligen Dreifaltigkeit und der Ursprung der Schöpfung und der Kreaturen ist, sieht H. R. Schmitz eine aufsteigende Bewegung [= *une remontée*], wobei er anmerkt, dass der Ausdruck nicht glücklich gewählt ist, da es sich ja um ein Eintauchen [= *une plongée*]¹⁰ in den *Ungrund* oder um eine Bewegung ins Unergründliche [= *vers l'insondable*]¹¹ hinein handelt. Böhmes Geist ist voller Entzücken und hält es doch nicht lange aus in diesem Foyer einer schemenhaften Einheit. Er verspürt in sich den Drang, dieses alles umschließende Chaos zu enthüllen [= *à dé-senvelopper*] und dem Werden aller Dinge zu folgen, da er den *Ungrund* für eine Mutter hält,

¹ SCHMITZ, H. R. Un mémorial de l'Ungrund, in: RThom 1 (1976) 9 mit den Fußnoten 19 und 21 und den Hinweisen auf: ThB 10, 3. 18; ThB 19, 19; Ti. I. Vorwort, 62.

² Un mémorial de l'Ungrund, 10.

³ Vgl. Un mémorial de l'Ungrund, 10.

⁴ Un mémorial de l'Ungrund, 10.

⁵ Un mémorial de l'Ungrund, 11.

⁶ Vgl. Un mémorial de l'Ungrund, 12. S. a. L'âme et l'Ungrund, 210 und L'avènement d'un homme nouveau I, 8–9.

⁷ Un mémorial de l'Ungrund, 5.

⁸ Un mémorial de l'Ungrund, 6 mit der Fußnote 3 und dem Hinweis auf: ThB 12, 8.

⁹ Vgl. L'âme et l'Ungrund, 208 und dem Hinweis auf: ThB 12, 8.

¹⁰ Un mémorial de l'Ungrund, 5.

¹¹ Un mémorial de l'Ungrund, 6.

aus der alle Dinge entspringen.¹ Die *zweite* Denkbewegung Böhmes, die von außen nach innen geht und einem Abstieg [= descente] gleicht, hat den *Ungrund* diesmal als Ausgangspunkt (als *terminus a quo*). In dieser Denkbewegung vollzieht sich das Wieder-Eintauchen [= replongée] in das diffuse Licht der Urquelle.² Das Wieder-Eintauchen in den Mutterschoß ist für Böhme die *Wiedergeburt* des Menschen und ein Paradigma *par excellence* für das Werden dessen, was Böhme *Gott* nennt, und für das Werden des Kosmos³.

Was in der ersten Bewegung als Evolution und Enthüllung oder als ein Herausschälen aus dem Ungrund erscheint, ist in der zweiten Bewegung ein *sich-wieder-Hineinwinden in den Urmittelpunkt*.⁴ Schmitz spricht auch von einer *dialektischen Doppelbewegung*⁵, „die charakteristisch für [Böhmes] Erfahrung ist, sodass er sie nie ganz trennt und sodass es nicht selten vorkommt, dass die zwei Standpunkte in derselben Aussage zwar nicht verwechselt werden, aber doch unauflösbar vermischt sind“.⁶

3. 4. 1. 3. Eine Schau des Ungrunds

H. R. Schmitz merkt ferner an, dass bei Böhme zwar so manche Wortschöpfung vorkommt, dass der Terminus *Ungrund* aber nicht von ihm stammt. Böhme findet ihn schon vor und verwendet ihn auch in seinem ursprünglichen Sinn, wenn er zum Beispiel schreibt: „Das ist ganz falsch und ein Ungrund.“⁷ Was er unter *Ungrund* im ganz speziellen Sinn versteht, ist konzeptuell schwer zu erfassen. Ein Umstand, so Schmitz, der von den Kommentatoren zu wenig beachtet wird, ist Böhmes Aussage, er habe den Grund und den Ungrund *gesehen*. Der Ausdruck *sehen* meint eine Erfahrung, die er gemacht hat und nicht etwa eine Idee, die er sich gebildet hätte. Eine Idee würde eine klare Erkenntnis zur Folge haben, die Erfahrung des *Ungrunds* aber *begründet* nichts, sondern schürft im Gegenteil ein abgründtiefes Loch, eine immense Höhle, die sowohl eine finstere Hölle als auch ein gleißendes Licht sein kann.⁸ Aus dem *Ungrund* kommt alles, zu ihm kehrt alles zurück. Weil Böhme ihn erfahren hat, kann er auch sagen, seine Erkenntnis unterscheidet sich von jeder anderen.⁹

3. 4. 1. 4. Eine philosophische Annäherung

Böhme lehnt es ab, dass sich jemand ein Urteil über sein Denksystem und damit auch über den *Ungrund* erlaubt. Daraus entsteht für uns ein Dilemma: Wenn wir uns nämlich an Böhmes Anweisungen halten, um zu dieser Erfahrung zu gelangen, dann tappen wir wie blind herum und begreifen nichts; halten wir uns aber nicht daran, so Böhme, dann sei es gar nicht notwendig, seine Bücher zu lesen. Ein Urteil über sein Werk abzugeben, ist also nicht möglich¹⁰: „Allein, der es erfahret, der weiß es“¹¹ schreibt Böhme kategorisch. Was er aber von anderen einfordert, gelingt ihm selbst in keiner Weise, denn er kann seine eigene Vernunft nicht daran hindern, ein Urteil auszusprechen über alles und jedes, ja er kritisiert "mit extre-

¹ Un mémorial de l'Ungrund, 6 mit der Fußnote 4 und dem Hinweis auf: ThB 12, 9.

² L'avènement d'un homme nouveau I, 15.

³ L'âme et l'Ungrund, 233 – 234. S. a. Seite 182ff.

⁴ Der Ausdruck stammt von H. GRUNSKY. S. in: L'âme et l'Ungrund, 208 mit der Fußnote 3 und dem Hinweis auf: DfL 9, 71.

⁵ L'âme et l'Ungrund, 208.

⁶ Un mémorial de l'Ungrund, 6.

⁷ Un mémorial de l'Ungrund, 6 mit der Fußnote 7 und dem Hinweis auf: Sti, II, 526; vgl. a. Ti, I, 222.

⁸ Un mémorial de l'Ungrund, mit der Fußnote 1 und dem Hinweis auf GdW 3, 15.

⁹ Un mémorial de l'Ungrund, 5.

¹⁰ Un mémorial de l'Ungrund, 19 mit der Fußnote 96.

¹¹ Un mémorial de l'Ungrund, 18 mit der Fußnote 86 und dem Hinweis auf: DPr 21, 58.

mer Gewalt jedes andere Denken als das Seine"¹. So bestätigt Böhme indirekt und gegen seine Überzeugung, dass sich die Vernunft im Urteil konform oder nicht-konform weiß mit einer äußeren Wirklichkeit und dass der Erkenntnisvorgang im Urteil zur Vollendung kommt. Deshalb ist es auch durchaus vorstellbar, sich Böhmes *Ungrund* auf spekulative und philosophische Weise anzunähern.²

3. 4. 1. 5. Über das Gemüt³

Ein nächster Schritt führt in das Herz des Ungrunds, in das *Gemüt*. Schmitz betont, es sei zu vermeiden, vom *Ungrund* eine vorgefasste Idee – wie etwa die des *göttlichen Nichts* – zu haben. Es ist strikt von dem auszugehen, was Böhme selber darüber schreibt. Böhme entdeckt also im *Ungrund* die charakteristischen Züge eines *Gemüts*, das er mit dem menschlichen Gemüt vergleicht. Böhme schreibt wiederholt, wie groß die wechselseitige Einwirkung zwischen unserem *Gemüt* und dem *ewigen Gemüt* des *Ungrunds* ist.⁴ So formuliert er: "Das Herz oder das Zentrum des Ungrunds ist das ewige Gemüth."⁵ Einige Forscher sprechen von einem Parallelismus⁶ zwischen dem menschlichen und dem ewigen Gemüt. Und in der Tat, Böhme nimmt einmal das menschliche Gemüt als Modell her, das uns Gott verstehen lehrt⁷, ein andermal wieder geht er vom ewigen Gemüt aus, um zu erklären, was im menschlichen Geist abläuft. Für Schmitz indes handelt es sich um viel mehr als um einen Parallelismus, denn es geht auf beiden Seiten – auf der Seite des menschlichen als auch auf der Seite des ewigen Gemüts – um *ein- und dasselbe Leben*, um „eine Bewegung und ein und denselben vitalen Prozess der Selbst-Zeugung [= l'auto-engendrement]"⁸. Dabei ist unbedingt festzuhalten: Es geht um einen Prozess und nicht etwa um die ontologische Struktur der menschlichen Seele oder um ein philosophisches Verständnis des Erkennens und Wollens, das sich in analoger Weise im ewigen *Gemüt* wiederfindet. Böhme beschreibt letztlich – H. R. Schmitz betont es immer wieder – den Entwicklungsgang seiner eigenen Erfahrung.⁹

H. R. Schmitz nennt diesen dynamischen Prozess, vorläufig einmal, eine *Projektion*, weil Böhme Fakten, die er in seinem Inneren lebt, nach außen projiziert, anders ausgedrückt, Böhme schreibt dem *Ungrund* oder dem *ewigen Gemüt* das zu, was im Inneren seines Geistes, in seinem *Gemüt* vorgeht. Wenn Böhme also den Prozess seiner eigenen Erfahrung in das *ewige Gemüt*, in den Schoß der Gottheit verlagert, dann nur deshalb, weil seine Erfahrung "die Auflösung des empirischen Ich-Bewusstseins [...] und den Einstieg in die Sphäre des *reinen Selbst* [= *Soi pur*] und in die Welt des *überempirischen Ich* [= *Moi métémpirique*] impliziert"¹⁰. In dieser Bewegung verflüchtigt sich der Geist gewissermaßen im *Ungrund* der eigenen Seele und kann nicht mehr zwischen der subjektiven und objektiven Welt unterschei-

¹ Un mémorial de l'Ungrund, 20.

² Un mémorial de l'Ungrund, 20.

³ Böhme schreibt *Gemüth*.

⁴ Vgl. L'âme et l'Ungrund, 209. S. a. in: Le mémorial de l'Ungrund, 21.

⁵ L'âme et l'Ungrund, 209 mit der Fußnote 9 und dem Hinweis auf: GdW 1, 10.

⁶ L'âme et l'Ungrund, 209 mit der Fußnote 12 und dem Hinweis auf: H. GRUNSKY und G. SOLMS-RÖDELHEIM, welche diese These vertreten. S. a. 219

⁷ L'âme et l'Ungrund, 210 mit der Fußnote 56 und dem Hinweis auf: MM, Vorwort, 1 – 4; DPr 9, 19; 9, 35 und DPr 7, 24 – 26, wo Böhme die Aktivitäten des menschlichen Geistes mit den Personen der Hl. Dreifaltigkeit vergleicht; das Gemüt steht darin für Gott als Heiliger Geist.

⁸ L'âme et l'Ungrund, 209.

⁹ Vgl. L'âme et l'Ungrund, 210.

¹⁰ L'âme et l'Ungrund, 210.

den. So erübrigt sich schließlich auch die Idee der *Projektion*¹, welche in anderer Gestalt wiederkommt und "in ihrer typisch Böhmeschen Form"² in Punkt *sechs* zur Sprache kommt.

Dass Böhme von einem *dreifachen Gemüth* spricht, so Schmitz³, erleichtert das Verständnis nicht. Wenn man jedoch die Geschichte unseres Gemüts als roten Faden hernimmt, dann kommt man dem, was Böhme darunter meint, am nächsten: Der *Initialzustand* des Gemüts ist nach Böhme der, den es im Paradies hatte, wo es sich des himmlischen Lichtes erfreute. Nach dem Fall Adams verdunkelte es sich und tauchte in einen Zustand der Angst und der Unsicherheit ein, der eine *zweite* Form des Gemüts darstellt. Damit zeichnet sich schon ab, dass Böhme den ersten Zustand, den das menschliche Gemüt im Paradies hatte, als einen Idealzustand ansieht und dass es in diesen Idealzustand, in seine *dritte* Gestalt, zurückgeführt werden soll. Böhme selber ist diesen Weg schon gegangen – so kann er ihn als Beweis anführen, dass der Mensch wieder-geboren ist. *Der ist ein Christ, dessen Seele und Gemüt von Neuem in die erste Mutter zurückkehrt*, schreibt Böhme.⁴ Und Gott habe uns dafür ein Medikament – sein Wort – und eine Hebamme – Christus – gegeben. Böhme vergleicht die Wiedergeburt durch Christus mit der Geburt Jakobs und Esaus: Wie Jakob sich bei der Geburt an der Ferse Esaus festgehalten habe, so packe Christus den Menschen an der Ferse und ziehe ihn in seine erste Mutter zurück.⁵

Auch an jene, die Christus nicht kennen, denkt Böhme: In ihr Gemüt ist ebenfalls der Wille Gottes eingeschrieben, sodass sie keine Entschuldigung haben, die nötige Kehrtwendung nicht zu vollziehen.⁶ Denn das, was Böhme verlangt, ist nichts Geringeres als seine eigene *Selbheit*⁷ aufzugeben, auch wenn die Anstrengung, derer es dazu bedarf, noch so groß ist. Schließlich wird das wahre *Gemüt* dann erlangt, wenn der Geist mit allem, was er an Ideen und Vernunftgründen aufweist, sich in *einem* Wollen vereint. "Denn jener Wille, der erreicht hat, dass sich die Vielheit [der Willensakte] in eine Einheit wandelt, dieser *eine* Wille ist es, der wahrhaft den Namen *Gemüt* trägt."⁸

In diesem Prozess der Auflösung des Gemüts in sich selber und der Rückkehr ins Zentrum und in die Ursprungsquelle verschwindet die Angst nicht, im Gegenteil, sie wird größer, denn nach dem Verlust des Paradieses ist das *Gemüt* – hin und her gerissen zwischen dem Einen und dem Vielen – schweren Konflikte ausgesetzt, die zwischen dem *Reich Christi* und dem *Reich des Teufels* auftreten, sodass es oft nicht weiß, wohin es sich wenden soll.⁹ Erst wenn es sich im Zentrum seiner ersten Geburt eingefunden hat, verdient es den Namen *Gemüt*. Dazu bedarf es allerdings eines Willens, der alle Vielheit des Wollens auf diese eine Bewegung hin fixiert.

Da Böhme für das Gemüt des Menschen, das Gemüt Gottes und das Gemüt des Ungrunds dasselbe Wort verwendet, liegt der Unterschied darin, dass das *ewige Gemüth* als das Zentrum des *Ungrunds* eine andere Geschichte hat. Als ewiger Wille will es nichts als sich selber und dient gleichsam als *Selbst-Sitz*¹⁰ des ewigen Willens. Von Anfang an richtet es den Blick auf

¹ Vgl. L'âme et l'Ungrund, 211. Hier liegt ein Druckfehler im Originaltext von H. R. Schmitz vor, denn dort heißt es: [...] *avec la distinction entre sujet et objet va disparaître à son tour l'idée de 'projection'*. Gemäß dem Gedankengang unseres Autors muß jedoch statt *distinction* das Gegenteil, nämlich *in-distinction* stehen, zumal kurz zuvor von einer *unité indistincte* die Rede ist.

² L'âme et l'Ungrund, 211.

³ L'âme et l'Ungrund, 212.

⁴ L'âme et l'Ungrund, 214 mit der Fußnote 30 und dem Hinweis auf ThB 46, 4.

⁵ L'âme et l'Ungrund, 214 mit der Fußnote 29 mit der Anspielung auf Esau und Jakob in: MM 52, 39.

⁶ L'âme et l'Ungrund, 214 mit der Fußnote 31 und dem Hinweis auf: DPr Vorwort, 7 und Gl 2, 22.

⁷ L'âme et l'Ungrund, 215 mit der Fußnote 32 und dem Hinweis auf Gl 2, 45.

⁸ L'âme et l'Ungrund, 215 mit der Fußnote 40 und dem Hinweis auf ThP 4, 4.

⁹ L'âme et l'Ungrund, 215 mit der Fußnote 42 und dem Hinweis auf MM 52, 31.

¹⁰ L'âme et l'Ungrund, 216 mit der Fußnote 45 und dem Hinweis auf: GdW 2, 20.

sich, *als der Umblickung seiner selber*¹. Dies sei der Sinn, so Böhme, wenn es heißt: Das Wort war im Anfang bei Gott und war Gott selbst.² Wenn Böhme nun die Geburt des ewigen Gemüts durch Anleihen aus der Trinitätstheologie weiter betreibt, so fährt er genauso fort, seine eigenen Gedanken einzubringen und in das *ewige Gemüt* die Angst und die Finsternis einzuführen, denn er kann sich keine Freude vorstellen, die nicht aus der Angst kommt.³ Das ist eine Abnormität, die nur erklärbar ist, dass er die Zerrissenheit seines Geistes auf den *Ungrund* überträgt.⁴

H. R. Schmitz weist noch auf eine Steigerung hin, welche das Wiedersehen des Willens mit sich selbst betrifft. Dieses Wiedersehen ist wie eine Umarmung des Willens mit sich selbst, in der er sich mit allen seinen Fibern berührt, „davon die sensualische Zunge der fünf Sensusum entsteht als eine innigliche Beschauung, Fühlung, Hörung, Riechung und Schmeckung, welches doch allhie nicht kreatürlicher, sondern nur auf Art der ersten Empfindlichkeit und Findlichkeit sensualischer Art soll verstanden werden.“⁵

So *findet* sich der Wille selbst, um sich selbst zu *empfinden*⁶ und das genau macht aus dem Willen ein Gemüt.⁷

3. 4. 1. 6. Wie Böhme den Menschen als Ebenbild Gottes sieht

H. R. Schmitz geht einen Schritt weiter und zeigt auf, wie das Denken Böhmes nun eine Schwelle überschreitet und sich gleichsam in ein Delirium steigert.⁸ Indem Böhme sich auf die Schöpfungsgeschichten im Buch Genesis beruft, gestaltet er den Vergleich zwischen Gott und seinem Ebenbild auf eine Weise aus, wie es die christliche Tradition niemals getan hat.⁹ Böhme erklärt, dass das, was im menschlichen *Gemüt* vor sich geht, nur das reflektiert, was im *ewigen Gemüt* geschieht, nach dessen Ebenbild der Mensch geschaffen sei. So ist mein *Gemüt* von derselben Art wie das *ewige Gemüt* und kann somit mit seinen Augen den ewigen Zeugungsprozess [= la *génération éternelle*] erkennen und in ihm seine eigene Geburt sowie die Geburt aller Dinge sehen. Schmitz zieht folgenden Schluss: "Von nun an ist es nicht mehr notwendig, dass uns eine Offenbarung lehre, dass der Mensch nach dem Bild Gottes geschaffen ist, Böhme zeigt es uns durch seine eigenen Beweise, die sicher sind."¹⁰ Diese Beweise stammen aus einer Vision, denn Böhme schreibt wie einer, der sieht. Es handelt sich hier aber nicht um eine spirituelle Vision, denn der Geist sieht und erkennt nichts. Es handelt sich, so Schmitz, um eine Vision aus der Imagination Böhmes, die den Geist in seinem Wesen ungeheuer aufrüttelt.¹¹ Das erklärt das sprunghafte Denken und das Fehlen einer Logik. Dasselbe Schema, in dem die *eine* gelebte Erfahrung Böhmes in den *Urgrund* projiziert wird, wiederholt sich, wie schon angemerkt, immer wieder.¹² Handelt es sich also doch um eine *Projektion*?

¹ GdW 2, 8.

² L'âme et l'Ungrund 216 mit der Fußnote 45.

³ L'âme et l'Ungrund, 217 mit der Fußnote 48 und dem Hinweis auf: DPr 11, 15; DPr 14, 61.

⁴ L'âme et l'Ungrund, 217 mit der Fußnote 49 und dem Hinweis auf: SR 14, 21.

⁵ L'âme et l'Ungrund, 217 mit der Fußnote 50 und dem Hinweis auf GdW 2, 10, wobei der Autor angibt, dass es quasi unmöglich ist, diesen Text auf Französisch zu übersetzen. Obiger Text ist der Böhmesche Originaltext. Vgl. MM 3, 13.

⁶ L'âme et l'Ungrund, 217.

⁷ Mit einem Ausdruck Heideggers nennt Schmitz das, was für Böhme das *Gemüt* ist, den *Wissenden Willen des Ursprungs*. S. L'âme et l'Ungrund, 218.

⁸ L'âme et l'Ungrund, 220.

⁹ L'âme et l'Ungrund, 218ff. mit dem seitenlangen Zitat aus: MW, II, 10, 4 – 6.

¹⁰ L'âme et l'Ungrund, 220 mit der Fußnote 57 und dem Hinweis auf: DPr 14, 5 – 6.

¹¹ L'âme et l'Ungrund, 221.

¹² L'âme et l'Ungrund, 221.

3. 4. 1. 7. Über den Gegenwurf

H. R. Schmitz bringt nun ein Konzept Böhmes in die Diskussion ein, das eine Antwort auf die eben gestellte Frage gibt. Es ist uns neu ist und heißt *Gegenwurf*. Einige ausgewählte Texte aus der *Theosopia* und dem *Mysterium Magnum*¹, auf die hier im Detail nicht eingegangen werden kann, enthalten dieses Konzept. Als Erstes aber weist Schmitz auf ein Problem hin, mit dem sich seit Böhme viele deutsche Denker befasst haben, wie nämlich der lateinische Ausdruck *obiectum* ins Deutsche übersetzt werden soll. Seit dem 18. Jahrhundert hat sich bezeichnenderweise nicht das Wort *Gegenwurf*, sondern das Wort *Gegenstand*² durchgesetzt, was darauf hindeutet, dass die extramentale Realität, welche sich unserer Erkenntnis anbietet, etwas ist, das unserem Geist Widerstand leistet und nicht etwas, worin er seine Freude und seine Erfüllung findet.

Um zu verstehen, was Böhme nun mit dem *Gegenwurf* meint, ist vor allem der Kontext zu beachten, in dem Böhme diesen Terminus spontan verwendet: der Kontext des *Gemüts*. In diesem Kontext bedeutet *Gegenwurf* das, was sowohl unserem Gemüt als auch dem ewigen Gemüt entspringt. Der *Gegenwurf* ist eine Emanation, in der das Gemüt sich selbst offenbart und tätig wird; er „ist gleichzeitig der Spiegel und das eigene Bild, welches das *Gemüt* sich selbst gegenüberstellt“³. Handelt es sich dabei um eine Projektion oder nicht? Unser Autor sieht im *Gegenwurf Böhmes* etwas, was der Geist vor sich hin projiziert, das sich dann umwendet und sich seinem eigenen Ursprung entgegen wirft. Er nennt dies eine Auto-Projektion [= une auto-pro-jection] des Geistes, welche dieser braucht, „um sich selbst zu spüren und um sich seine eigene Absolutheit zu beweisen“⁴. Mit dem *Gegenwurf* „erklärt der Geist den Krieg nicht den Dingen, sondern er führt ihn in sich selber ein“⁵. Es zeichnet sich damit eine Lösung dessen ab, was für Böhme *Magie* letztlich bedeutet. In der Zusammenfassung der Schrift *Mysterium Magnum* ist das Gemüt des Menschen ein *Gegenwurf*, eine Autoprojektion des ewigen Gemüts, sodass das eine nicht ohne das andere existiert, und „Gott Mensch und der Mensch Gott wird“⁶. Schmitz fasst zusammen:

„Die Idee des *Gegenwurfs* [...] stellt den Sachverhalt eines Denkens dar, für das die Unterscheidung zwischen der extramentalen Wirklichkeit und unserer inneren Welt in höchstem Maß verschwommen ist. Denn wie zwischen einer subjektiven und einer objektiven Welt unterscheiden, wenn alle zwei in einem Prozess beschäftigt sind, der nicht aufhört, die eine [Welt] in die andere umzuwandeln?“

Von daher ist es nicht verwunderlich, dass die Idee der Projektion im eigentlichen Sinn in einer derartig geformten Denkwelt keinen Platz finden kann. Es ist der *Gegenwurf*, der den ganzen Platz einnimmt, denn er ist weniger eine *Projektion* [des Geistes] außer sich [= hors de soi] als eine pure *Kundgabe von sich* [= une exposition pure de soi].⁷ [...] Da [für Böhme] der Mensch nur das kennt, was er in sich selbst findet, besteht die Rolle unserer Sinne weniger darin, uns in den Kontakt mit der Welt, die uns umgibt, zu versetzen, als darin, das, was sich in uns findet, nach außen hin kundzutun und aus-zu-stellen. Die Dinge zu erkennen ist so, als ob wir in ihnen einen *Gegenwurf* von uns selbst wieder-

¹ L'âme et l'Ungrund, 236ff. Annex III – VI.

² L'âme et l'Ungrund, 223 mit der Fußnote 68 und dem Hinweis auf: HEIDEGGER, Martin. Nietzsche, Pfullingen 1961. Band II, 461 – 462. Heidegger schreibt, dass für Luther *Gegenstand* den Stand der Juden bezeichnet, der dem Stand der Christen entgegengesetzt ist. Das Wort *Gegenstand* hat gegenüber dem Ausdruck *Gegenwurf* die Oberhand behalten.

³ L'âme et l'Ungrund, 222 mit der Fußnote 62 und dem Hinweis auf C1 19.

⁴ L'âme et l'Ungrund, 224.

⁵ L'âme et l'Ungrund, 224.

⁶ L'âme et l'Ungrund, 225 mit der Fußnote 71 und dem Hinweis auf Aussagen von W. ELERT, in: Die voluntaristische Mystik Jacob Böhmes, Berlin 1913, 11.

⁷ Diesen Terminus übernimmt H. R. Schmitz von G. W. F. HEGEL.

erkennen, sie auszusprechen ist für unser *Gemüt* so wie ein Akt der ‚natürlichen Erkenntnis seiner selbst‘.¹

3. 4. 1. 8. Über die Einheit der Gegensätze

Ein letzter Blick auf die Beschreibung, die Böhme von seiner Erfahrung macht, führt uns wieder in das Herz des *Ungrunds*, ins Gemüt. Es lässt sich darin eine Kreisbewegung erkennen, welche sich aus den Spiegelungen von Gemüt und Gegenwurf ergibt (es sei auch an das Bild von der Schule der magischen Spiegel erinnert). Dass sich das Denken dabei im Kreis dreht, ist für Böhme kein Problem, sondern eine große Entdeckung. Er lehrt ja auch, dass das Gemüt einem Rad gleicht.² Böhme verwendet neben dem Bild des Rades auch das Bild der Waage, genauer gesagt der Balkenwaage. Ersteres findet sich häufiger und schließt letztlich das Zweite mit ein. Das Bild der Waage drückt den internen Gegensatz des Gemüts aus, die finstere und die lichte Seite im menschlichen Gemüt, den Zorn und die Liebe Gottes im ewigen Gemüt. Wie ist dieses Bild der Waage aber vereinbar mit dem Bild des Rades, das nur ein einziges Zentrum haben kann? Für Böhme bietet sich eine einfache Lösung an: Wenn die Waagentassen sich um die Achse der Waage zu drehen beginnen, ergibt sich eine Rotation, also ein Rad. So erwächst aus der größten Opposition die Einheit, und nicht nur das, die Einheit ist die Frucht selbst des größten Gegensatzes, den es gibt: dem Gegensatz zwischen Sein und Nichts.³ "Es gibt keine Einheit ohne Gegensatz, keine Synthese ohne Antithese"⁴ schlussfolgert Schmitz. Das sieht wie ein Spiel aus, hat aber unvorstellbare Auswirkungen auf jegliches Sein, auf die Auffassung der sozialen Verhältnisse – auch Böhme verwendet das Bild von Herr und Knecht⁵ – bis hin zum Gottesbild. Böhme weist seinen Leser darauf hin, "dass in Jah [sic!] und Nein alle Dinge bestehen"⁶, irdische und göttliche. „Ich denke nicht, schreibt unser Autor, dass Böhme in dem, was man eine ‚Psychologisierung‘ der ganzen Wirklichkeit nennen kann, weiter hätte gehen können.“⁷

Zusammenfassend soll noch einmal darauf hingewiesen werden, was Böhme in seiner ersten Erleuchtung sah: zuerst den Ungrund, dann die Geburt und das immanente Werden der Gottheit und den Ursprung des Geschaffenen. Dem entspricht genau das, was in der menschlichen Seele vorgeht, da sie der Gegenwurf des Ungrunds ist oder, wie Böhme auch sagt, des Ungrunds Auge ist, in dem der Ungrund sich reflektiert und sich seiner selbst bewusst wird. Wenn Böhme das Erwachen seines eigenen Seins beschreibt, bedeutet das für ihn, an der Geburt der Gottheit teilzunehmen.⁸ Wenn Böhme des Weiteren die Geburt des menschlichen Geistes erklärt, dann meint er nicht etwa den Schöpferakt Gottes, der eine menschliche Seele ins Dasein ruft. Es geht ihm einzig und allein um die von ihm oft erfahrene spirituelle Freilassung aus einem Verlies der Angst und der Finsternis, in der sein Geist sich befand. Diese Freilassung erfolgt um den Preis der Erkenntnis seiner selbst, von welcher aus sich auch das Werden der Gottheit erschließt.⁹ Diese Selbsterkenntnis, die Böhme als eine Wiedergeburt emp-

¹ L'âme et l'Ungrund, 225 mit der Fußnote 76 und dem Hinweis in Bezug auf die natürliche Erkenntnis in: SR 1, 6. Die kursiven Wörter entsprechen dem französischen Original. Eigene Übersetzung.

² L'âme et l'Ungrund, 218 mit der Fußnote 52 und dem Hinweis auf: MW, II, 10, 4 – 6.

³ L'âme et l'Ungrund, 227. Es handelt sich um die *oppositio contradictionis*, die jedes Mittelding ausschließt. Bei den anderen drei Gegensätzen (*oppositio contraria*, *relativa* und *privativa*) ist die Gegensätzlichkeit durch die Einschaltung eines Mitteldings gemildert, s. in: THOMAS DE SUTTON (?). De quatuor oppositis, cap. 1.

⁴ L'âme et l'Ungrund, 227. S. a. Annex III, 236 aus: GöB 1, 19 – 20.

⁵ L'âme et l'Ungrund, 227 mit der Fußnote 86 und dem Hinweis auf: MW, II, 8, 9.

⁶ L'âme et l'Ungrund, 228. S. a. Annex VI, 241 aus: ThF 1 – 6.

⁷ L'âme et l'Ungrund, 228.

⁸ L'âme et l'Ungrund, 233 mit der Fußnote 121 und dem Hinweis auf: DPr 2, 2.

⁹ L'âme et l'Ungrund, 234 mit der Fußnote 122 und dem Hinweis auf: DPr 5, 2.

findet, bei der Christus als Hebamme den Menschen in seine erste Mutter zurückzieht, ist eine andere als jene, von der ein Sokrates¹ sprach.

3. 4. 2. Das Ziel ist es, ein Engel zu werden

In den Berichten über seine Erleuchtungserlebnisse schreibt Böhme, dass er die Höhen und Tiefen, die Freuden und Ängste, die er durchsteht, nicht auszudrücken vermag. Von *harten Stürmen* und von *den Porten [sic!] der Hölle*, von der *innersten Geburt der Gottheit* und der *Auferstehung von den Toten mitten im Leben* schreibt er.² Man könnte, so unser Autor, Böhmes immense Angst als Ausgangspunkt nehmen, um die Natur seiner Erfahrung zu beschreiben.³ Das birgt aber die Gefahr in sich, sich in der imaginativen Welt Böhmes und in seiner von den inneren Eigenerfahrungen geprägten Psychologie zu verlieren und daraus, wie Böhme, den Schluss zu ziehen, dass das Sein als solches aus psychologischen Elementen konstituiert ist. Aus diesem Grund geht unser Autor nicht von Böhmes Angstzustand aus, sondern vom *Ziel*, das Böhme anstrebt.

Dieses Ziel besteht darin, aus sich selbst und aus allen, die seinen Anleitungen folgen, einen *neuen Menschen* und *eine neue Menschheit* zu machen, bestehend aus reinen Geistern, Engeln gleich, befreit von der Körperlichkeit und der dem Menschen eigenen Rationalität. Dass dies trotz seines Vertrauens in die Magie des menschlichen Geistes eine metaphysische Unmöglichkeit ist, war ihm auch bewusst, aber er gibt deswegen sein Ziel nicht auf: Wenn er schon nicht das menschliche *Wesen* ändern kann, so kann er sich doch zu einem *Tun* zwingen, das sich gewissermaßen von seiner Körperlichkeit abspaltet. Das hatte er auch am Anfang seines spirituellen Weges versucht, weiß unser Autor.⁴ In anderen Texten⁵ schreibt Böhme, ein Engel zu werden, sei nichts anderes als in den Zustand Adams vor dem Sündenfall zurückzukehren. Warum er die Ansicht vertritt, Adam und Eva seien als Engel erschaffen worden, ist nicht nachvollziehbar und widerspricht zudem dem Schöpfungsbericht in Gen 2, 21f. Ist es der Glanz der menschlichen Seele, der Böhme derart blendet? Mehrere Textpassagen bekunden, dass er das Leibliche auf eine Weise verachtet, dass sich die Feder sträubt, ihn zu zitieren. Wie bei Luther ist auch bei ihm alles doppelt⁶, so z. B. ist für ihn der Mensch Engel und Tier zugleich mit zwei Arten von Seele, einer äußeren, sterblichen und bestialischen und einer inneren, spirituellen und göttlichen.⁷ Mit dem Fall Adams ist unser Leib in den Leib eines Tieres gewandelt worden. Von dieser Natur muss der neue Mensch befreit werden. „Böhme will das Reich einer Menschheit errichten, welche im Vergleich zur unsrigen eine Menschheit von Über-Menschen ist, und das, was den Böhmeschen Über-Menschen charakterisiert, ist die totale Autonomie.“⁸ Der Unterschied zum christlichen Verständnis des neuen Menschseins liegt darin, dass der Christ in der Kontemplation – durch die intentionale Union der Erkenntnis und Liebe mit Gott – vergöttlicht ist, während „der *Teutonicus* danach bemüht ist, den

¹ S. Seite 196.

² Au 19, 11f.

³ La visée de l'expérience boehmienne : faire de l'homme un ange, 252 (Abk. : La visée).

⁴ „Ich nahm mir auch für, mich in meiner angeborenen Gestalt als todt zu halten ...“, in: Ti, I, Vorwort, 22, zitiert in: La visée, 254, Fußnote 5. In dieser ausführlichen Fußnote nennt Schmitz Beispiele von anderen, die solche Szenen selbst erlebt oder beschrieben haben wie etwa der Romantiker Karl Philipp Moritz im allegorischen Roman *Andreas Hartknopf*, erschienen 1786 (fotomechanische Neuauflage Stuttgart 1968) oder der junge Yogi Râmana Maharshi, zitiert in: LACOMBE, Olivier. *Études Carmélitaines*. Vol. II, oct. 1937: Sur le Yoga indien, 174 – 175.

⁵ La visée, 255f.

⁶ La visée, 263 mit der Fußnote 54 und dem Hinweis auf: MM 68, 12.

⁷ La visée mit den Fußnoten 55 und 56 und den Hinweisen auf: Ti, I, 571 und MM 52, 13; 60, 15; 67, 5 und 70, 8 – 9.

⁸ La visée, 263.

Menschen durch eine Praxis, die jegliche Beziehung des menschlichen Geistes zum extramentalen Sein auszuschalten trachtet, unendlich zu machen [= infinitiser]¹.

Im Übrigen stützt sich Böhme auf zwei Grundintuitionen oder Axiome, um dieses Ziel zu erreichen: Das eine Axiom ist uns vom Bild der Schule der magischen Spiegel her vertraut und lautet: *Alles ist im Menschen, es gibt's nichts, was nicht in ihm ist*² – das gilt auch für die Form des Engels. Auf das andere Axiom – *man findet das Alles nur im Nichts*³ – wird nun näher eingegangen.

3. 4. 3. Über die Erfahrung des eigenen Seins oder die große Petarde

Jakob Böhme war davon überzeugt, dass der Mensch seine Autonomie, seine Vollkommenheit und ein Gefühl der quasi göttlichen Unendlichkeit nur erreicht, wenn er darangeht, „in gelebter Weise, die Bestimmung zu leugnen, die sein Sein mit seiner Natur erhält“.⁴ Er beschreitet einen Weg der Negativität, indem er *Nein* zur *Conditio humana* sagt. Daraus ergibt sich ein Ringen mit dem, was zum ureigenen Wesen der menschlichen Natur gehört. Unser Sein muß zerbersten, denn der Weg in die Engelswelt geht durch eine Form von Tod hindurch. „Böhme weiß sehr wohl darum“, so Schmitz, „deshalb geht auch sein ganzes Bemühen dahin, die spirituelle Seele zu zwingen, sich von ihrem Leib zu trennen.“⁵ Das tut sie aus eigenem Willen und in dem Sinn, dass sie ihre spirituelle Tätigkeit vom Leib und von den Sinnen trennt, sich ganz in sich zurückzieht und quasi *bey lebendem Leibe*⁶ stirbt.⁷

Was aber ist das für ein Tod, der *das größte Mysterium*⁸ mit einschließt? Zu welchem neuen Leben werden wir durch diesen Tod geboren? Worin besteht die Natur dieser spirituellen Erfahrung Böhmes? Böhme und viele seiner Leser dachten, dass diese Art von Tod zu einem neuen Leben in Gott führt, das durch die übernatürliche Gnade geschenkt würde. H. R. Schmitz sieht das anders:

„Der Böhmesche Tod führt uns nicht zur Erfahrung der Liebeseinheit mit dem transzendenten Gott. Er nimmt uns für ein mystisches Leben eines ganz anderen Typs in Anspruch. Er führt die Seele durch eine immer radikaler werdende Entblößung dahin, die Erfahrung ihres *eigenen Seins* in seinem ersten Hervorquellen [= jaillissement] zu machen.“⁹

Damit liefert uns der Autor den Schlüssel, der uns in die Erfahrung Böhmes eintreten lässt. Schmitz zeigt viel Verständnis dafür, dass Böhme in diesem Erleben des eigenen Seins den metaphysischen Grund des menschlichen Selbst mit den unausschöpfbaren Tiefen göttlichen Lebens verwechselt. Härter beurteilt er Böhmes damalige Leser, die ihm ins Netz seiner bilderreichen Sprache gegangen seien.¹⁰

¹ La visée, 267.

² La visée, 267 mit der Fußnote 78 und dem Hinweis auf: DfL 6, 49.

³ La visée, 267f. mit den Fußnoten 79 und 80 und den Hinweisen auf: SFR 6, 2; SFR 5, 17.

⁴ SCHMITZ, H. R. L'expérience mystique de Jacob Boehme et son projet philosophique, in : CENTRE DE RECHERCHE DE PICARDIE (Hg.). Jacob Boehme ou l'obscur lumière de la connaissance mystique. Paris 1979, 15.

⁵ La visée, 258.

⁶ La visée, 258, Fußnote 29 und Hinweis auf: MW, II, 5, 15 und 9, 3.

⁷ Vgl. die These 24 der Heidelberger Disputation. S. Seite 146.

⁸ La visée, 259, Fußnote 36 und Hinweis auf: Ti, II, 257.

⁹ La visée, 260.

¹⁰ La visée, 260.

Dessen ungeachtet mangelt es dieser Form von Mystik, welche, *sicut dictum est*, Jacques Maritain als Mystik *der Selbstschau* bezeichnete, nicht an Größe: „Von sich aus ist sie eine schöne und eine überaus noble Sache.“¹ Auf ihre Weise bezeugt sie die spirituelle Würde unserer Natur, denn wenn die Seele durch eine strenge Askese jegliche Tätigkeit und die Vielheit der Konzepte von sich fernhält, dann ist ihr Ziel nicht das Nichts, sondern etwas Positives, das auf einem Weg, auf welchem sich der Intellekt mit der Leere und der Entsagung aller spirituellen Tätigkeiten konnaturalisiert, erreicht werden kann.

Um eine Antwort auf die Frage geben zu können, was dieses Positive ist, das die Seele in dieser Erfahrung erkennt, ist vorab ein metaphysischer Befund zu beachten, nach dem sich in jedem geschaffenen Wesen Essenz und Existenz nicht nur gedanklich, sondern auch real voneinander unterscheiden: Die *essentia* ist das, was in sich selbst das Sein hat und in einer Sache als Erstes erkannt wird² und die *existentia* ist das, was der *essentia* einer Sache das reale Sein verleiht. Das *esse* im Sinn von *existentia* ist somit die Aktualität aller Akte und die Vollkommenheit aller Vollkommenheiten³. Im Akt der Mystik der Selbstschau erkennt die Seele nicht ihr Wesen, sondern den Erstakt des eigenen Seins, anders gesagt, „dieses metaphysische Wunder, dieses *absolu*, diese Vollkommenheit eines jeden Aktes [...], welche das Existieren ist, das eigene substanzielle *Existieren*“.⁴ In sich unbegrenzt, wird die *existentia*, wie schon gesagt, in der geschaffenen Welt durch eine *essentia* bestimmt und gestaltet.

Anders als im rationalen, metaphysischen Befund verhält es sich in der konnaturalen Erkenntnis. Da sich dieser Erkenntnisvorgang im gegebenen Fall in der Leere der mystischen Selbstschau und losgelöst von Konzepten und von jeglicher essenzieller Qualifizierung vollzieht, erscheint das *Existieren* dem, der diese Erfahrung macht, entblößt jeder Begrenzung und jeglicher Determination.⁵ Es nimmt einen nicht wunder, wenn Böhme im Feuer dieses Erlebens keinen Unterschied mehr sieht zwischen Gott, einem Engel und der Seele. Heidegger, so Schmitz, steht am Ende seines *Feldwegs* vor einer ähnlichen Frage, die er jedoch unbeantwortet lässt: „Der Zuspruch des Feldweges ist jetzt ganz deutlich. Spricht die Seele? Spricht die Welt? Spricht Gott?“⁶ Diese Erfahrung ist ein erhebendes Erleben der Freiheit, das eine große Freude schafft. Der Preis, diese Freiheit zu erlangen, ist hoch: So fordert Böhme auf, das solide Schloss der Natur zu sprengen, indem man an ihr *die grosse Petarde*⁷ anlegt.

3. 5. Eine neue Menschwerdung

Dieses letzte Kapitel zum Werk Böhmes handelt von seinem Hauptanliegen: Der Welt den neuen Menschen zu offenbaren, die gegenwärtige Menschheit in eine neue Menschheit umzuwandeln und sie durch praktische Anweisungen auf den Weg einer neuen *Menschwerdung* zu führen.⁸ Böhmes Lehre gründet in keiner Weise auf der Bibel, auch wenn er immer wieder Anleihen aus ihr nimmt. Er interpretiert sie im Licht seiner Erfahrung und kündigt etwas an,

¹ L'expérience mystique de Jacob Boehme, 17.

² S. in: THOMAS VON AQUIN. De Ente et Essentia, im ersten Viertel des cap. 1: „Essentia dicitur secundum quod per eam et in ea ens habet esse.“ Daraus folgt, dass es in allen geschaffenen Wesen eine reale Unterscheidung zwischen dem *Wesen* und der *Existenz* (zwischen der *essentia* und dem *esse* im Sinn von *existentia*) gibt. Nur Gott *hat* nicht sein Wesen, er *ist* es.

³ THOMAS VON AQUIN: De potentia, q. 7 a. 2 ad 9: Hoc quod dico esse est actualitas omnium actuum, et propter hoc est perfectio omnium perfectionum.

⁴ L'expérience mystique de Jacob Boehme, 17f. mit dem Hinweis auf: ŒC VII. L'expérience mystique naturelle et le vide, 179.

⁵ Vgl. La visée, 269f.

⁶ La visée, 269 und 249 mit der Fußnote 12 und dem Hinweis auf HEIDEGGERS *Feldweg*.

⁷ La visée, 268 mit Fußnote 82 und dem Hinweis auf: ThB 56, 12.

⁸ SCHMITZ, H. R. Jacob Boehme et l'avènement d'un homme nouveau I ("L'avènement I"), in : RThom 1 (1978) 5.

das bisher verborgen war: die Geburt der Welt, die Geburt dessen, was er *Gott* nennt und vor allem die Geburt einer neuen Menschheit.¹ Zudem scheint ihm der praktische Weg, den er lehrt, zielführender zu sein als jener der Theologen, die seiner Ansicht nach nur Geschichten erzählen.² Von der neuen Geburt spricht er nicht erst in seiner dritten Erleuchtung, mit anderen Begriffen war von ihr schon in den zwei ersten Erleuchtungen die Rede.³ Auch stehen diese Berichte über seine Erleuchtungen in seinem Werk nicht isoliert da, an vielen Textstellen wird auf sie verwiesen. Das deutet darauf hin, dass für Böhme dieses sein Erlebnis der Neugeburt an zentraler Stelle steht. Und weiter: Diese Neugeburt des Menschen ist außerdem ein Paradigma für das theogonische⁴ und kosmogonische Werden des *Ungrunds*.⁵ Daraus lässt sich die Schlussfolgerung ziehen, dass "die Böhmesche Idee der Wiedergeburt nicht nur sein ganzes Werk zusammenfasst, sondern auch der einzige Schlüssel zu seinem Verständnis ist. Der Beweis dafür liegt darin, dass alle Schlüsselbegriffe des Böhmeschen Denkens, die oft dunkel und schwierig sind, dann benützt werden, wenn er von seiner Eigenerfahrung spricht."⁶

Wir folgen nun H. R. Schmitz, wenn er die typischen Merkmale der Erfahrung Böhmes untersucht, beginnend bei denen, die am Auffälligsten sind, um dann die eher befremdlichen Aspekte zu erwägen. Unser Autor ist sich der Schwierigkeiten bewusst, die vor allem darin liegen, dass Böhme in die Beschreibung seiner Erfahrung immer wieder seine Vision der Welt hineinmixt, und dass er seine Sicht der Welt nicht mitteilt, ohne auf seine Erleuchtungen Bezug zu nehmen. Schmitz will zuerst zeigen, dass es um eine bestimmte Erfahrung geht, und sodann auf die Art und Weise eingehen, wie Böhme diese Erfahrung in ein Weltbild einordnet. Diese Methode sieht er als die Beste an, um die doppelte Dialektik des Böhmeschen Denkens zu respektieren, die bereits als eine Bewegung des Herausschälens vom *Urgrund* an und als Bewegung des Sich-Hineinwindens ins Ursprungszentrum beschrieben wurde. "Man kann sagen“, so Schmitz, „dass die verschiedenen Schriften des *Teutonicus* ein umfangreiches und einzigartiges mythisches Epos bilden: Die Odyssee des Böhmeschen Geistes auf der Suche nach der Heimat, d. h. auf der Suche seiner Quellen und seines Ursprungs."⁷

Die Erfahrung Böhmes – Schmitz betont es mehrmals – gehört der metaphysischen Ordnung an und sieht weiter und tiefer als ein psychisches Erleben es vermag, denn ihr Ziel ist es – aus der Sicht der Seinsphilosophie – die eigene Selbheit im Erstakt des Existierens zu erfahren. Einem zweiten Missverständnis gilt es vorzubeugen: Diese Erfahrung ist zwar eine sehr hohe spirituelle Erfahrung, sie unterscheidet sich indes wesentlich von der mystischen Erfahrung der Tiefen Gottes.

Wir folgen der Untersuchung unseres Autors, die sich in die *vier folgenden* Abschnitte gliedert: Die Angst und die Geburt des neuen Menschen (3. 5. 1.) – Böhme im Widerspruch zur thomanischen Theologie der Schöpfung (3. 5. 2.) – Von der Angst zur Freude (3. 5. 3.) – Die Böhmesche Ontologie oder von der Alchimie zur Dialektik (3. 5. 4.).

3. 5. 1. Die Angst und die Geburt des neuen Menschen

In der *Beschreibung der drey Principien Göttlichen Wesens* beschreibt Böhme seine Erfahrung wie folgt: Ein Licht habe seine Seele erhellt und sie mit Freude erfüllt, unmittelbar nach-

¹ L'avènement I, 5 mit der Fußnote 2 mit Hinweisen auf: Au 13, 2-3; 19, 82; 22, 69. MW, I, 2, 11.

² L'avènement I, 5ff. mit der Fußnote 4 und dem Hinweis auf: DPR 5, 5. S. a. die Seite 159 mit der Fußnote 7.

³ L'avènement I, 7.

⁴ Abgeleitet von *Theogonie*: Mythische Lehre von der Entstehung der Götter.

⁵ L'avènement I, 8. S. a. L'âme et L'Ungrund, 233 – 234.

⁶ L'avènement I, 8f.

⁷ L'avènement I, 10 mit der Fußnote 20 und dem Hinweis auf: MW, I, 14, 1.

dem er in einem Zustand der Melancholie, der Traurigkeit und der Angst gewesen sei, die beim Herannahen der neuen Geburt nur noch stärker wurde, so als ob die Angst selbst die Stunde der Erlösung herbeiführe.¹ H. R. Schmitz greift die Rolle der Angst im Werk und Leben Böhmes auf: Sie hat Ähnlichkeiten mit der Angst Luthers, mehr noch aber mit dem *unglücklichen Bewusstseins* eines Hegel und vor allem mit der *Angst* Heideggers. Diese Angst sei, so Schmitz im Jahr 1978, ist den Kommentatoren Böhmes bis dahin fast gänzlich entgangen.² In Teil II der *Menschwerdung Jesu Christi* schreibt Böhme sogar, der Endzweck all seines Schreibens und all seiner Lehre sei die Befreiung von der *Angst-Qual*.³ Das sei kein Grund, so Schmitz, in der Angst Böhmes nur einen depressiven Zustand der Seele zu sehen; auch Heidegger widerspreche denjenigen, die in der *existenzialen* Angst nur eine affektive Tonalität – noch dazu eine deprimierende – sehen.⁴ Sowohl die Angst als auch die aufkommende Freude haben auf den Theosophen, der durch die neue Geburt gegangen ist, körperliche Auswirkungen, einem *Zittern* ähnlich.⁵ Der folgende Abschnitt gliedert sich in *zwei* Überlegungen: *Eine* Überlegung betrifft die Angst und das *Gesetz der Rückkehr* (3. 5. 1. 1.) und die *andere* handelt über den *Status der Seele vor der Schöpfung* (3. 5. 1. 2.).

3. 5. 1. 1. Die Angst und das Gesetz der Rückkehr

Das Problem der *Angst* hatte H. R. Schmitz schon beschäftigt, als er sich mit Heidegger befasste. Bei Heidegger fiel es ihm relativ leicht, sich von der Natur der Angst eine genaue Idee zu bilden, denn "der Denker aus Messkirch hat sie optimal charakterisiert, indem er anmerkt, sie trete in dem Moment zutage, indem das Nichts sich offenbart".⁶

Bei Böhme liegen die Dinge anders. Um zu verstehen, was er unter *Angst* meint, ist es geraten, immer auf die Gegebenheiten seiner Erfahrung zurückzugreifen. Schmitz zitiert lang und breit aus: *Hohe und tiefe Gründung von dem dreifachen Leben des Menschen*. Da wird die Seele mit einem von allen Seiten bedrängten Krieger, mit einem im Meer Ertrinkenden und mit einem in einer tiefen Grube Gefangenen verglichen, der nur Hilfe von oben erwartet. Da ist auch noch der Dämon, der die Seele in die *Angst-Qual* versetzt und ihr noch mehr zusetzt, wenn sie sich wehrt. Aus Verzweiflung kann sie sich selbst in den Abgrund stürzen oder sich über sich selbst erheben in die Liebe und in das Erbarmen Gottes hinein. Um in das Erbarmen Gottes, in die erste Urmutter einzutreten, hat sie alles hinter sich zu lassen, den Willen die Sinne, das *Gemüth*. Vor der Erschaffung der Welt war sie in der Urmutter nur ein Samen gewesen, jetzt findet sie ihre Ruhe in ihrem Schoß.⁷

Dazu merkt H. R. Schmitz an, dass Böhme sich nicht damit begnügt, nur zu beschreiben, welche Last diese Angst für ihn ist, er sucht auch nach einer Erklärung derselben. Unser Autor bringt die Gedanken Böhmes folgendermaßen auf den Punkt: "Wenn die ganze Menschheit unter dem Joch der Angst lebt, dann liegt das nur daran, dass sie Menschheit ist."⁸ Alles, was den Menschen irgendwie begrenzt und determiniert, wird laut Böhme dem Menschen zum Feind, sogar sein eigener Körper. Deswegen kann der Mensch der Angst nur entkommen, wenn er sich vom Körper trennt und in die Urmutter zurückkehrt, wo er, als er *noch nicht zu*

¹ L'avènement I, 7 mit der Fußnote 11 und dem Hinweis auf: DPr 10, 1.

² L'avènement I, 11f. mit der Fußnote 26 und dem Hinweis auf Arbeiten von W. ELERT (Die voluntaristische Mystik Jacob Boehmes. Berlin 1913, 100 - 101) und von H. GRUNSKY (Jacob Boehme, Stuttgart 1956, 17 - 2; 125 - 158). Letztere Arbeit enthält einen Beitrag über die Melancholie Böhmes, der nach Meinung unseres Autors ein hohes Niveau hat, aber noch ungenügend ist.

³ L'avènement I, 12 und dem Hinweis auf: MW, II, 10, 7.

⁴ L'avènement I, 12.

⁵ L'avènement I, 13 und die Fußnote 35 mit dem Hinweis auf: DPr 13, 10 und DfL 16, 11.

⁶ L'avènement I, 13f.

⁷ L'avènement I, 14 und die Fußnote 38 mit dem Hinweis auf: DfL 16, 3 - 5.

⁸ L'avènement I, 14.

einem Geist geschaffen ward, eine unsagbare Ruhe genoss.¹ Was die Ruhe der Seele sei, fragt ihn der Doktor B. Walther. Die Ruhe der Seelen ist *ohne Wesen in der Stille*², antwortet ihm Böhme.

Die Tatsache, dass der Mensch, im metaphysischen Sinn, selbstständig als ein Etwas existiert, ist für Böhme nicht nur Quelle der Angst, sondern in sich ein Übel. Von diesem Übel, das er *Selbheit* nennt, will Böhme den Menschen befreien.³ Der einzige Weg, dies zu erreichen, ist ein Weg zurück, ein Weg, den er auch selbst gegangen ist. Böhme macht aus dem *Gesetz der Rückkehr* eines der Grundgesetze jeglicher Existenz: Das Ende muß zum Anfang zurückfinden.⁴ Wenn der Anfang das Ende erreicht, wenn das Letzte ins Erste eintritt, dann ist alles erfüllt und *gantz*.⁵ Die Zukunft der Menschheit liegt also hinter ihr, der Menschheit Zukunft ist der Garten ihrer Kindheit⁶; ihre Zukunft ist nicht etwa ein neuer Himmel oder eine neue Erde. Somit wird deutlich, dass die Böhmesche Angst mit Heimatlosigkeit und Exil zusammenhängt. Wenn der Mensch fortfährt, in der Fremde zu weilen, dann wird seine Unruhe in dem Maß größer als er seine Heimat vergisst. Wenn er aber in die Heimat zurückkehrt, so wird zwar seine Unruhe nicht kleiner, sondern noch größer je mehr sein Heimweh zunimmt, aber sie verwandelt sich, sodass die Angst selbst zum Weg der Befreiung wird.⁷

Wieder verweist unser Autor auf eine Parallele zwischen Böhme und Heidegger: Beide messen der Angst große Bedeutung zu, ja sie warnen sogar davor, die Angst zu fürchten, aus der alles geboren wird.⁸

Wie aber hängt diese Angst, die den Menschen in seine Urheimat zurückführt, mit dem Prozess der Geburt zusammen, den man sich üblicherweise als ein Hervorgehen vorstellt und nicht als eine Rückkehr? Dazu sagt Böhme, die Geburt des neuen Menschen ist eine Wiedergeburt oder eine zweite Geburt, die jedoch in einem umgekehrten Sinn verläuft. Diese zweite Geburt ist für Böhme keineswegs eine Geburt aus einem neuen erzeugenden Prinzip, sie ist für Böhme vielmehr eine Rückkehr. Ein zweites Mal geboren zu werden bedeutet für ihn *wieder in den Mutterschoß zurückzukehren*.⁹ Es ist eine Gegen-Geburt, welche die erste Geburt aufheben soll, da die Bedingungen für eine eigene Existenz zu sehr verderbt sind. Für Böhme gibt es keine bessere Existenz als jene, die er im Gedanken Gottes hatte, bevor er geboren wurde. "Von daher [kommt], so Schmitz, das Paradoxon des Böhmeschen Denkens: Der Mensch ist wieder-geboren, wenn er nicht-geboren ist."¹⁰

Den Gedanken, dass die Seele in einen Zustand vor ihrer Erschaffung zurückkehrt, so Schmitz, hatten vor Böhme schon ein Meister Eckhart, ein Tauler und ein Suso.¹¹ Möglicherweise habe Böhme ihre Schriften gekannt. Mit diesem Thema stellen sich einige Fragen theologischer Art, auf die – unserem Autor folgend – nun eine Antwort gesucht wird.

3. 5. 1. 2. *Der Status der Seele vor der Schöpfung*

Die christliche Weisheit hält auf die Frage nach *dem Status der Seele vor der Schöpfung* völlig andere Antworten bereit als Jakob Böhme. Die Böhmesche Idee von Gott ist weit entfernt von dem, was etwa die *Seinsphilosophie* von Gott aussagt und von dem, was die Quintessenz

¹ L'avènement I, 15 und die Fußnote 39 mit dem Hinweis auf: DfL 16, 2.

² L'avènement I, 15 und die Fußnote 40 mit dem Hinweis auf: SFR 29, 1.

³ L'avènement I, 15 und die Fußnote 41 mit dem Hinweis auf: SR 13, 9.

⁴ L'avènement I, 15 und die Fußnote 42 mit dem Hinweis auf: SFR 1, 74.

⁵ L'avènement I, 15 und die Fußnote 43 mit dem Hinweis auf: MW, I, 4.

⁶ L'avènement I, 15 und die Fußnote 44 mit dem Hinweis auf: MM 74, 59 – 61.

⁷ L'avènement I, 16 mit den Fußnoten 50 und 51 (Vgl. CT, I, Büchleyn 2, c. 2, 6; DfL 5, 29).

⁸ L'avènement I, 16 mit den Fußnoten 52 und 53 (Vgl. SFR 1, 38 und MW II, 6, 12).

⁹ L'avènement I, 17 mit der Fußnote 54 und dem Hinweis auf: MM 52, 39. S. a. Seite 177, 181.

¹⁰ L'avènement I, 17.

¹¹ L'avènement I, 17.

des christlichen Glaubens ist. Für die philosophische Vernunft¹, ebenso wie für den Glauben, ist Gott der Schöpfer Himmels und der Erde: *Der, der ist*. H. R. Schmitz erläutert dies wie folgt:

"[Gott] ist die absolute Fülle des Seins: das Sein, in sich selbst bestehend. Sein Wesen ist sein Akt des Seins, und sein Akt des Seins ist identisch mit seinem Erkennen und Wollen: *sicut suum intelligere est suum esse, ita suum velle*². Gott ist in keiner Hinsicht ein Kompositum: er ist unendlich einfach. Und diese Einfachheit ist göttlich, das heißt, sie ist von einer Einfachheit der All-Vollendetheit [= omniperfection]. Nichts fehlt Gott, denn, indem er sein eigenes Existieren ist, besitzt er das Sein mit all seinem Reichtum [= selon toute la richesse de celui-ci].³ Daraus folgt, dass es keinerlei geschaffene Vollkommenheit gibt, kein Sein, welches Gott nicht in sich enthält und dessen Erstsursache er nicht ist."⁴

Dass alle Dinge in Gottes Gedanken, aber auch in sich selbst existieren, wobei Gott sie in der Existenz erhält, wurde bereits angemerkt.⁵

3. 5. 2. Böhme im Widerspruch zur thomanischen Theologie der Schöpfung

Aus dem, was wir bisher vom Denken des Teutonicus wissen, ergeben sich weitere Fragen: H. R. Schmitz formuliert sie wie folgt: Wie die Dinge in Gott präexistieren (3. 5. 2. 1.), ob das geschaffene Sein einen Eigenwert hat (3. 5. 2. 2.) und ob die Schöpfung, insbesondere der Mensch, ein Endziel hat (3. 5. 2. 3.).

3. 5. 2. 1. Existieren die Dinge vor ihrer Erschaffung in Gott?

Die Dinge können, so Schmitz, auf zweifache Weise in Gott präexistieren: *Einmal*, weil ihr Sein und Leben von der göttlichen Kraft (= virtus) abhängt: Sie gehen auf Gott als auf ihre transzendente⁶ Erstsursache zurück und werden von Ihm in ihrem Sein, das sie in sich selbst haben, erhalten.⁷ Die *zweite* Möglichkeit, dass die Dinge in Gott gegenwärtig sind, besteht darin, dass sie in Gottes Gedanken existieren noch, bevor sie von ihm ins Sein gerufen werden. Sie existieren in Gott nicht in ihrem eigenen Sein, sondern als von Gott erkannt, in seiner Erkenntnis, und das in einer eminenten Weise.⁸ Denn jegliche Wirkung existiert in ihrer Ursache als Idee nach der Art und Weise dieser Ursache. Die Art und Weise von Gottes Erkenntnis ist derart, dass sie identisch ist mit seinem Sein. Gottes Sein befindet sich immer *in actu*, ist also immer *tätig* und niemals *in potentia*, also nie in einer Situation des *Nur-Sein-Könnens*.

¹ Es ist der philosophischen Vernunft möglich, Gott als Schöpfer zu erkennen. Vgl. in: Sum. theol. I q. 44 a. 1 co: "Et Aristoteles dicit, in II Metaphys., quod id quod est maxime ens et maxime verum, est causa omnis entis et omnis veri, sicut id quod maxime calidum est, est causa omnis caliditatis."

² Sum. theol. I. q. 19 a. 1 co.

³ Der Unterschied zwischen Essenz und Existenz ist in Gott nicht real, denn Gott ist das Existieren selbst: „Deus est ipsum esse per se subsistens.“ Vgl. I q. 4, a. 2 co.

⁴ L'avènement I, 18.

⁵ S. auf Seite 164.

⁶ *Transzendente* Erstsursache bedeutet: Gott ist nicht die erste Ursache oder der erste Motor einer Reihe, in der andere Ursachen folgen. Als Schöpfer, der die Welt aus nichts, d. h. aus keiner wie immer gearteten präexistenten Materie erschuf, gehört er einer der menschlichen Fassungskraft unerreichen Sphäre an. S. a. Seite 190.

⁷ L'avènement I, 18 mit der Fußnote 57 und dem Hinweis auf: Sum. theol. I q. 18 a. 4 ad 1.

⁸ L'avènement I, 18. Vgl. Sum. theol. I. q. 4 a. 2 co: Cum ergo Deus sit prima causa effectiva rerum, oportet omnium rerum perfectiones praexistere in Deo secundum eminentiorem modum. Et hanc rationem tangit Dionysius, cap. V de Div. Nom., dicens de Deo quod *non hoc quidem est, hoc autem non est, sed omnia est, ut omnium causa*.

So ist auch sein Erkennen unermüdlich am Werk, wonach in Gott alle Dinge immer *in actu* erkannt sind. „Sein Wesen oder *essentia* enthält in sich die repräsentativen Formen oder Spezies aller Wesen.“¹ Unser Autor betont, dass diese Erkenntnis nicht eine allgemeine ist, sondern jedes einzelne Wesen erfasst, da die Existenz eines jeden Dinges von der Kausalität Gottes und deshalb auch von der göttlichen Wissenschaft abhängt. Und auf eine weitere theologische Feinheit weist unser Autor hin: Wenn in Gott alle, wirklich alle Wesen in ihrer Singularität erkannt und präsent sind, wenn also eine Vielheit von Ideen in Gott vorhanden ist, so widerspricht das nicht der göttlichen Einfachheit. Denn die göttliche Vernunft wird durch diese Vielfalt der Ideen keineswegs *determiniert*. Gott kennt sein Wesen auf vollkommene Weise und kennt es nicht nur in sich selbst, sondern demgemäß, was von seinem Wesen in den Geschöpfen nach mancherlei Art der Ähnlichkeit partizipiert wird.² Damit weiß Gott auch um das kleinste Teilchen der Materie, das vom Menschen noch gar nicht entdeckt ist und um alles, was für den Menschen noch in der Zukunft liegt.

Wenn die Dinge also in Gott existieren, weil Gott sie kennt, mit welchem Leben existieren sie in Ihm? Die Antwort unseres Autors greift eine Argumentation des Thomas von Aquin auf: "Gott ist das Leben selbst, denn für ihn ist *Leben* identisch mit seinem *Erkennen*. Sein Intellekt und das, was Gott erkennt, sowie der Akt der Erkenntnis selbst ist in Gott ein und dieselbe Wirklichkeit. Daraus folgt, dass alles, was Gott gemacht hat, in Ihm, als etwas in actu Erkanntes ist und dass alles, was in ihm selbst ist, das eigene göttliche Leben ist."³

Über diese Aussagen kann sich unser *Teutonicus* nur freuen und sich bestätigt fühlen, wenn er zu wiederholten Malen davon spricht, er habe schon existiert, bevor er geboren worden ist. So schwierig das Problem auch ist, schreibt Schmitz, „es berührt das, was die ureigene Noblesse der Böhmeschen Erfahrung ausmacht: das intuitive Erfassen der natürlichen Spiritualität des Verstandes und damit der menschlichen Seele“⁴. Böhme hat erfahren, dass der menschliche Geist Raum und Zeit transzendiert; er sehnt sich danach, ein reiner Geist wie ein Engel zu sein oder gar danach, so beschaffen zu sein wie der Geist Gottes selbst.⁵ Es besteht für ihn also die Gefahr, *sicut dictum est*, dass er in jedem Augenblick sein eigenes Selbst mit dem göttlichen Selbst verwechselt, denn im Verlauf des Sich-Versenkens in den eigenen Ungrund wird jegliches Konzept ausradiert, sodass sich die anfängliche Intuition der natürlichen Geistigkeit im Dunkel des Nicht-Wissens verliert oder *entgeistet* wird, wie Meister Eckhart sich einmal ausdrückt.⁶ Dieser neue Mensch, der im Werk Böhmes aufleuchtet, ist nicht ohne eine gewisse Ähnlichkeit, so Schmitz, mit dem Menschen, den Meister Eckhart als *ein edel mensche* bezeichnet. Auch Meister Eckhart sieht im Wort Mensch eine doppelte Bedeutung: Es ist ein Name, der von der Erde kommt, es ist aber auch ein Name, der Zeit und Raum transzendiert.⁷

¹ L'avènement I, 18.

² L'avènement I, 18f. mit dem Hinweis auf: Sum theol. I. q. 15, a. 2 co: Potest autem cognosci non solum secundum quod in se est, sed secundum quod est participabilis secundum aliquem modum similitudinis a creaturis. Vgl. a. Contra Gentiles, lib. 1 cap. 54 n. 7.

³ L'avènement I, 19 mit dem Hinweis auf: Sum. theol. I q. 18 a. 4 s. c. et co: Sed contra [...] Ergo omnia in Deo sunt vita. Respondeo dicendum quod [...] vivere Dei est eius intelligere. In Deo autem est idem intellectus et quod intelligitur, et ipsum intelligere eius. Unde quidquid est in Deo ut intellectum, est ipsum vivere vel vita eius. Unde, cum omnia quae facta sunt a Deo, sint in ipso ut intellecta, sequitur quod omnia in ipso sunt ipsa vita divina.

⁴ L'avènement I, 20.

⁵ Vgl. L'avènement I, 20.

⁶ L'avènement I, 21.

⁷ L'avènement I, 22 mit dem Hinweis auf: MEISTER ECKHART. Die deutschen Werke. Hg. QUINT, Josef. Stuttgart 1963. Bd. 5, 115 – 115: „Wenn man ‚Mensch‘ sagt, so bedeutet dieses Wort auch etwas, was über die Natur, über die Zeit und über alles, was der Zeit zugekehrt ist oder nach Zeit schmeckt, erhaben ist, und das gleiche sage ich auch mit Bezug auf Raum und Körperlichkeit. Überdies noch hat dieser ‚Mensch‘ in gewisser Weise mit nichts etwas gemein, das heißt, daß er weder nach diesem noch nach jenem gebildet oder verähnlicht sei und

Aus der Sicht Böhmes ist es unvorstellbar, dass Gott sich nicht mit dem Ganzen der Natur identifiziert. Wenn Böhme schreibt: Gott „ist selber Alles“¹, dann ist das für ihn so; den Unterscheidungen der Theologen misst er keinen Wert bei. Er erkennt nicht, dass er damit die Würde der Dinge und auch die Größe Gottes missversteht, denn, indem er den Dingen in ihrem singulären Sein nur einen Symbolwert zuerkennt, können sie auch nicht die Spuren des Schöpfers in sich enthalten.

3. 5. 2. 2. *Hat das geschaffene Sein einen Eigenwert?*

Folgt man den Lehren des *Teutonicus*, dann gibt es keinen *Eigenwert des geschaffenen Seins*, denn die von ihm erstrebte Wiedergeburt zerstört die erste Geburt, auf Grund derselben ein jeder Mensch in seiner Eigenheit existiert. Zumindest dann, wenn Böhme den praktischen Weg dahin aufzeigt, erscheint diese Wiedergeburt als eine Total-Verweigerung der *Conditio humana*, so als ob allein die Tatsache, ein geschaffenes Wesen zu sein, schon ein Übel wäre. Kann es also wahr sein, dass es tatsächlich einem grausamen Verlust gleichkommt, als geschöpfliches Wesen zu existieren?

Auch Böhme ist sicherlich damit einverstanden, wenn die christliche Theologie behauptet, dass alle kreatürlichen Wesen eine doppelte Existenz besitzen: eine in den Gedanken Gottes und eine in sich selbst auf Grund der ihnen zu eigen seienden Natur. Er ist aber der Ansicht, dass die geschöpflichen Dinge ein wahreres Existieren im göttlichen Geist als in sich selber haben und zieht nicht in Betracht, wie Thomas von Aquin es tut, dass ihnen ein Etwas² fehlt, wenn sie im Geist Gottes existieren: das *esse hoc*³ nämlich, kraft dessen sie beispielsweise als Eichenblatt, als Mensch oder als Ameise existieren. Was also das *Proprium* eines jeden geschaffenen Dings, seine Einzelnatur oder seine Bestimmtheit [lat. *determinatio*] ist, das ist nichts anderes als seine *essentia*, die auch seine Würde begründet. In den Augen unseres Theosophen aber ist jede Bestimmtheit eine Verneinung, jede Begrenzung ein Verlust. Sein Weg führt geradezu weg von der *Conditio des Particularen* zur *Conditio des Universalen*.⁴ Es scheint ein törichter Weg zu sein, weil er metaphysisch betrachtet als ungangbar erscheint und in Träumereien endet. „Werden wir die Gestalt einer einzigen Schlüsselblume unterdrücken, und damit die Schönheit, welche die ihre ist, auslöschen, nur weil die ihr eigene Natur sie daran hindert, das Parfum einer Rose oder die Kraft einer Eiche zu besitzen?“⁵ fragt sich unser Autor.

Aber ganz ohne Vernunftgründe ist die Position Böhmes nicht. Schmitz zieht als Hinweis dafür einen bekannten Spruch Novalis' heran, der einen großen Durst nach dem Absoluten erkennen lässt: „Wir suchen überall das Unbedingte, und finden immer nur Dinge.“⁶ Und weil diese Dinge für Böhme nur ein Hindernis sind, will er sie aus dem Weg räumen. Indem er den

vom Nichts nichts wisse, so daß man in ihm nirgends vom Nichts etwas finde noch gewahr werde und daß ihm das Nichts so völlig benommen sei, daß man da einzig finde reines Leben, Sein, Wahrheit und Gutheit. Wer so geartet ist, der ist ein ‚edler Mensch‘, fürwahr, nicht weniger und nicht mehr.“

¹ Vgl. in: *L'avènement de Boehme*, 77 mit der Fußnote 37 und dem Hinweis auf : Au 3, 8 ; 14, 98 ; 22, 40.

² Überlegungen zum Transzendental Aliquid s. a. Seite 73ff. und die Seite 221. Das Sein ist immer auch das *Res*, das *Unum*, das *Bonum*, das *Verum*, das *Pulchrum* und auch das *Aliquid*. Das Aliquid ist der Modus eines Seienden, der ihn von einem anderen Seienden unterscheidet: Es ist sein Eigenname, der einzig und nicht austauschbar ist. Durch diesen Namen partizipiert jegliches Seiende am unaussprechlichen Namen Dessen, von dem jedes Sein den Namen hat.

³ S. *L'avènement I*, 24. Vgl. *Sum. theol. I q. 18 a. 4 ad 3: [...] ad veritatem hominis pertinet esse materiale, quod non habent in mente divina [...]*

⁴ *L'avènement I*, 24.

⁵ *L'avènement I*, 26. Eigene Übers.

⁶ *L'avènement I*, 26. S. a. Seite 221 mit der Fußnote 10.

Menschen seines Wesens zu entkleiden versucht, meint er „eine Art von Mensch-Gott verwirklichen zu können, der gerade durch seine Nicht-Bestimmtheit alle Dinge werden kann“.¹

3. 5. 2. 3. Geht die Schöpfung, vornehmlich der Mensch, auf ein Endziel zu?

Das oben angesprochene Problem, ob eine *determinatio* positiv oder negativ für ein geschöpfliches Wesen ist, ist nicht nur ein philosophisches, sondern auch ein theologisches Problem. So stellt sich die Frage, ob Gott die Vielheit der Wesen, ihre Unterschiede und somit auch ihre Ungleichheit gewollt hat, warum er diese Verschiedenheiten gewollt hat und worin das *Endziel der Geschöpfe* besteht.

Durch Zufall kann diese Vielfalt nicht entstehen, so Schmitz, ihr Ursprung kann auch nicht die sogenannte *materia prima* sein, die erst dann existiert, wenn sie durch die *forma* eine Gestalt erhält.² Diese Vielfalt ist auch nicht durch die Spannung zweier Prinzipien wie Gut und Böse, die sich als Kontrahenten gegenüberstehen, zu erklären, und auch nicht durch das Spiel der Zweitursachen. „Nur Gott ist und kann die Erstursache der grundlegenden Verschiedenheit der Seienden sein.“³ Unser Autor verweist in diesem Zusammenhang auf die *ruhige Leidenschaft*, mit der Thomas von Aquin in dieser Diskussion im *Caput 97* der *Summa Contra Gentiles* auf die von seiner Auffassung abweichenden Standpunkte eingeht, jedes Argument sorgfältig auslotet und die Gutheit und die Würde eines jeden Geschöpfes verteidigt, denn sich darüber zu irren, so unser Autor, hat unmittelbare Auswirkungen auf das Gottesbild.

Dass die Vielfalt der Geschöpfe auf Gott zurückgeht, das ergibt sich aus seinem Schöpferakt. *Erschaffen* bedeutet ja etwas ins Sein zu setzen ohne Rückgriff auf eine auch wie immer gear-tete präexistente Materie. Gott allein kann aus Nichts etwas machen, und das bedeutet im Vollsinn des Wortes: *erschaffen*; und so wie er die Erstursache der Existenz aller Geschöpfe ist, so ist er auch die Erstursache ihrer Verschiedenheiten.

Warum Gott aber die Schöpfung in ihrer Vielfalt geschaffen hat, das liegt in seiner freien Entscheidung und kann als Ziel nur seine eigene *bonitas* oder Gutheit haben. Nicht dass er diese noch zu vermehren hätte, keineswegs, er will sie anderen mitteilen und so vielen als möglich. Es ist also der überschäumende Reichtum der göttlichen *bonitas*, der die Vielfalt der Geschöpfe begründet. Gott wollte, dass alles, was er schuf, an seiner eigenen Gutheit teilhabe, damit diese in den Dingen aufleuchte.⁴ Diese Verschiedenheit ist nicht nur eine Verschiedenheit der Anzahl nach, sondern auch eine Verschiedenheit der spezifischen Arten nach, welche durch die Formen der Seienden begründet wird, denn ein Ding hat das Existieren seiner Form nach, so Thomas von Aquin, „und in dem Maß, in dem eine Sache das Existieren hat, gelangt sie zur Ähnlichkeit mit Gott, der in seiner Einfachheit sein eigenes Existieren ist. Daraus folgt, dass die Form nichts anderes ist als Teilhabe an der göttlichen Ähnlichkeit“.⁵

So vielfältig die Schöpfung auch ist, ist sie doch ein Ganzes. Als ein Ganzes hat sie aber nichts Gemeinsames mit dem *Universal* Böhmes, „welches eher der Nacht gleicht, von der Hegel sagte, in ihr seien alle Kühe schwarz“.⁶ Die Schöpfung ist vielmehr eine *Ganzheit der Ordnung*, wobei unter *Ordnung* ein Zusammenhang zu verstehen ist, der zwischen verschie-

¹ L'avènement I, 26.

² Die *Materie* der Naturwissenschaften ist gemäß der aristotelischen Naturphilosophie eine *geformte* Materie oder eine *materia secunda*. S. a. die Seite 142 mit der Fußnote 8.

³ L'avènement I, 27.

⁴ L'avènement I, 28ff. mit dem Hinweis auf: *Contra Gentiles*, lib. 3. cap. 97 n. 2.

⁵ L'avènement I, 29 mit dem Hinweis auf: *Contra Gentiles*, lib. 3. cap. 97 n. 3: [...] *res autem quaelibet secundum quod habet esse, accedat ad similitudinem Dei, qui est ipsum suum esse simplex: necesse est quod forma nihil sit aliud quam divina similitudo participata in rebus.*

⁶ L'avènement I, 29.

denen Dingen und einem Prinzip besteht.¹ Dass diese Vielfalt der Dinge in dieser Ganzheit der Ordnung die Gutheit Gottes noch besser aufzeigt, sieht Thomas von Aquin darin bestätigt, dass Gott beispielsweise nach der Erschaffung des Meeres sah, *dass es gut war* (Gen 1, 9), dass er nach der Erschaffung des Ganzen aber laut Gen 1, 31 sagte, das alles *sehr gut* war, was gleichbedeutend mit einer Steigerung des Guten ist.²

Wenn Gott selbst das Ziel der Schöpfung ist, dann finden alle Dinge und Wesen ihre Vollendung in der Rückkehr zu Gott. Das entspricht auch dem Grundsatz, dass ein Effekt höchst vollkommen ist, wenn er zu seinem Prinzip³ zurückkehrt. Diese Rückkehrbewegung ist eine Kreisbewegung, die unter allen Bewegungen die vollkommenste – *maxime perfecta* – ist.⁴ Ist das aber dieselbe Art der Rückkehr, die wir bei Böhme antreffen?

In der Tat, das ist es nicht, sagt unser Autor; diese *metaphysische Ohnmacht*, welche für Böhme das höchste Glück darstellt, ist das Gegenteil der Rückkehr, wie sie in der theologischen Tradition gesehen wird: „Die Kreaturen kommen alle, eine jede für sich, insofern zu ihrem Prinzip zurück, als sie dessen Ähnlichkeit in ihrem Sein und in ihrer Natur tragen, die für sie eine gewisse Vollkommenheit begründen.“⁵ Es geht also für das geschaffene Wesen nicht darum, sich der Gutheit zu entäußern, die Gott ihm geschenkt hat, sondern vielmehr darum, sie zu bewahren und durch die ihm eigene Tätigkeit zu mehren. Aufgrund dieser Aktivität strebt es seinem Ziel zu, indem es auch Ursache des Guten für andere wird.

Aus Teil III ist zu ersehen, auf welche Weise der Mensch Gott, sein transzendentes Ziel, erreichen kann: Nicht aus eigener Kraft, sondern aufgrund des Geschenkes der Gnade und in den Akten der Erkenntnis und Liebe. Die Gabe der Gnade ist es, die dem Menschen eine neue Geburt schenkt. Im Gegensatz zur Neugeburt à la Böhme wertet die Gnade nicht die erste Geburt ab, sie zerstört nicht die menschliche Natur, sondern sie verwandelt und erhebt sie. „Der neue Mensch ist dem Evangelium gemäß nicht ein Mensch, der seines Wesens verlustig geht [= un homme ‚désencié‘], es ist ein Mensch aus Fleisch und Blut, *vergöttlicht* – während der Mensch, der aus der Böhmeschen Angst geboren wird, im metaphysischen Sinn ein ent-humanisierter Mensch ist.“⁶

3. 5. 3. Von der Angst zur Freude

Eingangs sei an die Geschichte des dreifachen *Gemüts* erinnert (s. Seite 177), nach welcher das ursprünglich lichtvolle menschliche *Gemüt* sich nach dem Fall Adams verdunkelte und in

¹ L'avènement I, 29. S. a. Seite 114 sowie: De l'ordre et de l'invention de l'ordre, in: NV 2 (1981) 83ff. mit dem Hinweis auf: Sum. theol. I q. 42 a. 3 co: [...] ordo semper dicitur per comparationem ad aliquod principium.

² L'avènement I, 29 mit dem Hinweis auf: Contra Gentiles, lib. 2 cap. 45 n. 10.

³ L'avènement I, 30. S. a. Seite 114f. sowie in: De l'ordre et de l'invention de l'ordre, 84, wo das *Prinzip* als etwas definiert wird, von dem etwas hervorgeht, auf welche Weise auch immer. S. a. Sum. theol. I q. 33 a. 1 co.

⁴ Vgl. THOMAS VON AQUIN. Contra Gentiles, lib. 2. cap. 44 n. 2.

⁵ L'avènement I, 30 mit dem Zitat aus: Contra Gentiles, lib. 2 cap. 46 n. 2. : Redeunt autem ad suum principium singulae et omnes creaturae in quantum sui principii similitudinem gerunt secundum suum esse et suam naturam, in quibus quandam perfectionem habent.

⁶ L'avènement I, 31. Eigene Übers. In der ausführlichen Fußnote 77 erklärt Schmitz den Irrtum Böhmes damit, dass Böhme das, was er im Lauf seiner inneren Erfahrung *durchgemacht* hat, mit der *Wahrheit der ontologischen Ordnung* verwechselt. Dass es zu so einer Verwechslung nicht nur in der mystischen Erfahrung vom Böhmeschen Typ kommen kann, sondern auch dann, wenn es um die Erfahrung der Tiefen Gottes geht, davon zeugt ein Mystiker wie Heinrich SEUSE oder SUSO (1295 – 1366): Denen, die da vorgeben, dass der Mensch *entgottet* und *enteist* werden müsse und dass er sich der einzigen aufhellenden Wahrheit zuwenden müsse, die er selbst ist, antwortet er kategorisch, dass dies falsch sei. Denn in der Union mit Gott bleibt der menschliche Geist in seinem Wesen derselbe, entsagt aber den selbstsüchtigen Regungen. Interessant sei es auch, so Schmitz, dass SEUSE sorgfältig auf die Unterschiede hinweist, die zwischen der praktisch-mystischen Sprache einerseits und der ontologisch-theologischen Sprache andererseits bestehen (s. a. Seite 133ff.).

einen Zustand der Angst und der Unsicherheit versetzt wurde. Diese Angst ist nach Böhme Teil der aktuellen *Conditio humana* und hängt damit zusammen, dass wir *Kreaturen* und als solche *Heimatvertriebene* sind; betroffen davon sind aber nach Ansicht Böhmes auch alle anderen Kreaturen.¹ Zunächst wird in diesem Abschnitt der *Weg* von der *erlösenden Angst* zur *unsagbaren Freude* beschrieben (3. 5. 3. 1.), sodann wird auf Begriffe wie *Blitz*, *Blick* und *Schrack* eingegangen, die das plötzliche Hereinbrechen der Freude ausdrücken (3. 5. 3. 2.).

3. 5. 3. 1. Von der erlösenden Angst

Der *Weg von der Angst zur Freude* lässt uns in eine Welt des Theosophen eintauchen, die sich nicht nach den Kategorien der heutigen Psychologie beurteilen lässt. Die Angst ist für Böhme eine grundlegender Erfahrungswert mit einem doppelten Gesicht, wobei die eine Seite des Gesichts ebenso furchtbar ist wie die andere, nur die Richtung, in die es blickt, ist verschieden: Die eine Seite des Gesichts ist nach vorwärts, die andere nach rückwärts ausgerichtet. Nimmt der Mensch den Weg nach vorne, geht er seiner endgültigen Entfremdung entgegen, nimmt er den Weg nach rückwärts, nähert er sich seiner Ursprungsquelle, in deren Wasser der neue Mensch geboren wird.

Wenn nun der Mensch den Weg der Wiedergeburt einschlägt, dann verschwindet die Angst zwar nicht, sie erhält aber eine andere Perspektive: Sie wird zur erlösenden Angst² und in der *ängstlichen Geburt* zur Tür, durch welche jeder gehen muß, der gerettet werden will, auch *die Heiden, Juden und Türken*.³ Wie beschrieben, extrapoliert Böhme seine Erfahrung und schließt daraus, dass das Heil aller Dinge von dieser Heimkehr in die ursprüngliche Einheit abhängt.

Aufgrund dieser seiner Erfahrung weiß Böhme sich auf einem *sicheren* Gebiet: Um von der Angst befreit zu werden und zur unsagbaren Freude zu gelangen, muß der Mensch auf dem Weg der Heimkehr zu sich selbst den Freuden des Erkennens und des Wollens entsagen. Es ist „ein Weg des Nicht-Wissens und des Nicht-Wollens“⁴.

Auf sehr *unsicherem* Boden befindet er sich jedoch, wenn er seine Erfahrung interpretiert und schlussfolgert, dass der Mensch Gott wird, wenn er sein Eigen-Sein verliert. Ein metaphysisches Urteil ist nicht seine Sache, und doch stellt er als Prinzip auf, dass das Leben der Kreatur ein *Füncklein* des Willens Gottes ist. Um die göttliche Unendlichkeit wieder zu finden, hat der Mensch sich von seinem Eigen-Sein zu lösen.⁵ Es ist für die Kreatur genug, „nichts zu sein, um alles zu sein, nicht mehr Geschöpf zu sein, um eins mit Gott zu sein“⁶.

Wenn der Eindruck da ist, Böhme beschreibe die Angst sehr langatmig und viel öfter als die Freude, so hält unser Autor damit dagegen, dass er lange Textpassagen zitiert, in denen Böhme kraftvoll und frohlockend der Freude, die ihn erfasst hat, Ausdruck verleiht.⁷ Manchmal legt Böhme – vielleicht aus Scheu, zu viel Enthusiasmus zu zeigen – diese Freude in Prozesse hinein, welche in der Natur stattfinden.⁸ Die Freude ist ihm Garant dafür, dass sein spiritueller Weg ein sicherer Weg ist.⁹

¹ SCHMITZ, H. R. Jacob Boehme et l'avènement d'un homme nouveau, Teil II und Teil III. RThom 4 (1978) 562 mit der Fußnote 2 und dem Hinweis auf: VC 1.

² L'avènement II, 562 mit der Fußnote 4 und dem Hinweis auf: GpS 70 – 71.

³ L'avènement II, 563 mit den Fußnoten 5 und 6 und dem Hinweis auf : MW, II, 5, 13 bzw. Au 11, 36.

⁴ L'avènement II, 563.

⁵ L'avènement II, 564 mit den Fußnoten 9 und 10 und den Hinweisen auf: MM 66, 64 und GdW 1, 27.

⁶ L'avènement II, 564.

⁷ L'avènement II, 565 – 567 mit Zitaten aus : Au 8, 97 – 99; 23, 29 – 31; MM 5, 19; DfL 14, 37; Au 6, 22 – 5.

⁸ L'avènement II, 565.

⁹ L'avènement II, mit der Fußnote 20 und dem Hinweis auf : Ti, II, Adresse 16. Vgl. Au 5, 7 und 9, 11.

3. 5. 3. 2. Von *Blitz*, *Blick* und *Schrack*

Während es Böhme relativ leicht fällt, die Angst zu beschreiben, weil sie sein täglicher Begleiter ist, und das auch dann noch, als er schon auf dem Weg zurück zum Ursprung ist, fällt es ihm wesentlich schwerer, seiner Freude Ausdruck zu verleihen, die ganz plötzlich und unerwartet kommt und gänzlich unbeschreiblich und unsagbar ist.

Wenn die Angst auch immer da ist, so kann auch ein Böhme sich nicht an sie gewöhnen, denn sie ist wie ein verzehrendes Feuer, das alles daransetzt, das zu vertilgen, was *Etwas* ist.¹ Ihre ganze Macht liegt in ihrer zerstörenden Kraft, die keine rationale Tätigkeit des Geistes zulässt. Es handelt sich um eine gelebte Negativität, um ein ständiges *Entgegenhandeln*² – entgegen den natürlichen Tendenzen des Verstandes und des Willens –, ein Denken, das ein Zunichtemachen [= néantissement] ist. Die Freude indes erscheint als ein Bruch, indem die Finsternis plötzlich entweicht und eine strahlende Klarheit hereinbricht: „Es ist der Friede einer seligen Ruhe.“³

Um die Schnelligkeit und die Plötzlichkeit dieses Hereinbrechens zu beschreiben, verwendet Böhme die Ausdrücke *Blitz*, *Blick* und *Schrack*.

Blitz und *Blick* haben dieselbe althochdeutsche und mittelhochdeutsche Wurzel, was eine Erklärung dafür ist, dass bei Böhme oft das eine Wort für das andere steht. Beide erinnern ihn an ein weit entferntes Wetterleuchten, das seinen Körper erbeben lässt, und an einen Blitz, der aufleuchtet und gleich wieder entschwindet gleich einem göttlichen Licht, das in kürzester Zeit sein Inneres ausleuchtet, und nicht nur das: Es erleuchtet seine Seele, erfüllt ihn mit himmlischer Freude und ist überdies Quelle des neuen Lebens.⁴ So ist der Blitz als Bild für dieses göttliche Licht am Ursprung seines Wissens.

Schrack ist etwas anderes, obwohl *Blitz* und *Schrack* eng miteinander verbunden sind, bezeichnen sie doch, jeder auf seine Weise, den entscheidenden Moment der spirituellen Erfahrung Böhmes. Ersterer tut es aufgrund eines visuellen Bildes, letzterer mithilfe eines Hör-Bildes.⁵ Man könnte an einen Donnerschlag denken, aber Böhme ist nicht auf bestimmte Bilder fixiert, sondern bewegt sich, fasziniert von seiner Erfahrung, in der Welt der Bilder vollkommen frei. Ein Bild, mit dem er den *Schrack* beschreibt, bevorzugt er jedoch, das des Wassers nämlich, das ins Feuer geschüttet wird. Trotz dieser imaginativen Bilder handelt es sich um eine rein spirituelle Erfahrung.⁶

Was versteht Böhme nun unter dem *Schrack*? Mit *Schrack* ist *erstens* ein Schrecken gemeint, der im Menschen einen emotionalen Schock auslöst, der ihn auf ein Nichts reduziert und die *Eigenheit des Willens* auslöscht.⁷ *Zweitens* ist der *Schrack* wie schon die Böhmesche Angst ambivalent: Er kann die Folge einer brutalen Trennung sein, wenn er aus der Ur-Einheit herausgerissen und expatriert wird, er kann aber auch die Folge davon sein, dass er plötzlich an dem Ort ankommt, den er voller Angst so lange gesucht hatte. Dann also leuchtet das Licht in der Finsternis, wenn die Einheit ein Licht wird.⁸ Das ist dann ein *Schrack großer Freuden*: Der *Angst-Schrack* wird in einen *Freuden-Schrack* umgewandelt.⁹

¹ L'avènement II, 568.

² L'avènement II, 568. Der Ausdruck *entgegenhandeln* stammt aus: HEIDEGGER, Martin. Was ist Metaphysik (Abk. WiM), Frankfurt/Main 1959⁷, 37. S. a. Seite 233.

³ L'avènement II, 568.

⁴ L'avènement II, 569 – 570 mit den Fußnoten 23, 24 25, 26 und 27 und den Hinweisen auf: Au 11, 78-79.80. 11, 68; Ti, 1, Vorwort, 27-28; Au 12, 27-28. 12, 127. 12, 121-122.

⁵ L'avènement II, 570ff.

⁶ L'avènement II, 571 mit der Fußnote 35 und dem Hinweis auf: DfL 5, 21.

⁷ L'avènement II, 572 mit der Fußnote 36 und dem Hinweis auf MM 72, 11. 13.

⁸ L'avènement II, 572 mit der Fußnote 37 und dem Hinweis auf: Th F 3, 12.

⁹ L'avènement II, 572.

3. 5. 4. Die Böhmesche Ontologie oder von der Alchimie zur Dialektik.

H. R. Schmitz merkt als Erstes an, dass es bei Böhme keine Ontologie im Sinne der Seinsphilosophie gibt, da ihm jedes metaphysische Denken nicht nur ferne liegt, sondern entschlossen von ihm angeprangert wird. Die Aussagen des Theosophen selbst sind jedoch widersprüchlich: Einerseits lehnt er jegliches Wissen ab und pocht auf sein Nicht-Wissen, andererseits stellt man beim Lesen seiner Texte fest, dass er quasi süchtig nach Wissen ist und für sich so etwas wie Allwissenheit beansprucht, indem er uns den Urgrund der Dinge zu erklären sucht. In einem übertragenen Sinn ist es also doch berechtigt, von einer Böhmeschen Ontologie zu sprechen, denn für Böhme ist das Reale *par excellence* die Realität, die er erfahren hat.¹

Daraus wird noch einmal deutlich, dass für Böhme die Quelle all dessen, was er als *Memorial* verfasst hat, seine ureigene spirituelle Erfahrung ist. Diese Domäne ist die Seine, von ihr aus formt er seine eigene Gedankenwelt und von ihr ausgehend bildet er sich ein Urteil von allem. Im Folgenden wird beschrieben, wie sich für Böhme *der Prozess der Wiedergeburt* darstellt (3. 5. 4. 1.) und worin *das Endziel der Böhmeschen Praxis* besteht (3. 5. 4. 2.).

3. 5. 4. 1. Der Gang der Wiedergeburt

Der Prozess der Wiedergeburt lässt sich konkret aus den Erfahrungstatsachen *Böhmes* erkennen, die da sind: die *Angst*, der *Blitz* oder *Schrack* und die *Freude*. Diese *drei Säulen* seiner Ontologie sind in eine Gedankenwelt eingebettet, die nicht direkt aus seinen Visionen genährt wird. Da sind beispielsweise die rudimentären Kenntnisse der Alchimie, die Böhme sich angelesen hat, da ist aber vor allem seine lutherische Bildung und die Bibellesung, die ihn in seiner Jugend geprägt haben. Wenn er auch biblische Gegebenheiten im Licht seiner Erfahrung interpretiert, so steht er doch auch unter ihrem Einfluss. Das bringt ihn auch dazu, die Angst mit Sünde, Teufel, Hölle, Verdammung oder mit dem Gott des Zornes gleichzusetzen und die Freude mit Paradies, Himmel, Heiligem Geist und dem Gott des Lichtes.²

Das ist aber nicht alles. Böhme hat sich durch die Beobachtung von Naturphänomenen und durch eigene Überlegungen noch andere Muster zurechtgelegt, von denen das eindrucksvollste das Bild jenes ist, das er sich vom Leben macht: *Leben*, das ist hungrig sein. Wir sind hier, so Schmitz, „am Ursprung dieser Lebensphilosophie, die essenziell eine Philosophie des Verlangens und des Hungers ist und zu deren berühmtesten Vertreter heute ein Denker wie E. Bloch zählt“.³

Wie das *Leben* und die *Erfahrung der Angst* zusammenhängen, ist aus einem Vergleich ersichtlich, den Böhme in seiner Arbeit *Von dem dreifachen Leben des Menschen* bringt⁴: Das Leben ist gleich einem Feuer, das immer genährt sein will, soll es nicht erlöschen. Dies gilt für das Leben in seiner dreifachen Form: Für das äußere *körperliche* Leben, das dem Tod und der Verwesung verfallen ist, das aber der Nahrung und des Wassers bedarf, soll es nicht erlöschen. Dies betrifft indes umso mehr das *ewige* und unvergängliche Leben, das *zwei Pole* hat: Das eine Leben findet im höchsten Gut seine Lust, das andere ist ein Leben der Angst und doch auch *Quelle*⁵ und Ursache. Dessen ist sich Böhme also sicher, und doch fußt das nicht

¹ L'avènement III, 573.

² Vgl. L'avènement III, 573ff.

³ L'avènement III, 574. Das *Heute* bezieht sich auf das Jahr 1978, in dem diese Untersuchung erschienen ist.

⁴ L'avènement III, 574 – 575 mit der Fußnote 41 und dem Hinweis auf : DfL 1, 1- 6.

⁵ L'avènement III, 575. In der Fußnote 42 führt Schmitz an, dass Böhme das Wort *Qual* auch *Quaal*, *Quahl* oder *Quall* schreibt und es auch mit *Quelle* und *Qualität* identifiziert. Dies weist nicht auf eine Ungenauigkeit im Denken Böhmes hin, sondern darauf, dass es sich um eine Art alchimistischen Vorgang handelt, wobei als Beispiel ein Ungewitter dienen kann, das in eine Bewegung hervorquellenden Lebens verwandelt wird.

auf einer rationalen Einsicht: Diese *Principium*¹ der Angst, das er für alle Welt als ein Prinzip aufstellt, entspringt nur seiner Erfahrung: *Je größer die Angst, desto größer das Leben, das daraus geboren wird*, so lassen sich die Aussagen Böhme zusammenfassen.²

Dieses gegensätzliche Element findet sich schon in seinen ersten Erleuchtungen, ausdrücken und akzentuieren aber kann er es erst gegen Ende seines Lebens, wenn er sagt, dass alle Dinge aus einem Ja und einem Nein zusammengesetzt sind und dass dies sowohl für die göttlichen als auch für die höllischen und erdhaften Dinge gilt.³ Von seiner Erfahrung ausgehend schließt Böhme in der menschlichen Seele auf zwei Prinzipien: Das eine ist das Paradies oder das Himmelreich, das andere ist der Teufel selbst und der Zorn Gottes.⁴ In diesen zwei gegensätzlichen Elementen beruht für Böhme die gesamte Realität. Auch in Gott sieht Böhme diese zwei Prinzipien: Der Gott des Zornes, das erste Prinzip, ist die Ursache des Gottes der Liebe, des zweiten Prinzips. Die *Grimmigheit* wandelt sich in Licht und Freude. Gott ist für Böhme das alles, aber *Gott genannt* wird er nur als einer, der im zweiten Prinzip ist. Diese Schema Angst-Freude erklärt weiters das theogonische Werden wie die Geburt der göttlichen Natur und die Geburt der Dreifaltigkeit der göttlichen Personen; es deutet das Werk Christi, den Fall des Menschen und seine Wiederaufrichtung sowie auch die Emanation der Dinge aus dem *Ungrund* und deren Rückkehr in ihn.⁵

In einer Antwort auf eine Kritik Balthasar Tilken zieht Böhme jedoch einen wichtigen Punkt seiner Lehre zurück, so Schmitz, dass nämlich die Finsternis Ursache der Göttlichkeit sei. Dies hängt damit zusammen, dass Böhme erkennt, dass Tilken den Begriff Ursache ontologisch (im herkömmlichen Sinn) versteht, was er im Geiste Böhmes ja nicht ist. Schmitz zitiert eine lange Textstelle aus diesem Brief Böhmes, die hier im deutschen Originaltext wiedergegeben wird:

„Wenn ich auf eure Weise soll reden, daß Gott in allem alles mächtig ist, wie es denn wahr ist, so muß ich sagen, daß Gott Alles ist; Er ist Gott, Er ist Himmel und Hölle, und ist auch die äußere Welt [...]. – So sprichst du: So ist Gott mit ihm uneinig, weil er Böses und Gutes ist? O du liebe Vernunft, lerne das Centrum alhier, oder bleibe daheim mit Lehren und Schreiben. Siehe! Ich sage dir ein solches: wenn keine Angst wäre, so wäre kein Feuer, und wenn kein Feuer wäre, so wäre kein Licht, und wenn kein Licht wäre, so wäre weder Natur noch Wesen, und wäre Gott ihm selber nicht offenbar: Was wäre denn nun? Ein Nichts! Wenn du wirst auf's Centrum kommen, so wirst du das sehen [...]. Denn ist sein Zorn allmächtig zum Verderben, so ist seine Liebe auch allmächtig zum Erhalten: Wenn dieses Contrarium nicht wäre, so wäre kein Leben, und wäre kein Gutes, auch kein Böses: Nun aber ist das Wesen aller Wesen also offenbar, auf daß da erscheine, was gut oder böse sey: Denn wäre kein Grimm, so wäre kein Bewegen; also ist das Wesen aller Wesen ein stetes Wircken, Begehren und Erfüllen: das Feuer begehret des Lichts, daß es Sanftmuth und Wesen bekomme zu seinem Brennen oder Leben, und das Licht begehret des Feuers, sonst wäre kein Licht, hätte auch weder Kraft noch Leben; und die alle beyde begehren die finstere Angst, sonst hätte das Feuer und Licht keine Wurtzel, und wäre alles ein Nichts. – So sage ich euch nun: Gottes Liebe ist so groß als sein Zorn, sein Feuer ist so groß als sein Licht, und seine Finsternis ist so groß als der andern eines; es ist alles gleich ewig, ohne Anfang, und anfänget sich von Ewigkeit mit der Finsternis, und führet sich von Ewigkeit durch die Finsternis in Qual bis ins Feuer; und im Aufgang des Feuers ist der ewige Tod, da sich Finsternis und Licht scheidet, jedes ist ein Principium in sich selber: die Finsternis besitzt sich selber, das Feuer besitzt sich selber, und das Licht be-

¹ L'avènement III, 576 mit der Fußnote 43 und dem Hinweis auf : DPr 5, 6 und MW, II, 5, 1.

² L'avènement III, 576 mit der Fußnote 46 und dem Hinweis auf : MW, II, 5, 10.

³ L'avènement III, 577 mit der Fußnote 47 und dem Hinweis auf : ThF 3, 2.

⁴ L'avènement III, 577 und 578 mit den Fußnoten 49, 50, 51, 52 und 53 und den Hinweisen auf : DPr 5, 2-4; DfL 16, 10; Au 11, 67; MM 40, 32; DPr 3, 2; Au 16, 26-27.

⁵ L'avènement III, 580 mit der Fußnote 59 und dem Hinweis auf : DPr 7, 6 u. v. a. m.

sitzet sich auch selber, eines wohnt im andern, dem andern unergriffen; es ist in Ewigkeit keine Abtheilung; die in der Finsternis wohnen, sehen nicht das Licht, und die im Licht wohnen, sehen keine Finsternis. – So spricht die Vernunft: Was ist denn Gott, oder welches ist Gott, wenn gesagt wird, Gott verstocke dem Menschen sein Gemüthe? Siehe, Er ist alles; aber das Licht heisset allein GOTT; denn in dem Licht ist Kraft, Liebe und sanftes Wesen und im Feuer ist Stärke, Macht und Leben. – So sprichst du: So ist die Finsternis eine Ursache der Gottheit? Nein; aber Gott wäre nicht offenbar, und wäre keine Natur noch Creatur ohne die Finsternis, auch weder Dickes noch Dünnes, weder Farben noch Tugend.“¹

Das *Wircken, Begehren und Erfüllen* drückt die immense Sehnsucht aus, die den Theosophen bewegt und ihn nach dem *Mysterium Magnum* suchen lässt, „das nichts anderes ist als das Geheimnis seines Selbst“.² Verlangen und Angst bedingen sich gegenseitig und dienen der Vorbereitung der Geburt eines neuen Menschen. Diese Geburt ist das Sich-Bewusstwerden dessen, was für Böhme das wahrhafte Sein ist. Eine solche Enthüllung ist das Ziel seiner spirituellen Erfahrung und seiner praktischen Lehre. H. R. Schmitz merkt auf, wie diese Lehre noch Jahrhunderte später ihre Früchte trägt: „[...] in diesem fundamentalen Punkt stimmt der Schuster aus Görlitz vollkommen mit dem Denker aus Messkirch überein. Denn, in der Tat, auch *Heidegger sieht seine eigene Rolle in der Vorbereitung einer neuen Menschheit*“³. Ist diese Suche Böhmes nach der Erkenntnis seiner selbst eine Suche ähnlich der des Sokrates, der die Inschrift des Apollotempels in Delphi vor Augen hatte: *Erkenne Dich selbst?* Nein, sagt Schmitz. Die Suche Böhmes gestaltet sich in völlig anderer Weise, sie ist auch keine Suche. Es geht Böhme letztlich nicht darum, zu lernen sich selbst zu erkennen. Er verlangt, dass der Mensch das natürliche Bewusstsein, das er von sich hat, in einen Zustand des Überbewusstseins verwandelt.⁴ Schmitz hält fest:

„Seitdem der Teutonicus dank des Lichtes, das in seiner Seele aufging, das Morgenrot einer neuen Menschheit aufblitzen sah, hört *la pensée allemande* nicht auf, den neuen Menschen zu suchen, dessen Neuheit darin besteht, dass er ein neues Bewusstsein seiner selbst hat. [...] Wenn das Denken Böhmes eine Philosophie der Angst und des Verlangens ist, dann versteht sie sich auch als die Philosophie eines neuen Bewusstseins.“⁵

Ist diese *Philosophie des Bewusstseins*, fragt Schmitz, auch eine Philosophie des Bewusstseins im Sinne Hegels?⁶ Seine Antwort ist eindeutig ja. Schmitz erkennt im Denken Hegels eine große Nähe zu Böhme, denn Böhme und Hegel vertreten eine Selbstoffenbarung des Geistes sowohl beim Menschen als auch bei Gott. Bei Böhme ist es die Angst, die beim Menschen *und* bei Gott zur Selbstoffenbarung führt, ohne sie käme weder der Mensch noch Gott zur Selbstoffenbarung: Bei dem Gott Böhmes geht es um Gottes Werden und um Gottes Geburt und beim Menschen geht es um seine Wiedergeburt.⁷ Schmitz merkt an, dass Hegel seine *Phänomenologie des Geistes* ursprünglich *Erfahrung des Bewusstseins* habe nennen wollen. Während das Resultat des Werkes Hegels eine Ontologie ergeben hat, so ist das Denken Böhmes keine Ontologie, sondern, wie gesagt, eine *Phänomenologie der Erfahrung des Be-*

¹ L'avènement III, 581 mit dem Hinweis auf : Ti, II, 140 – 145 und der Fußnote 60.

² L'avènement III, 581.

³ L'avènement III, 582. Eigene Hervorhebung. S. auf Seite 251.

⁴ L'avènement III, 582 mit der Fußnote 66 und dem Hinweis auf : SR 9, 61 – 62.

⁵ L'avènement III, 583.

⁶ L'avènement III, 583.

⁷ L'avènement III, 583 mit dem Hinweis auf den schon angeführten Brief an Balthasar Tilken, der vom Werden Gottes spricht: Ti, II, 140 - 145

wusstseins im Sinn Hegels, die freilich innerhalb der Grenzen einer partikularen Erfahrung bleibt und keine Aussagen über das Geheimnis unseres Geistes macht.¹

Von der Zeit Böhmes aus in die Zukunft schauend, schreibt Schmitz, dass sowohl für Böhme als auch für seine Nachfolger der Begriff *existieren* nicht bedeutet, vom Nicht-Sein ins Sein gerufen zu werden, sondern *sich-seiner-bewusst-zu-sein* und so zum *Existenzial* wird, wie Heidegger sagen würde. Das Existieren im materiellen Universum hat bei Böhme nicht den Stellenwert, der ihm zukommt, es wird ihm nur eine sehr beschränkte Existenz zugestanden; auch für Heidegger ist es nur der Mensch, der *existiert*.²

H. R. Schmitz wirft, von Böhme ausgehend, noch einen zweiten Blick in die Zukunft. Böhmes Denken wird von seinen Nachfolgern weitergeführt und endet in einem Idealismus, gegen denn es lange innerhalb der deutschen Philosophie keine Gegenreaktion gab. Diese kam schließlich von Karl Marx, für den Schmitz eine gewisse Sympathie erkennen lässt. Marx, so Schmitz, könne trotz seiner Überreaktion das Verdienst für sich in Anspruch nehmen, sich bemüht zu haben, der Welt der Materie jene Werte wieder zu erstatten, welche der Idealismus, gelinde ausgedrückt, vernachlässigt hatte.³ Es sei nur daran erinnert, welchen Kampf Böhme, fasziniert vom Wesen der Engel, gegen den menschlichen Körper oder überhaupt gegen die menschliche Natur geführt hat. Es ist traurig zu sehen, so Schmitz, für welche lange Zeit so viele Menschen von der Böhmeschen Morgenröte geblendet wurden!⁴ Und Schmitz weiter: „Man kann nur die Kraft und die Richtigkeit des Angriffs bewundern, den Marx gegen eine solche Art von Denken angebahnt hat, das sich im Verständnis der Autoren der *Deutschen Ideologie* mit dem christlichen Denken schlicht und einfach deckt.“⁵ Aber auch Marx kann eingefahrene Gleise nicht verlassen. Er hat mit Böhme gemeinsam, dass er *die wahre Wirklichkeit* des Menschen oder *des menschlichen Wesens* sucht, unterscheidet sich aber von ihm, insofern als er nichts von einem Menschen hält, der sein eigenes Sein aufgeben soll. Der *Religion* des Idealismus wirft Marx vor, sie könne nur „ein VERKEHRTES WELTBEWUSSTSEIN“⁶ hervorbringen. Damit hat er recht, doch steht auch er auf dem Standpunkt jener, die er kritisiert: Auch für ihn ist unsere ganze Existenz durch unser Bewusstsein bestimmt. Es genüge dieses Bewusstsein umzuformen, um die menschliche Natur von Grund auf zu verändern.⁷ So ist auch die Philosophie eines Karl Marx eine Philosophie des Bewusstseins und muß sich demselben Problem wie Böhme stellen: dem Problem der Bewusstmachung [= de la *conscientisation*].

Dieses Problem hat bei Böhme, wie oben angedeutet, nicht nur der Mensch, sondern auch Gott. Wie der Mensch ist auch Gott bemüht, sein wahres Sein zu erschließen und zur letzten Verwirklichung seines Selbst zu gelangen. Schmitz sagt dazu: „Das ist ein Thema, mit dem der Theosoph immer von Neuem mit einer Art von Eigensinn [= *entêtement*] aufwartet, die nur in seiner Fähigkeit, den Rhythmus seiner Symbole und die Farben seiner Bilder in einem fort zu variieren, ihresgleichen hat. Böhme ist nicht nur ein Zaubermeister, er ist auch ein Meistermusiker, der mit nur wenigen Mitteln eine entzückende Welt zu schaffen vermag, de-

¹ L'avènement III, 583ff.

² Vgl. L'avènement III, 584. S. a. Seite 225ff. Heidegger beschreibt das Dasein als eine Existenz, die aus Akten besteht, die nur der Mensch vollziehen kann.

³ Vgl. L'avènement III, 584.

⁴ L'avènement III, 584.

⁵ L'avènement III, 585.

⁶ L'avènement III, 585 mit der Fußnote 73. Schmitz zitiert diesen Begriff aus einem Werk von Marx und schreibt ihn im Original in Großbuchstaben.

⁷ L'avènement III, 585 – 586 mit der Fußnote 74.

ren Dimensionen – fürwahr ohne Grenzen – den Anschein haben, sich noch und noch durch die Wiederholung der immer gleichen Akkorde erweitern zu können.¹

Nach Auffassung Böhmes ist die Idee der *Offenbarung* für den Theosophen eine Bewegung der Selbst-Bewusstwerdung. In der Tat, das Streben nach dieser Form der Erkenntnis seiner selbst erklärt nicht nur das Hervorgehen der Dinge aus dem *Ungrund*, sondern auch ihre Heimkehr in ihn.² Die zwei Bewegungen sind, wie gesagt, als dialektische Doppelbewegung nicht voneinander zu trennen, auch wenn sie gegenläufig sind. Wir haben gesehen, dass sie nach erfolgtem *Schrack* zusammenkommen – Böhme spricht von einer *Conjunction*³. Wir stehen hier vor dem Gesetz des Widerspruchs, ohne welches es für den Theosophen keine Selbst-Bewusstwerdung gibt: Bevor etwas sich vereint, muß es getrennt sein, bevor man etwas findet, muß es verloren gegangen sein. Nichts kann sich seiner selbst bewusst werden, wenn ihm nichts *widersteht*.⁴ Das gilt für das Eine, das *Unum* schlechthin, denn es kann nichts wollen, wenn es sich nicht verdoppelt und ein Gegenüber hat, wie Böhme es in seinen Ausführungen über den *Gegenwurf* beschreibt.⁵ Böhme entschuldigt quasi den Menschen, wenn es ihm mit dem Einen, das nichts von sich weiß, langweilig wird und wenn er sich dagegen wendet. Das seien kein Übel und keine Revolte gegen Gott, weil ja Gott selbst aus dieser unterschiedslosen Einheit herauszukommen sucht, um zur Selbsterkenntnis zu gelangen.⁶

Nach der *Angst*, dem *Blitz* oder *Schrack* ist die dritte Säule der Ontologie Böhmes, wie erwähnt, die *Freude*. Der Mensch soll aus der Angst in die Freude versetzt werden. Dabei geht es nicht darum, von einem Zustand der Traurigkeit in den der Freude zu gelangen. Nicht die affektive Tonlage, die unser Bewusstsein bestimmt, soll geändert werden, sondern dessen Niveau, genauer gesagt: die Natur desselben. „Im Denken Böhmes ist diese Form der Phänomenologie des Geistes eine so radikale Verwandlung unseres Seins, dass es aus uns neue Menschen macht.“⁷ Um dies auszudrücken, verwendet Böhme bereitwillig und oft die Sprache des Evangeliums über die neue Geburt des Menschen. Er nimmt aber auch Anleihen aus dem Vokabular der Alchimie, wenn er zum Beispiel von *transmutieren* spricht, was *verwandeln* bedeutet.⁸ H. R. Schmitz merkt an, dass die Böhmesche *Transmutation* es ermöglicht, besser zu verstehen, welche Aussagekraft in einer Philosophie des Bewusstseins der Begriff *Ursache* hat.

Wie bekannt, gibt es in der ontologischen Analyse der Realität vier Ursachen: die Zielursache, die Wirkursache, die Formalursache und die Materialursache.⁹ Wenn Böhme von der Angst sagt, sie sei Ursache der Freude, so meint er damit nicht eine Transformation des Seins, sondern nur eine Veränderung der äußerlichen Erscheinung, denn die Substanz der Angst wird nicht verwandelt, sie findet sich zur Gänze in der Freude wieder. Es ist demnach eine Kausalität, die auf keine der oben genannten Ursachen zutrifft. Unser Autor sagt, sie könne allenfalls als ‚negative‘ *conditio sine qua non* bezeichnet werden¹⁰, als eine *negative* Vorbedingung für den Akt der Transmutation.

In diesem Kontext, in dem unser Autor aus *De Regeneratione* und den *Sex Puncta Theosophica* zitiert¹¹, unterstreicht er, dass es hier um einen wichtigen Aspekt in der Lehre Böhmes

¹ L'avènement III, 587.

² L'avènement III, 589 mit der Fußnote 87 und dem Hinweis auf : SR 2, 30.

³ L'avènement III, mit der Fußnote 89 und dem Hinweis auf ThB 47, n. 10.

⁴ L'avènement III, 591 mit der Fußnote 91 und dem Hinweis auf GöB 1, 8. Vgl. Cl 87.

⁵ L'avènement III, 591 mit der Fußnote 92 und dem Hinweis auf : ThF 3, 6.

⁶ L'avènement III, 591 mit der Fußnote 93

⁷ L'avènement III, 592.

⁸ L'avènement III, 592 mit der Fußnote 97 und dem Hinweis auf : GpS 30 und ThB 43, 5.

⁹ L'avènement III, 593.

¹⁰ L'avènement III, 593.

¹¹ L'avènement III, 594 mit den Fußnoten 102 und 103 und dem Hinweis auf : WG 1, 18 und ThP, P. 2, c. 3, 3-4.

über die Erfahrung der Selbstschau geht, und zwar um die Rolle des Willens, die bisher zu wenig beachtet worden sei. Wenn nämlich Angst und Freude aus demselben Stoff gemacht sind und aus derselben Quelle stammen und ihr Ursprung in derselben *ernstlichen Qual* liegt, kann das nichts anderes bedeuten, als dass sie *einem* Wollen und *einem* spirituellen Akt entspringen, dessen Energie äußerst stark ist.¹

Böhme zeigt sich nicht sonderlich erstaunt darüber, dass die Angst und die Freude, die er erfahren hat, die Frucht ein und derselben Energiequelle sind. Was er aber nicht zu erklären vermag, ist, dass diese Energiequelle plötzlich ihr Vorzeichen wechselt und aus der Angst die Freude *transmutiret*. Er spricht dann von *Mysterium*, von *Wunder* oder von *Magie*.² Eine neue Menschheit zu erschaffen, ist für den Theosophen ein magisches Werk, wobei er klar zwischen *Magie* und *Zauberei* unterscheidet.³ Der Kerntext zu diesem Thema findet sich in den oben erwähnten *Sex Puncta Theosophica* im Kapitel 5, wo sich der schon zitierte Satz findet: *Die Magia ist das Thun im Willen-Geiste*. Die Magie sei demnach eine Sache des Willens, sowohl in Gott selbst als auch in der Seele des Menschen, sagt Schmitz. Und weiter: „Sie ist dieser immense Hunger, der sich mit der Tendenz des *Ungrunds* zum Licht hin identifiziert. Und das Proprium dieser Magie ist es, nach Böhme, aus Nichts etwas zu machen, oder, wenn man es vorzieht, die Angst in Freude, das Böse in das Gute und das Nichts in Sein zu verwandeln.“⁴

Dass Böhme kein anderes Wort als *Magie* für diesen Vorgang gefunden hat, liegt daran, dass er von vornherein die Idee einer *Schöpfung* abgelehnt hat. Damit blieb ihm kein anderer Ausweg. Unser Autor legt uns nahe, das schon zitierte Wort Hegels zu beachten, das von der *Zauberkraft* spricht, die das Negative in Sein *umkehrt*.⁵

3. 5. 4. 2. Über das Endziel der Böhmeschen Praxis

Böhmes Praxis strebt die *Rückkehr des menschlichen Bewusstseins in die Concordanz*, in die Einheit des Ursprungs an. An diesem Punkt der Analyse begegnet H. R. Schmitz dem Meister der Dialektik, G. F. W. Hegel, und steht nun vor der Frage, ob die Umwandlung der Böhmeschen Angst in Freude nur eine mächtige, *gelebte* Dialektik darstellt oder ob es Böhme schon vor Hegel gelang, eine dialektische Struktur zu erarbeiten.

Böhmes Vokabular deutet dies an, wenn er seine Erfahrung von Freude und Angst als zwei *Geburten*, zwei *Leben* oder zwei *Prinzipien* darstellt; mehr und mehr geht er über das Erlebte hinaus und versucht sein Erfahrung, philosophisch zu erklären.⁶

So sind die eben genannten zwei Komponenten der Wirklichkeit, die Angst und die Freude, aus der Sicht Böhmes niemals getrennt. Würde man die eine zerstören, wäre auch die andere ruiniert. Es sind zwei Elemente, die unerbittlich *gegeneinander* stehen, und dies umso mehr, als sie so eng zusammengepresst sind, dass sie sich *ineinander* verschränken. Das Bild von *Herr und Knecht*⁷, die sich kämpfend auf dem Boden wälzen, veranschaulicht diese Aussagen.

¹ L'avènement III, 594 mit der Fußnote 104. In dieser Fußnote spricht H. R. Schmitz von seinem Plan, noch eine Arbeit über die Rolle des Willens bei Böhme zu verfassen. Dazu kam er jedoch nicht mehr. Was ihm aber doch noch gelang, ist die Untersuchung über die Rolle des Willens in der Erfahrung der Mystik der Selbstschau, ohne dabei auf Böhme im Besonderen einzugehen, s. SCHMITZ, H. R. Sur le rôle de la volonté dans l'expérience de la mystique du Soi, in: RThom 3 (1979) 409 – 423.

² L'avènement III, 594ff. mit der Fußnote 105 und dem Hinweis auf: SR 7, 43. 48. 49.

³ L'avènement III, 594 mit der Fußnote 106 und dem Hinweis auf: Au 16, 55; SFr 6, 6; GdW 4, 28 und ThF 13, 7. 9.

⁴ L'avènement III, 595.

⁵ L'avènement III, 596 mit der Fußnote 113 und dem Hinweis auf: G.W.F. HEGEL. Die Phänomenologie des Geistes. TW III, 1971, 36.

⁶ L'avènement III, 596.

⁷ L'âme et l'Ungrund, 227 mit der Fußnote 86 und dem Hinweis auf: MW, II, 8, 9.

"Die Einheit des Geistes, welche der Theosoph mit aller Kraft zu erreichen sucht, verlangt nicht nur, dass schon von Beginn an eine Opposition des Gegensatzes besteht, sondern dass sie auch einen Kampf der konträren Gegensätzlichkeiten unterhält oder, wenn man so will, einen Antagonismus zwischen Ja und Nein" betont H. R. Schmitz.¹ Und weiters merkt er an, dass der Text Böhmes über *Herr und Knecht* einem Vergleich mit dem bekannten Text Hegels ohne weiteres standhält. Der Text aus Hegels *Phänomenologie des Geistes*², in dem vom *unglücklichen Bewusstsein* die Rede ist, das *im Innern des Selbst gespalten ist*, hat den Vorteil, so Schmitz, dass darin in Bezug auf Böhmes Dualismus klar gesagt ist, dass es sich um eine gewisse *Erfahrung des Bewusstseins* handelt.³ Hegel nennt das Resultat der endgültigen Verwirklichung des Bewusstseins eine *Aufhebung*, ein Ausdruck, der mehrdeutig ist und sowohl *unterdrücken* (neutralisieren) als auch *bewahren* und *erhöhen* heißen kann.⁴ Unser Autor merkt an, dass schon Meister Eckhart auf die Mehrdeutigkeit von *Aufhebung* aufmerksam gemacht hat⁵ und dass im Übrigen die Frage des Vokabulars nebensächlich ist, denn weder "ein Heidegger hat den Terminus *Aufhebung* in keiner Weise nötig, um denselben Prozess wie den der hegelianischen Magie zu beschreiben"⁶ noch ein Friedrich Schlegel.⁷

Böhmes Terminologie ist weder jene Hegels noch die Heideggers, die beide mehr Möglichkeiten haben, dieselbe Realität konzeptuell auszudrücken. Sie reichen aber bei weitem nicht an die Fülle der Bilder heran, die Böhme verwendet, um seine innere Erfahrung verständlich zu machen. Alle diese Bilder haben folgendes Schema gemeinsam:

Hegels Synthese der Gegensätze ist bei Böhme das Resultat des *Transmutirens*. Wir sprachen vom *Schrack großer Freuden*, der am Terminus des Zusammenpralls von Angst und Freude auftritt und in dem eine Zusammenfügung der zwei einander entgegengesetzten Elemente stattfindet. Diese Gegensätzlichkeit der Böhmeschen Wirklichkeit – des *Gemüts* – ist Garant für die Selbstoffenbarung und gilt nicht nur für das Gegensatzpaar Angst – Freude, sondern auch für Gut und Böse. Weil das Gute nicht ohne das Böse ist, ist das Böse grundsätzlich gut!⁸

Ferner beharrt der Theosoph auf der Verschränkung der Gegensätze ineinander. Es sei an das Bild der Balkenwaage⁹ mit den beiden Waagschalen erinnert, die zunächst die Gegensätzlichkeit des Gemüts symbolisieren, dann aber bei entsprechendem Antrieb um das Drehgelenk rotieren und in der Bewegung ein Rad formen. Dieses dreht und dreht sich, bis es der Blitz in vier Teile schneidet. Durch den Blitz, der das, was er tranchiert hat, auch wieder zusammenschweißt, findet das Drehen ein Ende. Von der *Bewegung* der Angst bleibt nur mehr ein *Zitern* der Gegensätze, die sich nun gegenseitig das Gleichgewicht halten.¹⁰

Der *Schrack* oder *Blitz* hat dieselbe Funktion wie die *Aufhebung* und sein Resultat nennt Böhme eine *Temperatur* und meint damit eine gewisse Versöhnung der Gegensätze, da sie sich nun die Waage halten. Gäbe es keine Gegensätze, dann gäbe es kein Ringen und ohne

¹ L'avènement III, 597.

² HEGEL, G. W. F. *Phänomenologie des Geistes*. Frankfurt/Main 1971. TW III. 163 – 164.

³ L'avènement III, 598.

⁴ L'avènement III, 599 mit der Fußnote 122 und dem Hinweis auf: HEGEL, G. W. F. *Wissenschaft der Logik I*. TW 5, 113 – 114.

⁵ L'avènement III, 598 mit der ausführlichen Fußnote 119 und dem Hinweis auf: MEISTER ECKHART. *Die deutschen Werke*, Band 5. Traktate, 25. 45.

⁶ L'avènement III, 599 mit dem Zitat aus: HEIDEGGER, Martin. *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*. Frankfurt/Main 1963³, 52.

⁷ L'avènement III, 599 mit der Fußnote 121 und dem Hinweis auf ein Fragment von Schlegel, in: NOVALIS. *Werke*. Heidelberg 1953 – 1957. Bd I, 314 und die Fußnote 1.

⁸ L'avènement III, 600 mit der Fußnote 125 und dem Hinweis auf: MM 71, 17 und ThF 8, 12.

⁹ Zum Vergleich der Waage s. Seite 180.

¹⁰ L'avènement III, 601ff. Bei Heidegger ist von einem *Schweben* die Rede. S. Seite 233 im Zitat aus: WiM 32.

Ringens keine Offenbarung des eigenen Selbst. "In der Überwindung ist Freude"¹ ist wie ein Leitmotiv bei Böhme. So hält sich auch in Gott die Liebe und der Zorn die Waage, und dieses Eine nennt sich mit einem neuen Namen *der* [sic!] *Freudenreich*.²

Das, was Hegel die Synthese der Gegensätze nennt, ist für Böhme *Temperatur*, *Concordantz*, *Concordirung*, *Harmonia* oder *Harmony*, *Gleichgewicht* oder *Gleichheit*, *Spiel*, *Ringens* oder *Überwindung*.³ Unser Autor betont, daran festzuhalten, wie wichtig für Böhme die Idee der *Concordantz* und der *Temperatur* ist. Wenn die *Aufhebung* einem überall begegnet, so auch die *Concordantz* und die *Temperatur*. Wenn sie am Anfang aller Dinge standen, dann auch am Ende. So ist die neue Geburt des Menschen nur die Rückkehr in die ursprüngliche *Concordantz*.⁴ Die *Concordantz* oder, so Schmitz,

"[...] die *Aufhebung*, die in der Vereinigung der Gegensätze besteht, erscheint hier als Mittel zum universalen Heil: sie sorgt für das Eintreffen eines neuen Menschen und verwandelt die verfluchte Erde in eine Erde des Segens, will heißen in ein Paradies."⁵

H. R. Schmitz ehrt gewissermaßen den Teutonicus, wenn er suggeriert, dass die Dialektik Hegels keineswegs frei von Imagination ist und dass sie auch nicht weiter gegangen ist als die Alchimie des Schusters aus Görlitz.⁶

3. 6. Konklusion

Es ist heute nur wenigen bewusst, wie groß die Nachwirkungen des etwa 3000 Seiten⁷ umfassenden Werkes Jakob Böhmes in Deutschland, aber auch in den Niederlanden, in England, in der Neuen Welt, in Frankreich und bis ins Zarenreich Russland waren.⁸ Und wenn Böhme als *Naturmystiker* bezeichnet wird, dann hat man, sanft ausgedrückt, übersehen, welchen Einfluss er auf viele deutsche Geistesgrößen gehabt hat.

Insbesondere das Thema des neuen Menschen ist fester Bestandteil des Denkens im deutschen Kulturraum geworden.

H. R. Schmitz hat ganz bewusst Böhmes Schrift *De Regeneratione* wenig erörtert. Seiner Meinung nach sind die darin aufgeworfenen theologischen Fragen in sich selbst zweifellos sehr wichtig, in der Gesamtschau Böhmes sind sie zum Großteil aber sekundär. Jene Fragen, die unmittelbar mit der hier dargelegten Lehre Böhmes zu tun haben, wurden angesprochen. Wollte man jedoch alle theologischen Fragen im Werk Böhmes im Detail klären, dann müsste im Vorfeld die Art und Weise Böhmes, die Dinge zu sehen, erarbeitet werden, nur dann wäre eine solche Diskussion sinnvoll. "Und dem habe ich mich vor allem gewidmet", sagt unser Autor und meint damit diese Vorbereitungsarbeit.⁹ Ob es indes zu einer solchen Diskussion mit Böhmes Jüngern kommt, daran hegt er wohl berechtigte Zweifel, weil sie mit dem Theosophen eine Option getroffen haben, die nicht auf der rationalen Vernunft gründet. Mit Texten von C. G. Jung – *Septem sermones ad mortuos* aus dem Jahr 1919 – und von Hermann Hesse – *Demian: Die Geschichte von Emil Sinclair's Jugend* aus dem Jahr 1974 – belegt Schmitz, dass in dieser Denktradition nicht nur die Züge einer neuen Menschheit vorgezeichnet wer-

¹ L'avènement III, 601 mit der Fußnote 129 und dem Hinweis auf: MM 40, 7 – 8.

² L'avènement III, 601 mit der Fußnote 130 und dem Hinweis auf: SR 11, 44.

³ L'avènement III, 602.

⁴ L'avènement III, 603 mit der Fußnote 144 und dem Hinweis auf: STi, II, 378 – 379; Sr 13, 50 – 51.

⁵ L'avènement III, 603 mit der Fußnote 146 und dem Hinweis auf: SR 11, 85. 86.

⁶ L'avènement III, 604 mit der Fußnote 147 und dem Hinweis auf: HEGEL. Die Wissenschaft der Logik I. TW 5, 113 – 114.

⁷ Vgl. in : Sur le premier „Philosophus Teutonicus“, 51.

⁸ WEHR. Jakob Böhme. S. das Kapitel *Nachwirkungen*, 118 – 134.

⁹ L'avènement III, 605.

den, sondern dass darin aktiv aufgefordert wird, in einen Transformationsprozess einzutreten, dem eine Rasse von Übermenschen entspringt.¹ Um dahin zu gelangen, ist es vonnöten die Religion zu wechseln, ja, noch mehr, es ist notwendig, sich einen anderen Gott zu wählen. Welche Gewalttaten dieser neuen Menschenrasse vorangehen, kann nachgelesen werden.² Soll der *Ungrund* auf diese Weise gekrönt werden? fragt sich unser Autor.³

Man spürt gleichsam die Ergriffenheit, wenn H. R. Schmitz am Ende seiner Arbeit über das Erscheinen des neuen Menschen bei Böhme schreibt:

"Heute zwischen dem *Ungrund* – dem Gott von unten – und dem Vater, der im Himmel ist zu wählen, bedeutet auch zwischen einer zu Sternenstaub reduzierten und einer wahrhaft menschlichen am Bild des Gott-Menschen geformten Menschheit zu wählen, welche ihr Leben von Dem⁴ erhält, dessen Seite für uns aus Liebe durchbohrt wurde."⁵

Wie anders präsentiert sich also die Botschaft des Evangeliums! Gott verlangt vom Menschen nicht, dass er seine Natur missachtet. Er, der Schöpfer des Himmels und der Erde, hat durch die menschliche Natur seines Sohnes, in Jesu Leben, Tod und Auferstehen dem Menschen eine neue Geburt aufgrund der Gnade geschenkt; Er, „der Vater unseres Herrn Jesus Christus, der uns in seiner großen Barmherzigkeit wiedergeboren hat zu einer lebendigen Hoffnung“ (1 Petr 1, 3).

¹ L'avènement III, 609.

² L'avènement III, 614 mit der Fußnote 181 und dem Hinweis auf: HESSE, Hermann. Demian. Die Geschichte von Emil Sinclairs's Jugend. Frankfurt/Main 1974², 160.

³ L'avènement III, 614.

⁴ Im französischen Original groß geschrieben [= Celui].

⁵ L'avènement III, 614. Eigene Übers.

4. Dialektik und Revolution

4. 1. Einleitung

Die Grundlage für die folgenden Ausführungen bildet eine Abhandlung, die H. R. Schmitz über das metaphysische Konzept *Revolution* im Jahr 1974 in der *Revue Thomiste* vorgelegt hat; 1983 erschien sie posthum unter einem anderen Titel als Buch.

¹

Die metaphysische Analyse über den dialektischen Charakter des Begriffs *Revolution* trug unserem Autor noch zu Lebzeiten nicht nur freundliche Kritiken ein, denn die Erwartungen, konkrete Handlungsanleitungen für ein gesellschaftliches Engagement zu erhalten, wurden durch diese Arbeit enttäuscht. Jahre später war dann im Vorwort der Buchfassung zu lesen, dass sich H. R. Schmitz gedanklich intensiv mit konkreten Perspektiven für einen sozialen Fortschritt beschäftigt hatte und dass er bedauerte, darüber noch nichts zu Papier gebracht zu haben.² Dass er alle Voraussetzungen dafür besaß, ist aus der Biografie ersichtlich: Er kannte aus eigener Anschauung sowohl die Arbeitswelt in Ländern mit kapitalistischem Wirtschaftssystem als auch die Situation in einem kommunistischen Land wie Ungarn und in einigen von faschistischen Diktaturen regierten Ländern Lateinamerikas.

Im vorliegenden Kapitel wird nun dargestellt, wie unser Autor die Rolle des *neuen Menschen* in der *Idee der Revolution* sieht. Ohne vorzuhaben, eine Geschichte der Dialektik zu schreiben, gibt H. R. Schmitz doch den ein oder anderen wichtigen Hinweis. So etwa, wenn er vermerkt, dass man im Mittelalter unter *Revolution* in der Astronomie und Astrologie die periodische Rückkehr eines Sterns zu seinem Ausgangspunkt verstand, dass aber derselbe Begriff in der beginnenden Neuzeit in seiner Bedeutung einer Kehrtwende unterworfen war: *Revolution* bezeichnete fortan eine radikale Wende in der sozialen Ordnung und ab der Zeit der Französischen Revolution eine abrupte Umwälzung der politisch-sozialen Situation. Dieser Bedeutungswandel ist für unseren Autor symptomatisch für die Mutation, die in der Kultur stattfand und die alte klassische Form der Dialektik verdrängte. Die neue Form der Dialektik verspricht das Aufkommen von etwas ganz Neuem, ohne dass der übliche Lauf der Dinge, selbst wenn er in ein moralisches Übel verwickelt ist, zu verlassen wäre. Neu sind nicht Begriffe wie Aufstand, Rebellion, Aufruhr, Umsturz, Putsch, Umschwung, neu ist nur, dass wir mit dieser Dialektik in einer Kreisbewegung engagiert sind, die innerhalb einer geschlossenen Welt abläuft und dadurch den Eindruck von Stabilität erweckt. Karl Marx spricht von der regelmäßigen, dialektischen Bewegung in den modernen Gesellschaften. Diese Idee der dialektischen Bewegung ist für ihn die Seele der Revolution, in deren Periodizität die Dialektik, die *ihrem Wesen nach* kritisch und revolutionär ist, zur Entfaltung kommt.³ Es bleibt dann einem Revolutionär wie Leon Trotsky († 1940) vorbehalten, die *permanente Revolution* zu propagieren.⁴

Im Vergleich der klassischen Form der Dialektik eines Aristoteles mit der Dialektik, die G. F. W. Hegel konzipiert hat, wird offenkundig, was das Konzept *Revolution* aussagt und was es der Menschheit an Neuem verspricht.

In einem *ersten* Abschnitt wird die klassische Form der Dialektik erläutert (4. 2.), in einem *zweiten* wird auf die Dialektik der Moderne in einigen ihrer Vertreter eingegangen (4. 3.).

¹ S. in der *Einführung* auf Seite 13 mit der Fußnote 5.

² SCHMITZ, H. R. *Progrès social et Révolution*. Fribourg/Suisse 1983. Préface de Georges BRAZZOLA, 13.

³ *Progrès social*, 19 mit der Fußnote 2 und dem Hinweis auf: MARX-ENGELS-Werke (Abk.: MEW), Berlin 1956 – 1990, Bd. 23, 28.

⁴ *Progrès social*, 19.

4. 2. Die dialogische Dialektik bei Aristoteles.

Die Dialektik bei Aristoteles hat mit der sokratischen und platonischen Methode das gemeinsame, dass sie ein Forschungsinstrument ist, welches nicht ergründet, was die Dinge in sich selbst sind, sondern darstellt, wie sich die Konzepte in einem Dialog wechselseitig aufeinander beziehen. In einem fundamentalen Punkt, so Schmitz, unterscheidet sich die Dialektik des Aristoteles jedoch von der Dialektik des Plato: Sie ist keine universelle Methode, Erkenntnis und Wissen zu erlangen. "Er [Plato] habe den Dingen in ihrer extramentalen Wirklichkeit nicht die ihnen eigene Art und Weise der Existenz gewährt, sondern ihnen die Bedingungen der Abstraktion und der Universalität zugeteilt, welche sie im Schoß des Geistes haben, d. h. die Art und Weise der Existenz, welche ihnen als *Erkannte* eigen ist [...] Anders ist in seinen [Aristoteles'] Augen die Wissenschaft, welche sich mit den Dingen selbst befasst, anders jene, welche als Objekt die Ideen oder Konzepte so nimmt, wie sie sich in einem Diskurs aneinanderreihen. Es geht hier um eine Disziplin, die zur Domäne der Logik gehört."¹

Anders formuliert: Das Objekt sowohl des Philosophen als auch des Logikers ist das Sein, aber unter einem je anderen Blickwinkel: Der Philosoph erforscht das Sein in seiner extramentalen Wirklichkeit, der Logiker beschäftigt sich mit dem Sein, nach der Weise, wie es im Geist existiert. Der Philosoph sucht nach einem *Medium*, welches der ureigene Grund der Verbindung eines Subjektes mit einem Prädikat ist, er schlussfolgert somit *ex propriis*; der Logiker leitet seine Schlüsse *ex communibus* ab, er stützt sich also auf ein allen Seienden gemeinsames *Medium*. Seine Arbeitsmethode ist der *Syllogismus*, der eine Form der Argumentation darstellt, deren Materie das Wahrscheinliche und deren formelles Element der Mittelbegriff (M) ist. Er ist es, der in einem Ober- und einem Untersatz, den sogenannten *Prämissen*, "die Ursache der Verbindung zwischen Subjekt und Prädikat aufzeigt"². In der Schlussfolgerung *oder Konklusion* (K) wird vom Allgemeinen auf das Besondere geschlossen, indem die beiden Termini vereinigt werden. Als Beispiel sei hier die einfachste Form eines Syllogismus angeführt: *Alle Menschen (M) sind sterblich – Sokrates ist ein Mensch (M). Also (K): Sokrates ist sterblich.* Da Wissen eine Erkenntnis durch Ursachen ist und der Mittelbegriff (M) zwar *Subjekt* und *Prädikat* verbindet, aber nicht die Ursache dieser Verbindung ist, vermittelt die aristotelische Methode der Argumentation kein eigentliches Wissen, wie schon angemerkt, sondern manifestiert die Eigenschaften zweier universeller Naturen, wie sie unser Geist auffasst und ausdrückt. bewirken

4. 3. Die bewusstseinsverändernde Dialektik der Moderne

Die in der Moderne entstehende Form der Dialektik hat nicht mehr wie die Dialektik des Aristoteles die logischen Relationen zwischen den Dingen zum Objekt, ihr Ziel ist ein anderes. Nach H. R. Schmitz hat die von der Dialektik angestrebte Veränderung zwei charakteristische Merkmale: Das *erste* Merkmal zeigt an, dass die Dialektik zur wissenschaftlichen Methode wird, indem die logische Ordnung und die reale Ordnung miteinander verschmelzen.³ Das *zweite* Merkmal ist, dass die Dialektik in einem gewissen Sinn praktisch tätig [= *opératoire*⁴] wird, indem sie eine Umwandlung des Geistes bewirkt.⁵ Dies ist der *eine* Grund, warum der Dialektik hier im Zusammenhang mit dem Thema des neuen Menschen ein Kapitel

¹ Progrès social, 22 – 23 mit dem Hinweis auf die Fußnote 7, in der Schmitz auf eine unveröffentlichte Analyse von M. V. LEROY mit dem Titel *L'histoire du terme et de la notion de dialectique* aufmerksam macht.

² Progrès social, 23.

³ Progrès social, 25ff.

⁴ Progrès social, 21.

⁵ Progrès social, 21. 31.

gewidmet wird; ein *anderer* Grund liegt darin, dass die Dialektik sich als die Antriebskraft einer revolutionären Umwandlung der menschlichen Gesellschaft darstellt.

Beide Merkmale haben als Voraussetzung, dass sich das Denken in einer neuen Form vollzieht, in der das Negative zugleich das Positive ist und der Gegensatz zum Motor des Denkens und auch der Wirklichkeit wird.¹ Diese Denkform hat sich im deutschen Kulturraum herausgebildet. Wir folgen nun in den Hauptpunkten den Analysen unseres Autors. Beginnend bei Luther (4. 3. 1.) und Böhme (4. 3. 2.) erlebt die Dialektik bei Hegel ihren Höhepunkt (4. 3. 3.). Sodann wird beschrieben, welchen Weg dieses Denken bei Marx eingeschlagen hat (4. 3. 4.) und wie sich Martin Heideggers Sicht mit der Dialektik Hegels deckt (4. 3. 5.).

4. 3. 1. Eine neue *forma mentis* bei Martin Luther

H. R. Schmitz sieht in Luthers neuer *forma mentis* den Anfang einer spirituellen und anthropologischen Umwälzung, welche die moderne Mentalität bis heute prägt. In einem anderen Abschnitt² wurde gezeigt, wie Luthers neuer Denkansatz eine eigene Form der Logik begründet und wie Luther daraus eine Herr-Knecht-Dialektik ableitet, welche die gesamte spirituelle Ordnung und alle Weisen der menschlichen Existenz seiner Ansicht nach durchdringt.

Martin Luthers persönliche Erfahrung steht, wie in einem vorhergehenden Kapitel beschrieben, am Anfang dieser Denkform; sie geht im Wesentlichen aus einem Ringen mit den Grenzen hervor, die ihm die eigene menschliche Natur auferlegt. Die anthropologische Konsequenz, die Luther daraus ableitet, besteht in der folgenschweren Feststellung, dass die menschliche Natur durch und durch verderbt ist. Die Folgen für das Gottesbild sind nicht minder schwerwiegend: Gott zeigt sich dem Menschen nicht als liebender Vater, sondern *sub contrario*, also unter dem Gegenteil dessen, was Er in Wirklichkeit ist, als ein strenger Gesetzgeber, der Angst und Schrecken verbreitet. Wie schon ausgeführt, nur so verhindert Gott, dass sich die menschliche Natur erdreistet, Gott aus Eigenem zu erkennen; nur so kommt der Mensch an den tiefsten Punkt der Hoffnungslosigkeit und Angst, was die Voraussetzung dafür ist, dass Gott aus Nichts Neues schafft.³ Doch dieses Neue ist nicht wirklich neu, denn der Mensch bleibt *simul peccator et justus*, gleichzeitig Sünder und Gerechter. Die Sünde wird ihm nicht angerechnet, der Mensch wird *reputative* gerecht gemacht, aber da die Gnade keine heilende Funktion hat, bleibt er *totaliter* ein Sünder. Doch Luther weiß von seiner Erfahrung her, dass sich alles ändert, denn der Glaube wird zur *creatrix divinitatis*⁴ im Menschen. Aus der Nacht eines geplagten Gewissens sprießt Neues hervor, die Freude und das Licht des Heils, denn der Mensch ist sich nun bewusst, ein Sünder zu sein.⁵ Damit ergibt sich nicht nur eine neue Form der Logik, welche für Luther so bedeutsam ist, dass er im Zuge seines Kampfes gegen die Scholastik die Abschaffung des Syllogismus einfordert⁶, sondern auch eine neue Form des Glaubens, in der nicht die Vernunft durch das Licht des Glaubens erhellt wird, sondern in der der Glaube sich auf das Fühlen und auf das Erfahren gründet.⁷ Aus diesem Grund spricht Luther der *sola fides*, unter der er einen gefühlten und erfahrungsmäßigen *Glauben* versteht, das zu, was nur den göttlichen Tugenden des Glaubens und der Liebe zukommt.⁸

¹ Progrès social, 27.

² S. auf Seite 150ff.

³ Vgl. WA 184/46.

⁴ Progrès social, 67 mit der Fußnote 146 und dem Hinweis auf: WA 40, I, 360.

⁵ Progrès social, 43 mit der Fußnote 66 und dem Hinweis auf: WA 40, II, 463.

⁶ Progrès social, 24f. mit dem Hinweis auf : WA. Br 61.

⁷ S. Seite 149.

⁸ S. die Seite 141ff.

Luthers Erfahrung vermittelt ihm zudem die Gewissheit, dass die aufgebauten Gegensätze in Bewegung und im *Werden* sind, bis es zur Identifikation derselben kommt. Ausgehend von Luthers Denkform *sui generis* wird Hegel ein logisches System kreieren und seine eigene Dialektik entwickeln.¹

4. 3. 2. Die gelebte Dialektik bei Jakob Böhme

Auch dieses Thema wurde in einem vorigen Kapitel behandelt²; so dienen die folgenden Ausführungen nur dazu, die Analyse unseres Autors noch einmal in den Blick zu bekommen.

Da Jakob Böhme in der lutherischen Tradition gelebt und geschrieben hat, überrascht es nicht, dass in seiner *philosophia vera* die Herr-Knecht-Dialektik aufscheint. Was aber doch erstaunt, ist sowohl der Umfang, den dieses Thema einnimmt, als auch die Gewalt der Bilder, mit der Böhme seine Erfahrung darstellt. Hegel war von Böhmes Bildsprache so sehr beeindruckt, dass er schreibt, er habe bei ihm "die lebendigste Dialektik"³ gefunden. Auch habe er, Böhme, die *Selbheit* oder das *Ichts* entdeckt und die wahre *Negativität, die das Prinzip jeglichen Wissens ist*⁴. Sie sei aber nicht *etwas Schlechtes, weil sie das Böse genannt wird*.⁵ Dank dieser wahrhaften Negativität, die sich ihrer selbst bewusst ist, so Hegel, strebt Böhme danach, "alles in einer absoluten Einheit zu erhalten, – die absolut göttliche Einheit und die Vereinigung aller Gegensätze in Gott"⁶; Böhme stellt Gott aber nicht "als die leere Einheit vor, sondern als diese sich selbst teilende Einheit des Entgegengesetzten"⁷.

H. R. Schmitz kennt all diese Aussagen und formuliert die These Böhmes wie folgt: "Die Gewalt unter den Menschen ist nur der Widerschein der Gewalt, die Gott selbst und die ganze Schöpfung animiert. [...] Denn Böhme sieht im Herr-Knecht-Schema so etwas wie das erste Gesetz des Seins. Es handelt sich um ein ontologisches Gesetz, das sich jedoch bis in die Dämone der sozialen Beziehungen hinein erstreckt."⁸

Auf zwei dieser von Böhme beschriebenen Bilder sei im Besonderen noch einmal hingewiesen: Das *eine* ist das Bild, welches Böhme das Rad des *Gemüts*⁹ nennt. Demnach verhalten sich die Angst und die Freude – die Komponenten der Wirklichkeit – wie Herr und Knecht, die miteinander kämpfen und sich dabei im Herumkollern derart umklammern, dass sich eine Einheit in der Form eines Rades ergibt. Das *andere* Bild ist jenes der einander gegenübergestellten Waagentassen, die um die Achse der Waage herum eine Rotation ausführen und so aus der größten Opposition heraus eine Einheit bilden.¹⁰ Das Proprium dieser Form der Dialektik liegt demnach darin, kreisförmig zu sein. Böhme spricht auch von einem *Gift-Rad* oder einem *unsinnig Rad*.¹¹

Wie in der *Einleitung* angemerkt, bedeutete *Revolution* ursprünglich eine periodische Wiederkehr in der Astrologie; nun aber beginnt sich insofern ein Bedeutungswandel abzuzeichnen,

¹ Vgl. Progrès social, 36.

² S. die Seiten 180 und der Abschnitt in Teil IV. 3. 5. 4., besonders die Seiten 199ff.

³ HEGEL. G. F. W. Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie. III. TW 20, 118.

⁴ Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie. III. TW 20, 109.

⁵ Vgl. Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie. III. TW 20, 109. S. a. in: Progrès social, 33 mit der Fußnote 30.

⁶ Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie. III. TW 20, 98.

⁷ Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie. III. TW 20, 100. S. in: Progrès social, 33 mit der Fußnote 30.

⁸ Progrès social, 69. Eigene Übers.

⁹ S. Seite 176ff. mit der Fußnote 3.

¹⁰ S. Seite 180.

¹¹ Progrès social, 71.

als aus der periodischen Wiederkehr eine abrupte Umwälzung wird, eine kreisförmige Bewegung¹ also, deren Resultat in einer *Concordantz* besteht. Dieses *unsinnig Rad* wiederholt sich so oft, bis der Mensch in die ursprüngliche *Concordantz* zurückgekehrt ist und so, der Ansicht Böhmes nach, neu geboren wird.

Aus diesen Bildern Böhmes schöpfen seine geistigen Nachfolger und fassen sie – auch nicht ohne imaginatives Beiwerk – in philosophische Konzepte, die allerdings "nicht für die denkende Vernunft"² gedacht sind. Am Ende seiner Ausführungen lässt Schmitz durchblicken, dass seiner Meinung nach Hegels Dialektik auch nicht weiter entwickelt ist als die Alchimie des Schusters aus Görlitz.³ Die Bilder Böhmes kommen da dem geplagten Verstand sehr zu Hilfe und lassen eines besser verstehen: Es geht hier nicht um ontologische Aussagen wie in der *Seinsphilosophie*, sondern um Aussagen, wie sich die Wirklichkeit im Bewusstsein darstellt und gemeinsam mit dem Bewusstsein in einem *Werden* begriffen ist.

4. 3. 3. Die Dialektik im Denken G. F. W. Hegels

H. R. Schmitz hat keine eigene Studie über das Opus Hegels vorgelegt, gleichwohl bezieht er sich oft auf ihn und interpretiert ihn, besonders in *Progrès social et Révolution* und in der Untersuchung über das *Mysterium der Schönheit*.⁴ Zwei Kernpunkte unseres Autors über Hegel, die sich beide in *Progrès social et Révolution* finden, sind besonders beachtenswert: *erstens*, seine Ansicht, dass der Diskurs Hegels auf einer spirituellen Erfahrung gründet (4. 3. 3. 1.), und, *zweitens*, seine Sicht von Hegels *Idee des Werdens* (4. 3. 3. 2.).

4. 3. 3. 1. Eine spirituelle Erfahrung als Ausgangspunkt

Die Frage ist gestellt: Liegt der Dialektik Hegels eine *spirituelle Erfahrung* zugrunde? H. R. Schmitz ist sich dessen sicher und betont, dass er nicht der Einzige ist, der so denkt.⁵ In der Tat, Georges M.-M. Cottier sieht in der tiefgründigen Schönheit einiger Formulierungen Hegels ein Indiz dafür, dass der Diskurs des Philosophen einer Erfahrung entspringt, die auf die tiefsten Quellen des Hegelschen Denkens hinweist.⁶ Cottier kommt zur Auffassung, dass es sich bei dieser Erfahrung nicht um eine philosophische Intuition des endlichen Seins handelt, sondern um eine Erfahrung des Selbst oder der Selbstschau, in der das Endliche als etwas erfahren wird, das nicht *ist*. Diese Erfahrung wird nicht um ihrer selbst willen gesucht und zu Ende gebracht, sondern von Hegel in einen Diskurs über die Endlichkeit und ihre Verflüchtigung gebracht.⁷

Auch Schmitz spricht von einer sehr aussagekräftigen spirituellen Erfahrung bei Hegel, welche das alltägliche, gewöhnliche Bewusstsein übersteigt, also anders einzuschätzen ist als eine einfache psychologische Erfahrung, und stimmt Cottier in seiner Einschätzung dieser Erfahrung zu.⁸ In dieser Erfahrung des Selbst kehrt das menschliche Denken in sich selbst

¹ *Progrès social*, 19.

² Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, III. TW 20, 97.

³ *L'avènement III*, 604.

⁴ SCHMITZ, H. R. Le mystère de ce qui est un mystère de beauté, in: NV 1 (1978) 37 – 55.

⁵ *Progrès social*, 72.

⁶ *Progrès social*, 72 mit dem Hinweis auf: COTTIER, Georges M.-M. Signification de la dialectique chez Hegel, in: RThom 49 (1969), 378 – 411, insbesondere 395ff. mit dem Hinweis auf: HEGEL, G. W. F. Eleusis – An Hölderlin. Gedicht vom August 1796, in: Frühe Schriften I. Hamburg 1989, 399.

⁷ COTTIER, Signification de la dialectique chez Hegel, 396 – 397.

⁸ *Progrès social*, 73.

zurück, alles Partikulare ist *aufgehoben* und das Ich ist *bei sich* und erfährt die Absolutheit des reinen *Selbst*, allerdings nicht ohne dabei durch Leere und Verneinung gegangen zu sein.¹ Schmitz gibt uns ferner zu bedenken, dass uns die Dialektik von *Herrschaft und Knechtschaft* in einer *Phänomenologie des Geistes* vorgestellt wird. Damit wird ausgesagt, dass es sich um eine Philosophie des Bewusstseins handelt. Als Beleg dafür zitiert Schmitz den Professor aus Jena dort, wo er vom *unglücklichen Bewusstsein* spricht, dessen „Verdoppelung, welche früher an zwei einzelne, an den Herrn und den Knecht, sich verteilte, in eines eingekehrt [sic!]“.² An einer anderen Stelle der *Phänomenologie des Geistes* erläutert Hegel, dass für ihn die Kraft und die Dynamik der Dialektik im Negativen liegt: Im Bewusstsein gibt es eine Ungleichheit zwischen dem Ich und der Substanz, eine Ungleichheit also zwischen dem Subjekt *Ich* und dem Gegenstand *Substanz*. Einerseits ist die Substanz determiniert (bestimmt oder vorgegeben) und als solche Gegenstand des Ichs, andererseits als *dagegen-stehend* ist sie das Negative überhaupt. Dieses Negative kann als ein Mangel beider – des Ichs und der Substanz – betrachtet werden, es ist aber „ihre Seele und das Bewegende derselben; weswegen einige Alte das *Leere* als motorisches Element begriffen, indem sie den Motor zwar als das Negative, aber dieses noch nicht als das Selbst erfassten. – Wenn nun dies Negative zunächst als Ungleichheit des Ichs zum Gegenstand erscheint, so ist es ebenso sehr die Ungleichheit der Substanz zu sich selbst“.³ Die Art und Weise dessen, was sich im Bewusstsein Hegels ereignet und die Form, wie er es verstehbar zu machen sucht, dass es nämlich nichts gibt zwischen der Person (dem Ich) und ihrer Natur (oder Substanz), lässt an die *forma mentis* Luthers denken. Die dialektische Spannung – das Negative – lässt aus der entstandenen Leere – dem *Mangel* – das *Selbst* erstehen. Indem Hegel die Wirklichkeit als dialektisch verfasst denkt, macht er nichts anderes, als diesen mentalen Vorgang auf sie zu projizieren.⁴

4. 3. 3. 2. Skizze der Hegelschen Dialektik

Nach ersten Ansätzen einer neuen Logik bei Martin Luther und nach der bilderreichen Darstellung der Dialektik bei Jakob Böhme erreicht die Dialektik bei G. F. W. Hegel ihren Höhepunkt. Dazu ist, *erstens*, anzumerken, dass die Dialektik für Hegel keineswegs eine Annäherung an die Wahrheit, sondern eine universale Methode des Wissens und „gleichzeitig die Vorgehensweise des erkennenden Geistes und die Vorgehensweise der Wirklichkeit selbst“⁵ ist. Hegel hat den Geist und die Dinge in ein einziges Ganzes verschmolzen, in dem ganz wesentlich ein Werden sieht. Für H. R. Schmitz aber wird in dieser Vorgehensweise die alte Form nicht von einer neuen abgelöst, es handelt sich dabei vielmehr um einen Prozess der Selbstbewegung, "der weder ein Werden noch eine Entwicklung darstellt"⁶. Was tatsächlich geschieht, ist Folgendes: Die Ganzheit enthüllt sich sukzessiv in ihrer Bewegung, um sich besser in sich selber zu absorbieren. Die Totalität – als Ganzes von Geist und Dingen – ist zwar in Bewegung und wird doch nur immer das, was sie nie aufgehört hat zu sein.

H. R. Schmitz merkt *zweitens* an, dass in Hegels Dialektik der Widerspruch und folglich auch die Negativität eine ausschlaggebende Rolle spielt.⁷ In der *Wissenschaft der Logik* im Kapitel *Allgemeiner Begriff der Logik* schreibt Hegel, dass das Einzige,

¹ Progrès social, 73 mit der Fußnote 165 und dem Hinweis auf: Enzyklopädie. TW 8, 83.

² Progrès social, 72ff. und der Fußnote 163 mit dem Hinweis auf: Phänomenologie TW 3, 163.

³ Progrès social, 32 mit der Fußnote 29 und dem Hinweis auf: Phänomenologie TW 3, 39.

⁴ Progrès social, 32.

⁵ Progrès social, 25. S. a. die Fußnote 10.

⁶ Progrès social, 26.

⁷ Progrès social, 26.

„um einen wissenschaftlichen Fortgang zu gewinnen, die Erkenntnis des logischen Satzes ist, dass das Negative ebenso sehr positiv oder dass das sich Widersprechende sich nicht in Null, in das abstrakte Nichts auflöst, sondern wesentlich nur in die Negation seines *besonderen* Inhalts, oder dass eine solche Negation nicht alle Negation, sondern die Negation der bestimmten Sache, die sich auflöst, somit bestimmte Negation ist, dass also im Resultat wesentlich das enthalten ist, woraus es resultiert. [...] Indem das Resultierende, die Negation, bestimmte Negation ist, hat sie einen Inhalt. Sie ist ein neuer Begriff, aber der höhere und reichere als der vorhergehende; denn sie ist um dessen Negation oder Entgegengesetztes reicher geworden, enthält ihn also, aber auch mehr als ihn, und ist die Einheit seiner und seines Entgegengesetzten. In diesem Wege hat sich nun das System der Begriffe zu bilden – und in unaufhaltsamem, reinem, von außen nichts hereinnehmendem Gange sich zu vollenden“.¹

In der Form des Begriffs, so Hegel, kommt der wahre Inhalt unseres Bewusstseins zum Ausdruck.² Was also Hegel als *Begriff* bezeichnet, ist eine vom Willen bestimmte Bewegung innerhalb des Geistes, die vom Widerspruch und der Negativität zu einem Resultat führt, das alles Vorige enthält; ihm kann nun abermals widersprochen werden usf. Dabei ist das Risiko groß, dass sich das Denken dem Gesetz der Dialektik gemäß gegen sich selbst kehrt. Nach Hegel, so Schmitz, geschieht dies nicht, denn der menschliche Geist erkennt, dass die Natur des logischen Denkens selbst dialektisch ist: es steht zwar im Widerspruch zu sich selbst, findet aber in einem Über-sich-selbst-Hinausgehen die Versöhnung der Gegensätze, die es zu zerreißen drohen.³

Nach H. R. Schmitz gleicht diese dialektische Wende einer Ansicht von Leukipp und Demokrit, nach der ein und dieselbe Sache verschiedenen Zuschauern durch einfache Variationen in der Zusammenstellung ganz gegensätzliche Aspekte zeigen kann und durch die Umstellung einer einzigen Komponente etwas ganz anderes darstellt: So können beispielsweise mit gleichen Buchstaben Wörter mit entgegengesetzter Bedeutung gebildet werden.⁴

Die Gegensätzlichkeit erscheint also sowohl als der Motor des Denkens als auch als die animierende Seele der Wirklichkeit. Der Geist „gewinnt seine Wahrheit nur [...], indem er dem Negativen ins Angesicht schaut, bei ihm verweilt. Dieses Verweilen ist die Zauberkraft, die es in das Sein umkehrt.“⁵ Unser Autor merkt an, dass Hegel einerseits voll des Lobes für Kant war, weil er den Widerspruch zwar in unser Denken eingeführt hat⁶, andererseits ihm aber vorwirft, "zu viel Zärtlichkeit für die Dinge"⁷ gezeigt und den Widerspruch nicht ins Herz der Wirklichkeit selbst gelegt zu haben. Und ferner sagt er: "Es wäre schade, wenn sie sich widersprächen. Dass aber der Geist (das Höchste) der Widerspruch ist, das soll kein Schade sein."⁸ Schmitz liest im Text Hegels weiter: „[...] so ist der Geist Zerrüttung, Verrücktheit in sich selbst. Die wahrhafte Auflösung geht auf den Inhalt“⁹, und schlussfolgert, dass die Lösung darin liegt, den Widerspruch in die Dinge selbst zu verlegen:

¹ Progrès social, 26f. mit der Fußnote 12 und dem Hinweis auf: TW 5, 49.

² Progrès social, 72 mit der Fußnote 162 und dem Hinweis auf: HEGEL, G. F. W. Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften. TW 8, 83.

³ Progrès social, 27.

⁴ Progrès social, 92 mit der Fußnote 205 und dem Hinweis auf: ARISTOTELES. Über die Generation. I, 2, 315b 6ff.

⁵ L'avènement III, 596 mit der Fußnote 113 und dem Hinweis auf: HEGEL. Die Phänomenologie des Geistes. TW 3, 36.

⁶ Progrès social, 27f. mit der Fußnote 16 und dem Hinweis auf: TW 8, 126.

⁷ Progrès social, 28. S. a. TW 20, 359.

⁸ TW 20, 359.

⁹ Progrès social, 28 mit dem Hinweis auf: TW 20, 359

„Um dem Wahnsinn und der eigenen Unordnung zu entkommen, genügte es dem Geist, die Unordnung anzuerkennen oder, eher noch, sie im Innersten der extramentalen Wirklichkeit zu installieren. Welches Angebot, eine wahrlich besondere Form von Angleichung des Geistes und der Sache zu praktizieren! Es mag fürderhin nicht wundernehmen: „Das Wahre ist so der bacchantische Taumel, an dem kein Glied nicht trunken ist.“¹

Für Hegel ist die Dialektik gleichzeitig Objekt und Methode, gleichzeitig Gang der Wirklichkeit und Gang des Denkens. Und dies deshalb, weil die Dialektik die *einzig wahrhafte Methode* der Wissenschaft ist, die „von ihrem Gegenstande und Inhalte nichts Unterschiedenes ist; – denn es ist der Inhalt in sich, *die Dialektik, die er [der Inhalt] in ihm selbst hat*, welche ihn fortbewegt. Es ist klar, daß keine Darstellungen für wissenschaftlich gelten können, welche nicht den Gang dieser Methode gehen und ihrem einfachen Rhythmus gemäß sind, denn es ist der Gang der Sache selbst“.² Die innere *Negativität* des Gedankens ist die *sich selbst bewegende Seele* als das Prinzip aller natürlichen und geistigen Lebendigkeit überhaupt. „Das, wodurch sich der Begriff selbst weiterleitet, ist das [...] *Negative*, das er in sich selbst hat; dies macht das wahrhaft Dialektische aus.“³

H. R. Schmitz meint es ironisch, wenn er vom Wunderwerk der Dialektik spricht, der es mit der Negativität gelingt, die Welt zu entfalten⁴, und mit Erstaunen stellt er fest, dass in der Dialektik Hegels Neues allein dadurch entsteht, dass Altes verneint, *aufgehoben* wird, was nach Hegel heißt, dass es neutralisiert und doch bewahrt wird. „Das *non-sit* ersetzt in den Augen Hegels das schöpferische und alle Dinge erneuernde *fiat*“⁵ heißt es weiter im Text unseres Autors. Für ihn ist es eine Art Lockmittel, wenn Hegel seine Begriffe im bacchischen Delirium tanzen lässt, wissend, dass daraus niemals etwas Neues entsteht⁶, sagt Hegel doch selbst in der *Wissenschaft der Logik*, dass man nicht sagen kann, dass der Begriff zu etwas Neuem gelangt.⁷

Während unser Autor in der Dialektik Hegels sowohl eine Verletzung des Reellen als auch eine Verletzung der Vernunft und der ihr eigenen Gesetze der Logik erkennt⁸, hält Hegel selbst nicht viel vom gesunden Menschenverstand, da derselbe noch nicht frei ist von der extramentalen Wirklichkeit⁹, und gibt uns zu bedenken, dass die Dialektik ist, wie gesagt, *nicht für die denkende Vernunft* ist.¹⁰

In einer *Zusammenschau* ist zu sagen, dass H. R. Schmitz den Ursprung der Dialektik Hegels in einer mystischen Erfahrung der Selbstschau sieht, die das gewöhnliche Bewusstsein übersteigt. Das menschliche Denken macht in einer derartigen Erfahrung einen Rückgang zu sich selbst und erkennt auf dem Weg der Lehre und der Negation die Absolutheit des „reinen Ich“¹¹. Das mag die Faszination erklären, welche dieses Denken auf Menschen ausübte, die sich nach Innerlichkeit und spiritueller Absolutheit sehnten, rechtfertigt aber in keinem Fall,

¹ Progrès social, 29 mit dem Hinweis auf: Phänomenologie. TW 3, 46.

² Progrès social, 29 mit der Fußnote 20 und dem Hinweis auf: TW 5, 50.

³ Progrès social, 29 mit der Fußnote 22 und dem Hinweis auf: TW 5, 51.

⁴ Progrès social, 30.

⁵ Progrès social, 30.

⁶ Progrès social, 30.

⁷ Progrès social, 31 mit der Fußnote 24 und dem Hinweis auf: Grundlinien der Philosophie des Rechts. Zusatz zum § 32. TW 7, 86. S. a. Wissenschaft der Logik I. TW 5, 70.

⁸ Progrès social, 31.

⁹ Progrès social, 31 mit der Fußnote 25 und dem Hinweis auf: TW 5, 52.

¹⁰ Progrès social, 31 mit der Fußnote 26 und dem Hinweis auf: Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie III. TW 20, 97.

¹¹ Progrès social, 73 mit der Fußnote 165 und dem Hinweis auf: Enzyklopädie. TW 8, 83.

so Schmitz, dass man aus dieser Dialektik das Gesetz des gesamten Denkens und der gesamten Wirklichkeit gemacht hat.¹

Wenn Hegel einmal schreibt, die Franzosen hätten *la tête près du bonnet*, sie seien also Hitzköpfe und hätten den Sinn der Wirklichkeit, des Handelns und Fertigwerdens, während die Deutschen allerhand Rumor im Kopfe und auf dem Kopfe haben und dabei der deutsche Kopf eher seine Schlafmütze ganz ruhig sitzen lässt und innerhalb seiner operiert², lässt es *einen* Schüler Hegels nicht ruhig schlafen: Er wird aus der Dialektik die Regeln des sozialen und politischen Lebens machen.

4. 3. 4. Die Dialektik bei Karl Marx

Das Denken eines Karl Marx hat im Leben des H. R. Schmitz eine nicht unerhebliche Rolle gespielt. So hat Schmitz einerseits dessen Eintreten für die materiellen Werte mehrfach angesprochen und gewürdigt, andererseits aber lehnt er das Marx'sche Denksystem als solches ab, nicht zuletzt auch deshalb, weil er den realen Sozialismus, in dem er viele Ideen des Karl Marx verwirklicht sah, aus eigener Anschauung kennengelernt hatte. Aus dem Folgenden wird ersichtlich, warum er jener Richtung der Befreiungstheologie, deren Theologen sich von der Dialektik der sozial-ökonomischen Analyse eines Karl Marx inspirieren ließen, nichts abgewinnen konnte.³ Schmitz hat indes, über den jeweils konkreten Situationen stehend, einige der Hauptintuitionen von Karl Marx – eine Gesamtschau über dessen Werk schrieb er nicht – auf sachlich-philosophische Weise in der Abhandlung *Progrès social et Révolution* ausgearbeitet. Außerdem plante er, nach konkreten Lösungen in Bezug auf die soziale Frage zu suchen, die Jacques Maritain in seinem Vorwort zu einem Werk von Goetz Briefs, einem deutschen Sozialphilosophen, angemahnt hatte.⁴ Eines dieser Themen sollte *Das Recht auf Arbeit* sein.⁵

Hier nun beschäftigen uns zwei Fragen, die sich H. R. Schmitz zuerst stellte: Was *Dialektik bei Marx* bedeutet (4. 3. 4. 1.) und welchen *Einfluss* sie auf den Begriff *Revolution* hat (4. 3. 3. 2.).

4. 3. 4. 1. Die umgestülpte Dialektik

Es ist bedenkenswert, dass ein Religionskritiker wie Karl Marx sich auf Martin Luther beruft und in Bezug auf ihn sagt, die Revolution habe im Kopf des Mönchs begonnen⁶, obwohl es Luther nicht um eine soziale Revolution, sondern um eine Theologie des Heils ging. Es ist ferner bedenkenswert, dass jemand wie Karl Marx, der sich mit der Analyse des ökonomischen Systems beschäftigte, philosophische Anleihen bei G. F. W. Hegel nimmt, der eine „philosophische Heilslehre“⁷ propagiert. Dazu kommt die Art der Erfahrung Hegels, welche die Dinge der Welt eher ausklammert. Marx hatte das auch erkannt, deshalb sparte er auch nicht an Kritik am Meister selbst. Was aber bewog ihn trotzdem, die Methode der Dialektik zu übernehmen? Versteht er unter dem Begriff *Dialektik* etwas anderes als Hegel? Vorab ist zu sagen, dass er konstatierte, dass die Dialektik Hegels die *Phänomene des Geistes* nicht nur begrifflich darzustellen, sondern sie auch zu produzieren und zu realisieren vermochte. So sah

¹ Progrès social, 73.

² Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie III. TW 20, 331ff.

³ Vgl. Seite 67ff.

⁴ S. ŒC VI. Préface au livre de Goetz Briefs: Le prolétariat industriel. Paris 1936, 1257 – 1260. Die Erstausgabe unter dem Titel *Das industrielle Proletariat* erschien 1926 in Tübingen.

⁵ CJM 6 (1983) 68.

⁶ Progrès social, 34ff. mit der Fußnote 33 und dem Hinweis auf : MARX, Karl. MEW 1, 385.

⁷ Progrès social, 74.

er darin ein Instrument, fähig, auch seine *wissenschaftliche Analyse* der sozialpolitischen und ökonomischen Wirklichkeit und die revolutionäre Praxis voranzutreiben.¹

Wenn also Karl Marx die Idee der Dialektik übernimmt und damit den revolutionären Prozess beschreibt, dann tut er das nicht, ohne die Dialektik umgestülpt und vom Kopf auf die Füße gestellt zu haben, wie er selbst sich ausdrückt:

„Meine dialektische Methode ist der Grundlage nach von der Hegelschen nicht nur verschieden, sondern ihr direktes Gegenteil. Für Hegel ist der Denkprozess, den er sogar unter dem Namen Idee in ein selbständiges Subjekt verwandelt, der Demiurg des Wirklichen, das nur seine äußere Erscheinung bildet. Bei mir ist umgekehrt das Ideelle nichts anderes als das im Menschenkopf umgesetzte und übersetzte Materielle. Die mystifizierende Seite der Hegelschen Dialektik habe ich vor beinahe 30 Jahren, zu einer Zeit kritisiert, wo sie noch Tagesmode war. Aber gerade als ich den ersten Band des *Kapitals* ausarbeitete, gefiel sich das verdrießliche, anmaßliche und mittelmäßige Epigonentum, welches jetzt im gebildeten Deutschland das große Wort führt, darin, Hegel zu behandeln, wie der brave Moses Mendelssohn zu Lessings Zeit den Spinoza behandelt hat, nämlich als *toten Hund*. Ich bekannte mich daher offen als Schüler jenes großen Denkers und kokettierte sogar hier und da im Kapitel über die Werttheorie mit der ihm eigentümlichen Ausdrucksweise. Die Mystifikation, welche die Dialektik in Hegel's Händen untergeht [= erleidet], verhindert in keiner Weise, daß er ihre allgemeinen Bewegungsformen zuerst in umfassender Weise dargestellt hat. Sie steht bei ihm auf dem Kopf. Man muß sie umstülpen, um den mystischen Kern in der Hülle zu entdecken.“²

Marx' Kritik bleibt aber, so H. R. Schmitz, am halben Weg stehen: Er dreht die Dialektik um und macht sie zum Mittelpunkt seines Denkens, auch wenn die Dialektik bleibt, was sie ist.

„In ihrer mystifizierten Form ward die Dialektik deutsche Mode, weil sie das Bestehende zu erklären schien. In ihrer rationellen Gestalt ist sie dem Bürgertum und seinen doktrinären Wortführern ein Aergernis und ein Greuel, weil sie in dem positiven Verständnis des Bestehenden zugleich auch das Verständnis seiner Negation, seines notwendigen Untergangs einschließt, jede gewordne Form im Flusse der Bewegung, also auch nach ihrer vergänglichen Seite auffasst, sich durch nichts imponieren lässt, ihrem Wesen nach kritisch und revolutionär ist.“³

Marx meint, die Dialektik ihrer mystischen Form zu entledigen, tappt dabei aber selbst, so H. R. Schmitz, in die Falle der Mystifikation.⁴ Wie ist das zu verstehen? Es fällt zunächst auf, dass es einen großen Unterschied zwischen der *Hegelschen Mystik* und der *Marxschen Mystifizierung* gibt: Hegels Erfahrung ist sowohl eine Art Weltflucht hin zum absoluten Geist als auch gleichsam eine Neuerschaffung der Welt gemäß der Bewegung desselben Geistes; das Marxsche Denken indes ist ganz eingetaucht in die soziale, politische und ökonomische Welt. Dass das Marxsche Denken aber auch eine Mystifikation ist, zeigt sich darin, dass er, Marx, weder die konkreten Reichen und die konkreten Armen noch deren Kampf um einen gerechten Anteil an den Gütern dieser Erde im Blickfeld hat, sondern dass er mit voller Absicht Abstraktionen – das Proletariat und den Reichtum – schafft, die dem Konzept dieser dialektischen Bewegung Genüge leisten.

¹ Progrès social, 74.

² MARX, Karl. Das Kapital I. Berlin 1987 (nach der Ausgabe Hamburg 1872). Nachwort, 709. Vgl. MEW), Bd. 23, 27f.

³ Das Kapital I. 28.

⁴ Progrès social, 76.

„Proletariat und Reichtum sind Gegensätze. Sie bilden als solche ein Ganzes. Sie sind beide Gestaltungen der Welt des Privateigentums. Es handelt sich um die bestimmte Stellung, die beide in dem Gegensatz einnehmen. Es reicht nicht aus, sie für zwei Seiten eines Ganzen zu erklären. – Das Privateigentum als Privateigentum, als Reichtum, ist gezwungen, *sich* selbst und damit seinen Gegensatz, das Proletariat, im *Bestehen* zu erhalten. Es ist die *positive* Seite des Gegensatzes, das in sich selbst befriedigte Privateigentum. – Das Proletariat ist umgekehrt als Proletariat gezwungen, sich selbst und damit seinen bedingenden Gegensatz, der es zum Proletariat macht, das Privateigentum, aufzuheben. Es ist die *negative* Seite des Gegensatzes, seine Unruhe in sich, das aufgelöste und sich auflösende Privateigentum. – Die besitzende Klasse und die Klasse des Proletariats stellen dieselbe menschliche Selbstentfremdung dar. Aber die erste Klasse fühlt sich in dieser Selbstentfremdung wohl und bestätigt, weiß die Entfremdung als *ihre eigne Macht* und besitzt in ihr den *Schein* einer menschlichen Existenz; die zweite fühlt sich in der Entfremdung vernichtet, erblickt in ihr ihre Ohnmacht und die Wirklichkeit einer unmenschlichen Existenz. Sie ist, um einen Ausdruck von Hegel zu gebrauchen, in der Verworfenheit die *Empörung* über diese Verworfenheit, eine Empörung, zu der sie notwendig durch den Widerspruch ihrer menschlichen *Natur* mit ihrer Lebenssituation, welche die offenherzige, entschiedene, umfassende Verneinung dieser Natur ist, getrieben wird.“¹

Damit geht dieses sein Projekt weit über die Veränderung der politischen und sozialen Dimension hinaus, es geht um eine philosophische Revolution, die den Menschen selbst betrifft. Wie Hegel, der von Luther und Böhme angespornt, mit dem Mittel einer dialektischen Spekulation das gewöhnliche Bewusstsein des Menschen in ein neues umformt, so nimmt sich Marx vor, mit dem Mittel der Revolution einen neuen Menschentyp zu schaffen und das gewöhnliche Bewusstsein der Menschen in ein revolutionäres umzuwandeln, und dies, wenn nötig, mit Gewalt und mittels einer Schocktherapie:²

„Wir treten dann nicht der Welt doktrinär mit einem neuen Prinzip entgegen: Hier ist die Wahrheit, hier kniee nieder! Wir entwickeln der Welt aus den Prinzipien der Welt neue Prinzipien. Wir sagen ihr nicht: Lass ab von deinen Kämpfen, sie sind dummes Zeug; wir wollen dir die wahre Parole des Kampfes zuschreiben. Wir zeigen ihr nur, warum sie eigentlich kämpft, und das Bewusstsein ist eine Sache, die sie sich aneignen *muss*, wenn sie auch nicht will.“³

4. 3. 4. 2. Der neue Mensch in einer neuen Gesellschaft

Welchen *Einfluss üben die Thesen der Marxschen Dialektik* in der Folge auf die revolutionäre Bewegung aus? Sie sind so radikal, dass sie weder eine schrittweise Verbesserung der Verhältnisse noch eine Kritik zulassen, ausgenommen innerhalb der revolutionären Bewegung selbst. Schon 1891 in Erfurt, auf dem ersten legalen Parteitag nach dem Sozialistengesetz, war die Rede von *lassallischen*⁴ wie von *vulgärsozialistischen* Elementen, die von Friedrich Engels als Opportunisten angesehen wurden. In den späteren Konflikten hießen die Theoretiker *Revisionisten* und die Praktiker *Reformisten*.

Die Kritik will Marx wie eine Waffe gehandhabt wissen ähnlich der Rolle, die Luther dem Gesetz zuerkennt, mit welchem der göttliche Gesetzgeber den Menschen niederdrückt. Und

¹ MARX, Karl. Die Heilige Familie oder Kritik der Kritischen Kritik. MEW 2, 37.

² Progrès social, 82.

³ MARX, Karl. Brief an Arnold Ruge, Sept. 1843, in: MEW Bd.1, 343.

⁴ LASALLE, Ferdinand gründet 1863 den Allgemeinen Deutschen Arbeiterverein (ADAV). Er gilt als einer der Gründerväter der späteren SPD.

wie die bewegende Kraft der Dialektik für Luther die Kenose, für Böhme der Gegenwurf und für Hegel die Negativität ist, so ist für Karl Marx die bewegende Kraft, die einen neuen Menschen und eine neue Gesellschaft hervorbringt, die Vernichtung und *der totale Verlust des Menschen*.¹

Wie aber dieser neue Zustand aussehen würde, kann auch Marx erst sagen, wenn er verwirklicht ist. Marx spricht von einer *unbestimmten Ungeheuerlichkeit*², die sich nicht formulieren lässt.

Überhaupt ist der gesamte dialektische Vorgang, so Schmitz, dunkel und unklar, da er nicht vom Sein, sondern von der Negativität und dem Nichts geprägt wird.³ Man geht mit verbundenen Augen in die Zukunft, wie in einem Kreisverkehr, aus dem es kein Ausbrechen gibt. Es wäre in der Logik des dialektischen Prozesses, kein Ende zu haben, aber Marx sieht es anders. Unumwunden fragt er sich, ob es nach dem Sturz der alten Gesellschaft eine neue Klassenherrschaft geben wird und antwortet: „Nein. – Die Bedingung der Befreiung der arbeitenden Klasse ist die Abschaffung jeder Klasse [...] – Die arbeitende Klasse wird im Laufe der Entwicklung an die Stelle der alten bürgerlichen Gesellschaft eine Assoziation setzen, welche die Klassen und ihren Gegensatz ausschließt, und es wird keine eigentliche politische Gewalt mehr geben, weil gerade die politische Gewalt der offizielle Ausdruck des Klassengegengesatzes innerhalb der bürgerlichen Gesellschaft ist.“⁴

Man weiß nicht, wie Hegel dazu kam zu glauben, dass die unzähligen dialektischen Prozesse im Lauf der Geschichte gerade in seinem philosophischen Kopf ihren absoluten Terminus fänden. So stellt sich die Frage auch apropos Marx: Wie kommt es, dass das Rad der Gewalt plötzlich stillsteht und der Kampf zwischen Herr und Knecht, zwischen Kapital und Proletariat ein brüskes Ende hat? Marx, so Schmitz, weicht der Frage aus und bleibt in der Gegenwart, wenn er schreibt:

„Inzwischen ist der Gegensatz zwischen Proletariat und Bourgeoisie ein Kampf von Klasse gegen Klasse, ein Kampf, der, auf seinen höchsten Ausdruck gebracht, eine totale Revolution bedeutet. Braucht man sich übrigens zu wundern, daß eine auf den Klassengegensatz begründete Gesellschaft auf den brutalen *Widerspruch* hinausläuft, auf den Zusammenstoß Mann gegen Mann als letzte Lösung? Man sage nicht, daß die gesellschaftliche Bewegung die politische ausschließt. Es gibt keine politische Bewegung, die nicht gleichzeitig auch eine gesellschaftliche wäre. Nur bei einer Ordnung der Dinge, wo es keine Klassen und keinen Klassengegensatz gibt, werden die *gesellschaftlichen Evolutionen* aufhören, *politische Revolutionen* zu sein. Bis dahin wird am Vorabend jeder allgemeinen Neugestaltung der Gesellschaft das letzte Wort der sozialen Wissenschaft stets lauten: ‚Kampf oder Tod; blutiger Krieg oder das Nichts. So ist die Frage unerbittlich gestellt‘.⁵

Die *totale Revolution* war nicht total und war auch keine Revolution, so unser Autor. Um Marx schien es still geworden zu sein. Es gibt indes Anzeichen, dass heute angesichts andauernder globaler Probleme Marx offenbar vor einer *Heimkehr in die Philosophie*⁶ steht, nachdem eine im Jahr 2011 abgehaltene Konferenz an der Berliner Humboldt-Universität ihn quasi neu entdeckte. Der Heimkehr in die Philosophie sollten Streifzüge in die Wirklichkeit fol-

¹ Progrès social, 83ff.

² Progrès social, 84.

³ Progrès social, 84.

⁴ Progrès social, 85 mit der Fußnote 193 und dem Hinweis auf: MARX, Karl. Das Elend der Philosophie. MEW, 181 – 182.

⁵ Progrès social, 85 – 86 mit der Fußnote 194 und dem Hinweis auf: Das Elend der Philosophie, 182.

⁶ BISKY, Jens. Heimkehr in die Philosophie, in: Süddeutsche Zeitung, 24. Mai 2011. Nr. 119, 13.

gen, meint ein Berichterstatter dieser Tagung.¹ Das wäre ganz im Sinne von H. R. Schmitz, denn es würde bedeuten, von der Illusion der Dialektik Abstand zu nehmen.

4. 3. 5. Die Dialektik bei Martin Heidegger

Das Werk Martin Heideggers wird uns erst im nächsten Kapitel näher beschäftigen. H. R. Schmitz hat darin in erster Linie die Frage nach dem Sein untersucht.

Wenn wir nun im Voraus Heideggers Dialektik ansprechen, dann deshalb, um über die Idee der Dialektik, wie sie im Werk unseres Autors dargestellt wird, eine Übersicht zu haben. H. R. Schmitz behandelt die Dialektik Heideggers nur in einigen knappen Aussagen: Einmal im Kapitel über die Natur der Erfahrung Heideggers² und ein zweites Mal in einer Fußnote der Arbeit *Progrès social*³; latent ist sie aber durchwegs präsent. Unter anderem merkt Schmitz auch an, dass Heideggers Dialektik im Gegensatz zur Dialektik Hegels ohne den Begriff der *Aufhebung* auskommt.⁴ Das Fazit, das H. R. Schmitz in seinen Arbeiten zieht, ist, dass die Struktur der Dialektik bei *Martin Heidegger* identisch mit der Struktur der Dialektik Hegels ist. Dazu führt Schmitz den Kommentar Heideggers zu Heraklits Fragment 53 an.

"Der von *Heraklit* gedachte Kampf läßt im Gegeneinander das Wesende allererst auseinandertreten [...] In solchem Auseinandertreten eröffnen sich Klüfte, Abstände, Weiten und Fugen. In der Aus-einandersetzung wird Welt. [Die Auseinandersetzung trennt weder, noch zerstört sie gar die Einheit. Sie bildet diese, ist Sammlung (λόγος). Πόλεμος und λόγος sind dasselbe.] Der hier gemeinte Kampf ist ursprünglicher Kampf; denn er läßt die Kämpfenden allererst als solche entspringen; er ist nicht ein bloßes Berennen von Vorhandenem. Der Kampf entwirft und entwickelt erst das Un-erhörte, bislang Ungesagte und Un-gedachte."⁵

Wie bei Hegel die dialektische Bewegung aus dem Übergang vom Nicht-Sein zum Sein besteht, so ist bei Heidegger die Totalität des Seienden ständig einem Wandel der Gegensätze unterworfen. Die sich da gegenüberstehen, das *Dasein* und das Seiende, stehen quasi unter einer Hochspannung, die eine aktive Ruhe erzeugt. In dieser Aus-einandersetzung wird die Welt geboren.

4. 4. Konklusion

In der Zeit, in der H. R. Schmitz seine Arbeiten verfasste, waren die Ereignisse des Jahres 1989 und der darauffolgenden Jahre, welche der Welt ein anderes Gesicht gaben, nicht vorhersehbar. Weil aber diese Veränderungen nicht die Wurzeln des Übels erfassten, ist auch die hier vorliegende Thematik immer noch aktuell. Sie ist in sich schwierig und sie zusammenzufassen und noch einmal aufzurollen, bringt unvermeidlich Vereinfachungen und Verkürzungen mit sich. Einen Versuch ist es aber allemal wert.

H. R. Schmitz verfasste die Arbeit über *sozialen Fortschritt und Revolution* zu einem Zeitpunkt, als viele Diktaturen – die rechten in Lateinamerika und die linken im Ostblock – gegen all jene Christen und Nichtchristen gewaltsam vorgingen, die sich gegen die Unterdrückung

¹ Süddeutsche Zeitung, 24. Mai 2011, 13.

² SCHMITZ, H. R. La question de l'être chez Martin Heidegger. II, in: RThom 1970, 573 – 577.

³ Progrès social, 62 mit der Fußnote 132.

⁴ S. Seite 200ff.

⁵ Progrès social, 62 mit dem Hinweis in der Fußnote auf: HEIDEGGER, Martin. Einführung in die Metaphysik. Tübingen 1953, 47.

zur Wehr setzten. In diesem Kontext kam es unter seinen Mitbrüdern im Orden zu Debatten darüber, ob die marxistische Analyse mit einem christlichem Engagement vereinbar sei oder nicht. H. R. Schmitz hat mit seiner Arbeit eine klare Antwort gegeben. Indem er den geistigen Hintergrund der marxistischen Dialektik ins Blickfeld rückt, verdeutlicht er, dass diese Form der Dialektik von ihren Ursprüngen an eine Quelle der Gewalt darstellt und keine reale Veränderung hervorzubringen vermag. Er war überzeugt, dass die kirchliche Soziallehre bessere Lösungsansätze für eine schrittweise Neugestaltung der gesellschaftlichen Verhältnisse anzubieten hat als die revolutionären Theorien.¹

Der Ursprung einer neuen Denkform, aus der eine neue Dialektik hervorging, liegt für H. R. Schmitz in einer spirituellen Erfahrung, die insofern mystisch genannt werden kann, als sie der spirituellen Natur des Menschen entspricht und in sich die Sehnsucht birgt, auf den Grund des eigenen Selbst zu gelangen. Wie der Mensch vor Gott dasteht (Luther), wie sich das Böse (Böhme) und der Widerspruch (Hegel) in allen Dingen zeigt, wie groß die Not des Proletariats (Marx) ist und mit welcher Angst das Hineingehaltensein ins Nichts verbunden ist (Heidegger): Das sind Erfahrungen, die ein jeder dieser Denker real gemacht hat und die sie auf dem Hintergrund der je eigenen kulturell-religiösen Herkunft und der vorangegangenen philosophischen oder theologischen Debatten zu vermitteln versuchten. Aufgrund dieser Erfahrung sahen sie sich in der Lage, den Menschen zu einer Transmutation oder Transformation ihres Bewusstseins zu verhelfen, das bei Marx zu einer radikalen Umkehr der gesellschaftlichen Verhältnisse ausgestaltet wird. Vernunftgemäße Überlegungen werden in diesem Prozess der Veränderung an den Rand gedrängt. Der Motor dieses Prozesses ist der unversöhnliche Gegensatz zwischen Natur und Gnade (Luther), der Gegenwurf (Böhme), der Widerspruch (Hegel), der Klassenkampf (Marx), die Aus-einandersetzung (Heidegger). In den Augen dieser Denker bleibt ein Seiendes, das kein Gegenüber hat, von dem es provoziert wird, ein statisches Sein, das sich jeglichem Fortschritt verschließt. – Diese Gegensätze werden *transmutiert* oder *aufgehoben*: bei Luther durch den Glauben, bei Böhme durch die Magie von Blitz und Schrack, bei Hegel durch eine Zauberkraft, bei Marx durch den Klassenkampf und bei Heidegger durch das Entgegenhandeln. In Wirklichkeit jedoch ist das, was in diesem Prozess entsteht, nichts substanziiell Neues und auch kein Fortschritt. Wenn Hegel die Mehrdeutigkeit des Begriffs des Aufgehoben-Werdens betont, so ist das ein Hinweis auf Böhme, der dasselbe im Bild des um sich kreisenden Rades aussagt, anders ausgedrückt: Ein ständiges Durchmischen derselben Karten bedeutet nicht, dass die Karten erneuert werden. Marx erkannte, dass auf diese Weise nur oberflächlich etwas verändert wird. Von der dialektischen Methode wandte sich Marx aber dann doch nicht ab, selbst wenn diese es erforderlich machte, die Kartenspieler, sprich die Menschen, auszuwechseln.

Der Motor der dialektischen Methode ist die Negativität. Durch die Gegensätzlichkeit scheint sie Neues hervorzubringen, das einer Schöpfung aus dem Nichts gleicht. Doch eine *creatio ex nihilo* ist sie keineswegs, da schon etwas vorhanden ist, das zu etwas anderem in einem Gegensatz steht. Im dialektischen Prozess entsteht vielmehr nur die Illusion, dass etwas Neues im Werden ist, denn das Neue ist das Alte, das *aufgehoben* wird, wobei der dreifache Wort-sinn von *aufheben* erkennen lässt, dass es um keine keine essenzielle Umwandlung geht.² Wenn Karl Marx sah, dass diese ungerechten Zustände, von denen er im *Kapital*, Band 1 berichtet, von einer Art Mystik gestützt wurden, die kein Interesse daran hatte, an den gegebenen sozialen Verhältnissen etwas zu ändern und die sich noch dazu als christlich ausgab, dann

¹ Patrick de LAUBIER, Soziologe an der Universität Genf, hielt unter H. R. Schmitz als Studienleiter den Brüdern in Annemasse Vorlesungen über die Einführung in die Soziologie und in die kirchliche Soziallehre.

² S. im Besonderen die Seite 200.

blieb er mit seiner Lösung, einen neuen Menschen in einer neuen Gesellschaft mit Gewalt zu produzieren, doch im Fahrwasser der Dialektik Hegels. Eine Revolution, die sich auf die hegelianische Dialektik stützt, ist eine falsche Idee, die in keiner Weise einen Fortschritt bringt. Die Dialektik bringt Resultate und schafft Tatsachen, ohne die Vernunftgründe abzuwägen, die letztlich nur das Unterste zuoberst kehren. Auch Heidegger folgt diesem Schema, indem er in der *Aus-einandersetzung* zwischen dem *Dasein* und dem *Seienden* eine neue Welt heraufdämmern sieht.

Daraus resultiert, dass der Geist der Dialektik in sich zwei Tendenzen birgt: Die Tendenz nur das als wahr anzuerkennen, was er sich selbst schafft und was sich in seiner Sphäre befindet und die Tendenz, einem Willen zur Macht zu folgen, der seine Idee des Heils mit allen Mitteln durchzusetzen sucht. Aus diesem Grund ist der christliche Glaube und die christliche Offenbarung, deren Inhalte nicht vom Menschen gemacht werden, sondern von Gott vorgegeben sind, für diese Form der Dialektik nicht relevant. Dass eine Erneuerung des Menschen und eine Geburt von oben im Sinne des Evangeliums nicht in eines Menschen Macht liegt, wird von dieser Form der Dialektik zurückgewiesen. Sie ersetzt die schöpferische Tat Gottes durch den Geist, der alles verneint. Das daraus Entstehende gleicht einer Selbst-Schöpfung, die, wie gesagt, in jedem Fall eine Illusion darstellt.

So ist die Praxis, wie sie im Marxismus verstanden wird, eine Praxis, die nicht gemäß einer erkannten Wahrheit handelt, sondern die Wahrheit nach der Vorstellung und nach Maßgabe der Stärke des Willens schafft und nach dem *Motto Kampf oder Tod* durchsetzt. Ein solches Denkmodell ist weder mit dem Denkmodell der Seinsphilosophie vereinbar, in welchem die Kontemplation den Vorrang vor der Aktion hat und *das Handeln dem Sein folgt* noch mit dem Evangelium, das den Willen Gottes des Vaters als Regel und Richtlinie hat. Die Praxis, die Jesus in der Bergpredigt einmahnt, ist eine Praxis, die nicht nur *Herr, Herr!* sagt, sondern die den Willen des Vaters auch wirklich tut (vgl. Mt 7, 21). H. R. Schmitz betont dies deshalb so stark, weil auch die Kontemplation des Wortes Gottes nur eine Illusion und eine Worthülse sein kann, wenn sie nicht von der Liebe zu Gott *und* zum Nächsten getragen und durchdrungen ist.

H. R. Schmitz sagt jedoch nicht, dass eine Zusammenarbeit zwischen Marxisten und Christen grundsätzlich unmöglich ist. Der Christ muß aber die Motivation und die Ausrichtung seines Handelns aus dem Evangelium und aus der daraus resultierenden sozialen Lehre der Kirche schöpfen. Die Prinzipien dieser Lehre sind immer wieder zu vertiefen und deren ökonomische Analysen müssen ständig überprüft und neu durchdacht werden. Auch wenn es in dem und jenem Punkt zu Übereinstimmungen mit den Ergebnissen einer marxistisch orientierten ökonomischen Analyse kommt, so kann die marxistische Analyse nicht von der sie tragenden Dialektik und der damit einhergehenden kämpferischen Gewalt getrennt werden. Dies zu beachten ist bei einer Zusammenarbeit unbedingt erforderlich.

5. Martin Heidegger und die Frage nach dem Sinn des Seins

5. 1. Einleitung

H. R. Schmitz beschäftigte sich seit dem Jahr 1968 mit dem Werk Martin Heideggers.¹ Den Anstoß dazu erhielt er von seinem Studienleiter Louis Gardet, dessen wissenschaftliches Fachgebiet der Islam und die vergleichende Religionswissenschaft, insbesondere aber auch die Mystik in ihren unterschiedlichen Formen war. Da Martin Heidegger in den philosophischen Zirkeln Frankreichs zu dieser Zeit hoch im Kurs stand, begann auch Louis Gardet sich mit ihm zu beschäftigen und erhielt in Heinz Schmitz einen äußerst fähigen Mitarbeiter. Gardet hatte in Zusammenarbeit mit Olivier Lacombe², der ein anerkannter Fachmann auf dem Gebiet der Indologie war, in der Heideggerschen Erfahrung eine *Erfahrung des Selbst* [= l'expérience du Soi] erkannt, ähnlich derjenigen, die in Indien gelehrt wurde.³ So konnten sich Lehrer und Schüler in der Arbeit über Heidegger gegenseitig ergänzen: Wenn Heinz Schmitz seine sprachlichen Fähigkeiten und seine philosophische Intuitionsgabe mitbrachte, so profitierte er im Gegenzug von den tiefen Kenntnissen seines Mentors, wie eine der Rezensionen zeigt, in der er den Denkweg Heideggers mit der Erfahrung des Sāṅkhya-yoga vergleicht.⁴ So kam es dann im Jänner 1970 zur Veröffentlichung der ersten umfangreichen Arbeit unter dem Pseudonym Ernst R. Korn, die über Martin Heidegger handelte und der drei weitere folgten. Erst zehn Jahre später, im Sommer 1981, entstand in Zusammenarbeit mit Georges Brazzola ein konkreter Plan, die Arbeiten über Martin Heidegger unter dem Titel *La question de l'être chez Heidegger* in einer neu zu gründenden *Collection d'essais* herauszugeben. Zur Ausführung dieser Pläne ist es dann aufgrund des Ablebens unseres Autors nicht mehr gekommen. Es existiert indes eine Einführung, ein *Avertissement*, in das geplante Buch, in welcher H. R. Schmitz schreibt, dass es ihm angelegen sei, "die Natur des Schicksals des Heideggerschen Denkweges"⁵ verständlich zu machen. Diese seine Arbeit sei ein Anfang und trotz ihrer Grenzen von großer Wichtigkeit, denn in dieser Hinsicht gäbe es noch viel zu tun.⁶ Von textlichen Änderungen ist in diesem *Avertissement* nicht die Rede.

H. R. Schmitz gibt uns nur wenige Hinweise auf *Martin Heideggers* Lebensweg (1889 – 1976). Dass er dessen Biografie jedoch gut kannte, ist sowohl aus der oben erwähnten Rezension aus dem Jahr 1969 als auch aus dem Kapitel über *Heidegger als Theologe*⁷ zu ersehen, in dem er auf die Anfänge Heideggers als Privatdozent hinweist.⁸ Nirgends jedoch erwähnt er die Parteinahme und anfängliche Begeisterung Heideggers für Adolf Hitler und seine Partei.⁹

¹ S. 43ff.

² LACOMBE, Olivier (1904 – 2001), seit 1927 ein Freund der Maritain, nennt Indien seine zweite Heimat, begegnete dem Mahatma Gandhi zweimal und machte dessen Werk in Frankreich bekannt. Er war Professor für vergleichende Religionswissenschaft in Paris (1959 – 1974), seit 1987 Professor em. an der Sorbonne. S. in: CJM 43 (2001) 4ff.

³ Vgl. GARDET, Louis. À propos de Heidegger: Valeur d'expérience de la "question du sens de l'être", in: RThom 3 (1968) 381 – 418. S. vor allem das Kapitel *Heidegger et l'expérience indienne*, 401 – 414. Dieser Artikel findet Aufnahme in: GARDET, Louis/LACOMBE, Olivier. *L'expérience du Soi*. Paris 1981, 319 – 369.

⁴ Vgl. KORN, E. R. Rezension über PÖGGELER, Otto. *La pensée de Martin Heidegger* [= Der Denkweg Martin Heideggers] in: RThom (1969) 323.

⁵ L'avertissement, 1: S. das Original im AKH und die Kopie im AKB JW. Die Schreibweise des Adjektivs *Heideggersche* wird von Rüdiger SAFRANSKI, einem der Biografen Heideggers, übernommen.

⁶ L'avertissement, 1.

⁷ SCHMITZ, H. R. *Le sacré dans l'œuvre de Martin Heidegger*, 47ff.

⁸ *Le sacré*, 48 mit der Fußnote 1 und dem Zitat aus: LÖWITZ, K.: *Heidegger, Denker in dürftiger Zeit*. Göttingen 1965³, 106.

⁹ S. dazu die Kapitel 14 und 15 in: SAFRANSKI, Rüdiger. *Ein Meister aus Deutschland. Heidegger und seine Zeit*. München 1994.

Da es einen Vorwurf gegen H. R. Schmitz gibt, er beschäftige sich mit einem Philosophen, der das Nazi-Regime hofiert habe, und kompromittiere somit sich selbst¹, muß dagegen gehalten werden, dass eine derartige Kritik insofern ins Leere geht, als ein philosophisches Werk auch unabhängig von der Lebensführung seines Verfassers analysiert werden kann. Heidegger fand in Frankreich schon sehr früh große Beachtung: Seit dem Jahr 1931 gab es erste Übersetzungen von *Sein und Zeit* und nach dem Krieg wurde das Interesse an seinem Werk noch größer, obwohl ihm 1946 die französische Militärregierung in Freiburg im Breisgau die Lehrbefugnis entzogen hatte.² Wenn nun H. R. Schmitz die dunklen Flecken im Leben Heideggers unerwähnt lässt, so aus Diskretion und um nicht den Eindruck zu erwecken, er wolle die persönlichen Makel Heideggers gegen seine philosophischen Analysen ausspielen. Er sieht in Heidegger ein metaphysisches Genie, übernimmt aber keine seiner wesentlichen Leitgedanken den *Sinn des Seins* betreffend, wie dieses Kapitel zeigen wird. Er achtet indes Heideggers Denken, das im Sinne der Seinsphilosophie eine spirituelle Gegebenheit darstellt und er achtet die Menschen, die in ihrem Sehnen nach spiritueller Erfüllung von Heideggers Denkanstößen fasziniert sind, weil sie auf einer diffusen Religiosität fußen, die ohne Bindung an eine Religionsgemeinschaft und ohne Dogmatik auskommt.³

In der Rezension der *Denkwege* Pöggelers schreibt H. R. Schmitz, Pöggeler könne das Denken seines Meisters gewiss weiter entwickeln, weil er mit ihm auf dem Weg gewesen ist, aber er könne nicht ausdrücken, was denn der Weg sei, dem Heidegger folgt.⁴ Diesen Weg nachzuvollziehen und konzeptuell zu erläutern ist aber das erklärte Ziel unseres Autors. Dementsprechend gestaltet er den inhaltlichen Aufbau der geplanten Veröffentlichung. In dieser Dissertation wird jenen Aspekten besondere Aufmerksamkeit gewidmet, in denen H. R. Schmitz in Heideggers Denkwegen die Vorbereitung zu einem neuen Menschsein erkennt. In fünf Kapiteln wird diesen Denkwegen nachgegangen:

Ein *erstes* Kapitel befasst sich mit den Quellen, aus denen Heidegger schöpft (5. 2.), ein *zweites* handelt von der ersten Etappe auf dem Weg zum Sein (5. 3.), das *dritte* von der Ankunft im Sein (5. 4.), das *vierte* besteht aus kritischen Anmerkungen zum Heideggerschen Grundkonzept (5. 5.) und ein *fünftes* Kapitel hat *Gott und das Heilige* zum Thema (5. 6.).

5. 2. Heideggers geistige Quellen

Dieses Kapitel enthält Hinweise auf Heideggers geistigen Hintergrund. Ein *erster* Punkt gibt Auskunft über seine *heimatliche Welt* (5. 2. 1.). Ein *zweiter* Punkt erörtert holzschnittartig einige Probleme und Bezugspunkte seines geistigen Werdegangs (5. 2. 2.).

5. 2. 1. Die heimatliche Welt Heideggers

Martin Heidegger wurde am 26. September 1889 geboren und wuchs im katholischen Milieu der Kleinstadt Messkirch auf, die etwa 50 km nördlich von Konstanz liegt. Sein Vater Friedrich – ein eher schweigsamer Mensch – unterhielt eine Küferwerkstatt und wohnte mit seiner Familie im Mesnerhaus am Kirchplatz gegenüber der Kirche, die dem hl. Martin geweiht ist. Seine Mutter Johanna war eine heitere Frau aus bäuerlicher Herkunft. Ihre Söhne Martin und Fritz waren Ministranten, Läuterbuben und Botengänger für den Pfarrer. Dieser erkannte die Begabung Martins, besorgte für ihn ein Stipendium und schickte ihn mit dem Einverständnis der Eltern im Jahr 1903 in das katholische Konvikt in Konstanz, in dem künftige Priester herangebildet wurden. Das Abitur machte Martin am Bertoldgymnasium in Freiburg, danach

¹ Die Unterlagen dazu befinden sich im AKBJW.

² Vgl. SAFRANSKI, 379.

³ Le sacré, 37.

⁴ Rezension Pöggeler, 321.

trat er im Jahr 1909 in das Noviziat der Gesellschaft Jesu in Tisis, einem Ortsteil der Stadt Feldkirch in Vorarlberg, ein. Aus gesundheitlichen Gründen gab er diesen Weg auf und setzte zunächst mit einem Studium der Theologie und Philosophie in Freiburg fort. Sehr bald brach er seine Ausbildung zum Priester ab und machte 1911 – 1913 ein Philosophiestudium, das er mit einer Dissertation (über „Die Lehre vom Urteil im Psychologismus“) zum Doktor der Philosophie bei Arthur Schneider abschloss.¹

5. 2. 2. Denkwege zum Sein

H. R. Schmitz geht nicht eigens auf die Zeit der Kindheit und Jugend Heideggers ein. In seinem Kommentar zu Pöggelers Werk hebt er jedoch zwei Episoden besonders hervor. Die *erste* Episode ist eine Begebenheit, die Heidegger selbst erzählt hat: Als er noch Schüler des Bertoldgymnasiums war, stieß er im Jahr 1907 auf die Aussage des Aristoteles, dass sich das Seiende auf verschiedene Weisen darstellt. So sei er, Heidegger, auf den Weg des Denkens gekommen.² Noch im Jahr 1915 habe er von einem *metaphysischen Drang* gesprochen, so Schmitz, der bei ihm alsbald in eine profunde metaphysische Erfahrung der natürlichen Mystik übergegangen sei. Heideggers Ausgangspunkt ist somit eine philosophische Problematik, von der er später abweicht, als es klar ist, dass der letzte Grund, den er sucht, ein Abgrund ist, der, so Schmitz, nicht als Basis eines philosophischen Wissens gelten kann. Zu beachten ist, betont er, dass Heidegger nach seinem geistigen Dialog mit Hölderlin zu einer anderen Sprache findet und doch fortfährt, eine, wie Heidegger es nennt, *denkende Rede* zu benutzen.³ Anders gesagt: Er verwendet weiterhin dasselbe Vokabular, obwohl er nicht mehr von einer Anschauung der Dinge, sondern von einer Erfahrung ausgeht. Das ist auch ein gewichtiger Grund dafür, dass es zu ganz verschiedenen Deutungen seines Denkens kommen wird (s. S. 218 mit der Fußnote 5). Die *zweite* Begebenheit, in der Heidegger einen anderen Ausgangspunkt seines Denkens erörtert, ereignete sich im Jahr 1959. Da sagt er zu einem Gast aus Japan in Erinnerung an sein eigenes Theologiestudium: „Ohne diese theologische Herkunft wäre ich nie auf den Weg des Denkens gelangt. Herkunft aber bleibt stets Zukunft.“⁴ Pöggeler schreibt dazu in den *Denkwegen*, Heideggers erste Vorlesungen bezeugten, dass der ursprüngliche christliche Glaube sein Denken zu den entscheidenden Fragen hingeführt hat.⁵ Gegen diese Ansicht wendet Schmitz ein, es handle sich dabei weniger um urchristliche Elemente als um eine *gewisse Theologie*, die sich auf Erfahrung berufe und auf die Zeit der Reformation zurückgehe. Pöggeler selbst bestätigt das, wenn er erklärt, Heidegger sei aus der geistigen Nähe zu einer Theologie, für die der ursprüngliche christliche Glaube durch die Philosophie und die Theologie verdunkelt worden ist, zur Überzeugung gelangt, dass die Erfahrung des christlichen Glaubens in ihrer ursprünglichen Natur zu erneuern sei; das hätten auch Glaubenszeugen wie Luther und Kierkegaard vertreten.⁶ Im Jänner 1919 vollzieht Heidegger das, was er als Bruch mit dem System des Katholizismus bezeichnet.⁷ Eine gewisse Nähe zu Luther und zu dessen Erfahrung zeigt sich sodann in den Vorlesungen des Wintersemesters 1920/21 über die Paulusbriefe.⁸ Schmitz merkt ferner an, dass Heidegger in seinem Werk *Holzwege* das christliche Leben *vor* den Evangelien vom Christentum *nach* den Evangelien unterscheidet; im Übrigen, so Heidegger, habe ein christliches Leben das Christentum

¹ Siehe in: SAFRANSKI, 15 – 56. S. a. die *Chronik* in: Safranski, 498 – 500.

² Rezension Pöggeler 322 mit dem Hinweis auf: PÖGgeler, Otto. La pensée de Martin Heidegger, 21 – 22.

³ Rezension Pöggeler, 322.

⁴ Le sacré, 48 mit der Fußnote 2 und dem Hinweis auf: HEIDEGGER, Martin. Unterwegs zur Sprache (UZ). Pfullingen 1965³, 96.

⁵ Le sacré, 48 mit der Fußnote 3 und dem Hinweis auf: PÖGgeler. La pensée de Martin Heidegger, 46.

⁶ Le sacré, 48. Vgl. PÖGgeler. La pensée de Martin Heidegger, 47.

⁷ S. den Brief an Engelbert Krebs vom 9. Jänner 1919, in: SAFRANSKI, 127f.

⁸ Le sacré, 48. Vgl. PÖGgeler. La pensée de Martin Heidegger, 49.

nicht unbedingt nötig.¹ Dies bekräftigt auch Pöggeler, wenn er von seinem Meister sagen kann, dieser sei der Ansicht gewesen, die christliche Theologie habe das ihr anvertraute Heilige nicht bewahrt.² Schmitz gibt uns den Hinweis, dass Heidegger noch in *Sein und Zeit* (1927) eine von Luther inspirierte nicht-metaphysische Theologie vertrat³, dass er aber nach seiner Meditation über Nietzsche auch die Idee einer nicht-metaphysischen Theologie verwarf. Somit war der Weg dank der Begegnung mit dem Werk Hölderlins dafür offen, dass Heidegger zu einem neuen Verständnis des Heiligen und der Welt gelangen konnte.⁴

H. R. Schmitz weiß noch um einen dritten Sachverhalt – nach den Hinweisen auf die Einflüsse Aristoteles' und Luthers –, den auch Pöggeler anführt, dass nämlich die Mystik eines Meister Eckhart für Heidegger prägend war. Eckharts Auffassung, dass die *Gottheit meilenweit höher ist als Gott*⁵ und die Heideggersche Idee, dass das *Heilige über den Göttern steht*, weisen darauf hin, so Schmitz, dass es sich bei beiden um Erfahrungen desselben Typs handelt.⁶ Eine solche Ähnlichkeit besteht auch, so Schmitz, zwischen der Erfahrung Jakob Böhmes und derjenigen Martin Heideggers.⁷ Diese Nähe wird in jüngerer Zeit auch von José Sánchez de Murillo, dem die Arbeiten von Schmitz nicht bekannt sind, bestätigt. Murillo sieht in Böhme den Urvater der *tiefenphänomenologischen* Denkform.⁸ Und in jüngster Zeit ist es Hans-Joachim Friedrich, der über Schelling die Verbindung zwischen Böhme und Heidegger herstellt.⁹

Dass auch Novalis im geistigen Leben Heideggers schon sehr früh präsent ist, wird laut H. R. Schmitz offenbar, als Heidegger dem Schlusskapitel seiner im Jahr 1916 veröffentlichten Habilitation folgendes Fragment von Novalis voranstellt: "Wir suchen überall das Unbedingte, und finden immer nur Dinge."¹⁰ Während Heidegger jedoch fortan über Novalis schweigt, "der ihm doch erstaunlich nahe ist"¹¹, übt Hölderlin, so Schmitz, einen besonderen Einfluss auf ihn aus¹²; auch mit Hegel beschäftigt er sich zusehends, etwa in der Arbeit *Hegels Begriff der Erfahrung*¹³ aus dem Jahr 1942/43. Vom Kommentar Heideggers zu Heraklits Fragment 53, in welchem eine Struktur der Dialektik aufscheint, welche mit jener Hegels identisch ist, war schon die Rede.¹⁴

¹ Le sacré, 48 mit der Fußnote 5 und dem Hinweis auf: HW 203.

² Le sacré, 48 mit der Fußnote 7 und dem Hinweis auf: PÖGgeler, 266.

³ Le sacré, 49 mit der Fußnote 1 und dem Hinweis auf: SZ, § 10.

⁴ Le sacré, 49 mit der Fußnote 3 und dem Hinweis auf: Vorträge und Aufsätze II. Pfullingen 1954, 45 – 46. S. a. Seite 257ff.

⁵ Rezension Pöggeler, 323 mit der Fußnote 1 und dem Hinweis auf das Zitat Meister Eckharts in: GARDET, Louis. *Thèmes et textes mystiques*, Paris 1958, 192.

⁶ Rezension Pöggeler, 323. S. a. auf Seite 107 mit dem Hinweis, dass natürlich-mystische und übernatürlich-mystische Erfahrung im Aufschwung einer spirituellen Erfahrung in einer Person durchaus vereint sein können.

⁷ Le sacré, 45.

⁸ Vgl. die Bibliografie mit den Werken des Autors, in: SÁNCHEZ DE MURILLO, José. *Das Fünkeln Mensch*. München 1997, 208.

⁹ Vgl. FRIEDRICH, Hans-Joachim. *Der Ungrund der Freiheit im Denken von Böhme, Schelling und Heidegger*. Stuttgart 2009.

¹⁰ Heidegger III, 53. S. a. La question de l'être II (Abk.: Heidegger II), 582 mit der Fußnote 38. Das Zitat von NOVALIS stammt aus der Fragmentensammlung *Blütenstaub* § 32.

¹¹ Heidegger III, 40.

¹² Heidegger II, 593ff.

¹³ Heidegger II, 581ff.

¹⁴ Siehe das Zitat auf Seite 215.

5. 3. Von der Warum-Frage zum Dasein

H. R. Schmitz hat es sich zur Aufgabe gestellt, die Kernfrage des Heideggerschen Denkens rational zu erfassen und sie in der Perspektive einer Philosophie des Seins darzustellen. Er ist sich bewusst, dass er damit gegen den Trend des Heideggerschen Denkens samt und sonders verstößt: In ihm verschmelzen Philosophisches und Mystisches, was für Schmitz einen Widerspruch in sich bedeutet. Unser Autor lässt sich durch diese Divergenz nicht beirren und nimmt als Einstieg ins Herz des Heideggerschen Projekts einen Text, der sich ganz auf der Linie von *Sein und Zeit* bewegt: *Was ist Metaphysik?*¹

In *drei* Abschnitten wird dieses zentrale Thema nun behandelt: Ein *erster* Abschnitt geht der Frage nach, die Martin Heidegger von Jugend an bewegt hat, der *Frage, was Metaphysik sei* (5. 3. 1.). Ausgehend von seiner Erfahrung, die mit einem Fragen *außer der Ordnung* ihren Anfang nimmt, wird in Abschnitt *zwei* das Dasein als erste Etappe auf dem Weg zum Sein erläutert (5. 3. 2.) und in Abschnitt *drei* – Die Angst und das Nichts – als ein Sprung ins eigene Nichts erlebt (5. 3. 3.).

5. 3. 1. Die Fragestellung über die Metaphysik

Was ist Metaphysik? ist der Titel der Antrittsvorlesung, die Heidegger im Alter von 44 Jahren am 24. Juli 1929 hielt, nachdem er seit einem Jahr den Lehrstuhl für Philosophie in Freiburg innehatte. H. R. Schmitz merkt an, dass diese Vorlesung nicht ein Diskurs über die Metaphysik ist, sondern dass sie den Hörer in die Metaphysik hinein versetzen will, damit sie sich ihm wie von selbst eröffnet.

Heidegger geht in dieser Vorlesung davon aus, dass die Wissenschaft nur das *Seiende* erforscht und dass sie das *Nichts* nicht interessiert (vgl. Luthers These 28 in der Heidelberger Disputation, wonach der Verstand sich nicht mit dem befasst, was nichts ist, sondern nur mit dem, was etwas ist, mit dem Wahren und Guten). Die Metaphysik aber ist gehalten, sich die Frage zu stellen: Wie steht es um das Nichts?² Damit steht sie jedoch vor dem Problem, dass diese Frage logisch gesehen gar nicht möglich ist, denn jede Fragestellung nach dem Nichts und jedes Denken des Nichts ist schon *etwas*, woraus folgt, dass das Nichts nicht denkbar ist. Was aber, wenn man trotzdem die Frage beibehält? Heidegger antwortet darauf, dies sei nur legitim, wenn jemand die Grunderfahrung des Nichts macht. Diese Begegnung mit dem Nichts sei möglich, wenn dazu eine fundamentale Disposition gegeben ist, die Heidegger *Angst* nennt.³

So besteht der erste Teil einer Antwort darin, der Frage nach dem Nichts tatsächlich als Frage zu begegnen. Nur im Horizont dieser Problematik offenbart sich die Natur der Metaphysik und erwacht die authentische metaphysische Frage, die ein Fragen ist, das über den Seienden hinausgeht: "Warum ist überhaupt Seiendes und nicht vielmehr Nichts?"⁴

Auf diese ursprüngliche Frage, wie es um das Nichts stehe, antwortet Heidegger erneut mit einer Frage: Warum denn der *Seiende* vor dem, was *ein Nicht-Seiender* ist, eine bevorzugte Stellung einnehme, während das Nichts, verstanden als das Sein selbst, vergessen wird. Hier merkt Schmitz an, er verwende in diesem Resümee die Termini *Metaphysik*, *Sein*, *Seiender* in dem Sinn, in dem Heidegger sie versteht und in dem Sinn, wie nur Heidegger sie versteht, was einer allzu rasch ausgearbeiteten Analyse entgeht. Dies habe zu einer Reihe von unge-

¹ SCHMITZ, H. R. La question de l'être chez Martin Heidegger I (Abk. : Heidegger I), RThom 2 (1970) 228f.

² Heidegger I, 230 mit dem Hinweis auf: WiM 27. Im Unterschied zu anderen Arbeiten von H. R. Schmitz sind in *Heidegger I* die Referenzen nicht in den Fußnoten, sondern im Text selbst angeführt.

³ Heidegger I, 230 mit dem Hinweis auf: WiM 30.

⁴ Heidegger I, 231 mit dem Zitat aus: WiM 42.

neuen Interpretationen geführt, gegen die sich Heidegger ständig gewehrt hat.¹ Schmitz schließt daraus Folgendes:

"Mit der Frage des Nichts hat der Autor [Heidegger] zweifellos vor, die Frage des Seins zu stellen. Doch Heidegger fragt nach dem Sein nur, weil er ihm begegnet ist. Und wo ist er ihm begegnet, wenn nicht in der *Erfahrung des Nichts*? Und wenn er es da gefunden hat, sollten wir uns da nicht anstrengen, genau zu verstehen, um welche Erfahrung es sich handelt?"²

Das ist tatsächlich die Frage, und hier scheiden sich die Geister.³ Wir folgen weiter der Analyse unseres Autors, die hier in *drei* Abschnitten wiedergegeben wird: In einem *ersten* Abschnitt ist die Rede von der spirituellen Erfahrung Heideggers (5. 3. 1. 1.), in einem *zweiten* zeichnet Schmitz das Fragen Heideggers nach (5. 3. 1. 2.) und in einem *dritten* stellt er die Frage, ob dieses Vorgehen philosophisch genannt werden kann (5. 3. 1. 3.) .

5. 3. 1. 1. Heideggers Erfahrungsansatz

Um welche Art der Erfahrung handelt es sich bei Martin Heidegger? Nach H. R. Schmitz ist es eine Erfahrung, die weder eine sinnliche Erfahrung noch eine im Sinne der Psychoanalyse psychologische Erfahrung ist, sondern eine Erfahrung des Geistes, die seiner *Conditio humana* entspricht. Wenn Heidegger eine Antwort auf das *Warum* sucht, dann geht es nicht um ein Erfassen der Wahrheit des Seins, also nicht darum, etwas zu betrachten oder zu verstehen, sondern "um eine Erfahrung des Seins"⁴ und um einen "Sieg über das Sein"⁵. Aus Heideggers Fragen ist herauszulesen, was er sucht und was er vermitteln will: Es kommt ihm darauf an, etwas zu vollziehen, nämlich die Umwandlung des Menschen in sein *Da-sein*: "Doch wir sollen hier nicht über Einsatz reden, sondern ihn nachvollziehen."⁶

5. 3. 1. 2. Über die Warum-Frage

H. R. Schmitz fragt sich nun, wodurch die *Warum-Frage* sich auszeichnet, was dieser Akt des Fragens bedeutet und was Heidegger von uns erwartet, wenn auch wir, seiner Einladung folgend, die Warum-Frage stellen.

Heidegger drängt darauf hin, dass seine Zuhörer die Frage *zustandbringen* [sic!]⁷: *Warum ist überhaupt Seiendes und nicht vielmehr Nichts*? Sie mag sich ihnen viele Male stellen – meist in Grenzsituationen – und doch werden sie ihrer nicht gewahr. Sie ist die tiefste und ursprünglichste Frage. Die *tiefste* Frage ist sie, weil sie in das eindringt, was den Grund des Seienden ausmacht, ohne zu präzisieren, ob es sich um den *Ur-grund* handelt, der tatsächlich diesen Grund realisiert, ob es sich um einen *Ab-grund* handelt, der sich jeder Gründung wi-

¹ Heidegger I, 231 mit der Fußnote 9.

² Heidegger I, 231.

³ Siehe dazu die Kritik von VERNEAUX, Roger, Professor am Institut Catholique in Paris, welche dieser in einem Brief vom 21. Juni 1980 an Abbé André BARON, einen Freund MARITAINS, geäußert hat: „Ich fahre fort zu glauben, dass seine Auslegung [die von H. R. Schmitz] nicht richtig und zu sehr von Maritain und seiner Idee der natürlichen Mystik beeinflusst ist. Ich glaube, dass Heidegger wahrlich das *esse* zu denken versucht und auch von Aristoteles ausgehend, aber derart, dass er das *esse* auf die *physis* [sic!] reduziert = Entfaltung im Licht. Er nimmt die alten Termini *technici* her, *ousia* = *parousia* = Gegenwart, sich in der Evidenz etablieren [sic!]. Aber er ‚verzeitlicht‘ sie [= *il les temporalise*].“ Dieser Text ist nur ein Auszug des Originalbriefes, der nicht erhalten ist. Das Schriftstück befindet sich in: AKH und AKB JW.

⁴ Heidegger I, 231 mit dem Hinweis auf: WiMN 47.

⁵ Heidegger I, 231 mit dem Hinweis auf: EiM 136.

⁶ Heidegger I, 232 mit der Fußnote 10 und dem Zitat in: WiM 33.

⁷ Heidegger I, 233 mit dem Hinweis auf: EiM 1.

dersetzt oder ob es ein *Un-grund* ist, ein Pseudo-Grund also, der nur die Illusion eines Grundes darstellt. Und die *Ur-sprünglichste* aller Fragen ist sie, weil diese Frage ein *Sprung* in den Grund ist.¹ Heidegger erwartet nicht eine konzeptuell formulierte Antwort, sondern wendet sich dem Fragen selbst zu. Er will, dass an der Frage Anstoß genommen wird und dass in dieser Frage ein *Rückstoß* in ihr *eigenes Warum* und auf den Fragenden stattfindet, ein *Rückstoß*, der einem *erregenden Geschehnis* gleichkommt². Die Frage stellt sich nicht von selbst und der Rückstoß, den sie bewirkt, erfordert eine gewisse Kraft des Geistes. Auf diese Weise kommt es zur Erfahrung, die in einem *Sprung* gründet, bei dem der Mensch die einengenden Bande der herkömmlichen Welt verlässt und sich seinen eigenen Grund *erspringt* und *springend erwirkt*, um so mit dem *Ursprung* quasi eine Einheit zu leben.³

Es ist also zunächst das Fragen, auf welches es Heidegger ankommt. Er meint damit nicht, dass jemand nach einer Erklärung verlangt, weil ihm etwas unklar ist. Wie eine Antifon – etwa dreißig Mal – wiederholt er seine Frage: *Warum ist überhaupt Seiendes und nicht vielmehr Nichts?* Damit verfolgt er konsequent ein Ziel: Sich die Frage fragen, „sich in den Zustand dieses Fragens nötigen“.⁴ Es geht ihm darum, den Rückstoß der Frage in ihr eigenes Warum wahrhaft zu vollziehen.⁵ Er verlangt vom Menschen ein authentisches Engagement. Fragen ist für ihn ein *Wissen-wollen* und nur der, welcher „sein ganzes Dasein in *einen* Willen legt, der ist entschlossen“⁶.

So klärt sich in dieser Einführung in die Metaphysik *petit à petit*, was für Heidegger *philosophieren* ist: „Philosophieren ist Fragen nach dem Außer-ordentlichen.“⁷ Es ist ein Fragen, in dem der Mensch mit einem *Sprung* die gewöhnliche Welt seines Bewusstseins, welches an Zeit und Raum gebunden ist, verlässt.⁸ Das geht weiter als man zunächst annimmt. Heidegger selbst kommt auf den Glauben zu sprechen und sagt, ein Glaubender könne diesem Fragen folgen, er könne aber „nicht eigentlich fragen, ohne sich selbst als einen Gläubigen aufzugeben“.⁹ Das, was dieses Fragen einfordere, sei für den Glauben eine Narrheit.¹⁰ Diese Entsaugung, so Schmitz, berührt demnach den Glauben selbst, „die übernatürliche Teilhabe an der *veritas ipsa subsistens*, der Quelle und dem Grund jedweder Wahrheit. Wundern wir uns nicht darüber, denn genau genommen ist es nicht das Wahre, nach dem es den Autor [Heidegger] dürstet; ein solcher Durst erforderte nämlich eine ganz andere Entsaugung“.¹¹

In einem ersten Moment soll dieses Fragen nach dem Außer-ordentlichen „das Seiende in seinem Schwanken zwischen Nichtsein und Sein bloßlegen“¹², erreicht indes das Fragen sein Ziel, dann sind wir in der Gegenwart des Seins. Dieses Geschehen des Fragens eröffnet einen neuen Raum und eine neue Dimension: "Warum ist überhaupt Seiendes und nicht vielmehr Nichts?" Im zweiten Teil der Frage büßt das Seiende seine Selbstverständlichkeit ein, das Fragen verliert den festen Boden und das fragende Dasein selbst gerät in einen Zustand der Schweben, in dem es sich gleichwohl wie von selbst hält.¹³

Diese Sichtweise wird durch das folgende Zitat Heideggers noch erhellt:

¹ Heidegger I, 233 – 234. Alle hier in *Kursivschrift* angeführten Ausdrücke finden sich in: EiM 3 – 5.

² Vgl. Heidegger I, 235 mit dem Hinweis auf: EiM 4.

³ Heidegger I, 235 mit dem Hinweis auf: EiM 4 – 5.

⁴ Heidegger I, 234 mit dem Hinweis auf: EiM 1.

⁵ Heidegger I, 235 mit dem Hinweis auf: EiM 4.

⁶ Heidegger I, 236 mit dem Hinweis und dem Zitat aus: EiM 16.

⁷ Heidegger I, 237 mit der Fußnote 15 und dem Hinweis auf: EiM 10.

⁸ Heidegger I, 238.

⁹ Heidegger I, 237 mit dem Zitat aus: EiM 5. S. a. den Abschnitt über die *Gottesfrage* auf Seite 257ff.

¹⁰ Heidegger I, 236ff. mit dem Hinweis auf EiM 5 – 6.

¹¹ Heidegger I, 237.

¹² Heidegger I, 237 mit dem Zitat aus: EiM 23.

¹³ Heidegger I, 238. Vgl. EiM 23 und 22.

„Für die Philosophie liegt der Gegenstand nicht nur nicht vor, sie hat überhaupt keinen Gegenstand. Sie ist ein Geschehnis, das sich immerfort das Sein neu erwirken muß. Nur in diesem Geschehen eröffnet sich die philosophische Wahrheit. Deshalb ist hier der Nach- und Mitvollzug der einzelnen Schritte im Geschehen entscheidend.“¹

Damit ist klar belegt, was für Heidegger *Philosophie* ist: Eine Erfahrung, in der er eine Arbeit sieht, die in der Zukunft noch zu leisten ist: „Jene Erfahrung muß zu einer Grunderfahrung unseres künftigen geschichtlichen Daseins entwickelt werden.“²

5. 3. 1. 3. Ist die Warum-Frage eine philosophische Frage?

Es gibt Seiten im Werk unseres Autors, wo eine gewisse Enttäuschung darüber anklingt, dass ein Mann mit *viel Genie* wie Martin Heidegger eine Erfahrung lang und breit beschreibt, aber nicht willens ist, von ihr ausgehend, Ideen zu bilden und durch sie zu vermitteln, was für ihn das *Sein* ist. Die Würde des Geistes liegt nach Schmitz darin, dass er das Sein erkennt und liebt und dass es in ihm als ein Sein der Erkenntnis und Liebe zur Entfaltung kommt, dass es im Geist gewissermaßen „überexistiert“³. Heidegger aber spricht nur von *Erfahrung* und fordert uns auf, sie mit ihm noch einmal mitzuerleben. Er sagt uns nichts über die Natur dieser Erfahrung. Im Kontext seiner Arbeit über das Transzendental Aliquid spricht Schmitz die Warum-Frage noch einmal an und stellt fest, dass diese Art eines vagen Sinneseindrucks, in dem zögernd angenommen wird, dass es *Seiendes* gibt, nichts Metaphysisches an sich hat. „Die gelehrt-spitzfindige Frage hat an Philosophischem nur die Sprache.“⁴ Wenn H. R. Schmitz über diese Frage des Seins bei Heidegger etwas zu sagen versucht, dann nicht, weil er sich besser informiert wähnt⁵, sondern weil er als *Philosoph* im Sinn der Seinsphilosophie nicht umhin kann, darin eine authentische menschliche Erfahrung zu erkennen, sie aus dieser Perspektive heraus zu analysieren und darin den geheimen Reichtum des menschlichen Geistes zu bestaunen und zu betrachten.

Um also Heideggers Frage beantworten zu können, so Schmitz, sind noch einige Elemente der Heideggerschen Erfahrung rund um den Begriff des *Daseins* und um das *Nichts*, das in der *Angst* erlebt wird, zu klären.

5. 3. 2. Vom Dasein zum Sein

Bis jetzt kann also festgehalten werden, dass die Erfahrung des Seins in Etappen verläuft. Sie führt über das *Fragen* zum *Dasein*. In dieser zweiten und vorletzten Etappe vor der Ankunft im Sein geht es darum, *erstens*, das *Dasein* im Sinn Heideggers zu verstehen (5. 3. 2. 1.) und die daraus resultierende *neue Definition des Menschen* zu erläutern. In weiterer Folge ist, *zweitens*, auf die Eigenheiten des *Daseins* einzugehen (5. 3. 2. 2.).

5. 3. 2. 1. Was bedeutet für Heidegger das Dasein?

H. R. Schmitz nähert sich der Frage aus zwei Blickwinkeln: aus dem Blickwinkel von *Sein und Zeit* und aus dem Blickwinkel von *Was ist Metaphysik?* In der Zusammenschau dieser

¹ Heidegger I, 237 mit dem Zitat aus: EiM 65.

² Heidegger I, 238 mit dem Zitat aus: EiM 71.

³ *Surexister* im Originaltext. S. Heidegger I, 238. *Überexistieren* bedeutet, dass im Tätigsein des Intellekts und des Willens das Subjekt durch eine neue Seinsweise dank der intentionalen Präsenz des Erkannten und Geliebten bereichert wird. S. Näheres Seite 93 in der Fußnote 5.

⁴ Aliquid – un Transcendental méconnu, in: CJM 2 (1981) 45.

⁵ Vgl. Heidegger I, 239.

Texte kann die Natur der Heideggerschen Erfahrung und mit ihr die Idee, was für Heidegger das *Dasein* und das *Sein* ist, klarer erfasst werden.

Auf der ersten Seite von *Sein und Zeit* stellt sich Heidegger als Aufgabe, die Frage nach dem Sinn von *Sein* konkret auszuarbeiten. Welchen Weg schlägt Heidegger ein, um dieses Ziel zu erreichen? Es ist ein Weg, der über eine Erfahrung geht, die in einem Bezug zum Menschen steht: Der Mensch habe das Sein vergessen und es um des Seienden willen darangegeben, er hat sich ans Seiende verloren. Um das Sein wieder zu gewinnen, bedarf es einer Art Transmutation, deren Instrument der Mensch selbst ist.¹ Um diesen Weg im Dienst an der Frage nach der Wahrheit des Seins zu gehen, so Heidegger,

„[...] wird eine Besinnung auf das Wesen des Menschen nötig; denn die unausgesprochene, weil erst zu erweisende Erfahrung der Seinsvergessenheit schließt die alles tragende Vermutung ein, gemäß der Unverborgenheit des Seins gehöre der Bezug des Seins zum Menschenwesen gar zum Sein selbst.“²

Um aber dieser Erfahrung ein Fragen zu ermöglichen, argumentiert Heidegger weiter, muß die *Wesensbestimmung* des Menschen, seine Definition, eine andere sein als jene der klassischen Anthropologie. Statt vom Menschen als von einer Substanz oder von einer Subjektivität zu sprechen und ihn als ein *animal rationale*³ zu definieren, was Heidegger als „zoologisch ablehnt“⁴, wählt er fortan für den Wesensbereich, in dem der Mensch als Mensch steht, den Namen ‚Dasein‘⁵. Er versteht unter *Dasein* etwas anderes als die Alltagssprache und auch etwas anderes als die *deutsche Philosophie*.⁶ Es geht ihm um *das Eine und Einzige*, um "den Bezug des Seins zum Wesen des Menschen“⁷; er beabsichtigt, „eine für das leitende Fragen hinreichende Wesenserfahrung vom Menschen vor das Denken zu bringen“⁸. Das bedeutet, dass diese gewisse Erfahrung uns helfen soll, die Frage nach dem Wesen des Menschen zu stellen; dann also sollte „das Wesen des Menschen, derart ans Licht gebracht, uns erlauben, bei der Frage nach dem Sein anzukommen“.⁹ Das ist die Zielrichtung von *Sein und Zeit*, so Schmitz, welche Heidegger nie an ein Ende gebracht hat, da *Sein und Zeit* unvollendet blieb.¹⁰ Es geht Heidegger demnach nicht um eine beliebige Art von Erfahrung. Alle Erfahrungen von Subjektivität etwa blendet er aus: Sie gehören zum Menschen, der als ein Seiender bestimmt oder determiniert ist, anders gesagt, der als Seiender eine Natur hat, die ihm gegeben ist. Diese Bestimmtheit ist durch das Dasein zu überbieten, welches die sinnliche Welt und die empirische Ordnung übersteigt.¹¹ Mittels der Verwandlung des Menschen ins *Dasein* hinein und durch seinen Abstieg (oder seinen *Sprung*) in den eigenen Abgrund soll diese Bestimmtheit beseitigt werden.

Aus dem Gesagten ergibt sich, dass sich Heidegger nach dem metaphysischen Grund des Menschen sehnt, den er auf einem Weg erreichen will, der über die Metaphysik hinausgeht. Wenn er vom *Dasein* und nicht etwa von der Tiefe des Selbst oder von der Selbsterfahrung spricht, dann hat das seinen Grund. In einer Zeit, in der alles von *Tiefenpsychologie* spricht,

¹ Heidegger selbst spricht von *Umwendung*, s. auf den Seiten 229, 230, 238, 250.

² Heidegger I, 240 mit dem Zitat aus: WiME 13.

³ Vgl. Heidegger I, 240. Vgl. a. WiME 13.

⁴ Heidegger I, 249 mit dem Hinweis auf: EiM 108.

⁵ Vgl. Heidegger I, 240. Vgl. a. WiME 14.

⁶ Vgl. Heidegger I, 240. Der Ausdruck *deutsche Philosophie* stammt von Friedrich Nietzsche. S. in: NIETZSCHE, Friedrich. Der Wille zur Macht. Frankfurt am Main, 297. Vgl. in: SAFRANSKI, 312.

⁷ Heidegger I, 241 und dem Zitat aus: WiME 14.

⁸ Heidegger I, 241.

⁹ Heidegger I, 241.

¹⁰ Heidegger I, 241.

¹¹ Heidegger I, 241 mit dem Hinweis auf: HB 42 – 44, 64 – 66, 106, 108 – 110, 130 – 132.

ist man geneigt, Heideggers Erfahrung in diesem Sinn zu deuten. Damit entfernt man sich aber weit von seiner tatsächlichen Suche, die eine *existenziale* Erfahrung meint.¹

Heidegger war vom *Dasein* wie fasziniert, wenn er verlangt, die *Ichheit* daranzugeben, „um sich als eigentliches Selbst zu gewinnen“.² Ebenso Novalis, der sagt: „Begreifen werden wir uns also nie ganz; aber wir werden und können uns selbst *weit mehr* als begreifen.“³ Und schon vor ihm drückt es Herder aus wie folgt: „Vergiss dein Ich; dich selbst verliere nie.“⁴ Und was sagt Heidegger? Seine *Definition* kann gemäß seiner Grundkonzeption nicht eine Definition im klassischen Sinn sein. H. R. Schmitz hält es an dieser Stelle für notwendig klarzustellen⁵, dass es zwei Formen der klassischen Definition gibt:

Eine *nominale Definition* legt fest, wovon wir sprechen und macht uns eine Sache bekannt, ohne die wesentlichen Eigenschaften derselben zu nennen. Die *reale Definition*, um die es hier geht, vermittelt uns die essenziellen und typischen Eigenheiten einer Sache. Dabei ist zu klären, was Termini wie *essentia* oder *quidditas* in der Seinsphilosophie bedeuten. Die *essentia* kann unter zwei Gesichtspunkten gesehen werden: Von *quidditas*⁶ spricht man, wenn man von der Frage *quid est res* ausgeht; von *essentia*, wenn das konkret Seiende (das *ens*) *als* solches in den Blick kommt, das durch sie und in ihr das *esse*, das Existieren, hat.

Was die Definition des Menschen betrifft, ist das Wesen des Menschen eine ontologische Struktur auf einer klar bestimmten und erkennbaren Seinsstufe. Heidegger indes definiert das *Wesen des Menschen* auf seine Art: Schon allein die Tatsache, dass er des Öfteren das Wort *Wesen* mit Anführungszeichen versieht, zeigt, dass er unter diesem Begriff etwas anderes versteht als Thomas von Aquin.⁷ H. R. Schmitz betont wiederholt, dass Heidegger jedwede Objektivierung und jedwedes Erfassen einer extramentalen Wirklichkeit abhold ist. In diesem Sinn kann sein Denken das metaphysische Fundament dessen, was aus dem Menschen einen Menschen macht, nicht erfassen.⁸ H. R. Schmitz artikuliert dies wie folgt:

„Die Definition, die Heidegger für den Menschen vorschlägt, bezeichnet unter Ausschluss von allen anderen Wesen wohl den Menschen, aber nur durch eine Gegebenheit, die ihn charakterisiert und nicht in seinem ihm eigenen Wesen, in seiner ontologischen Grundlegung. Der Autor definiert den Menschen nicht durch das, was der Mensch *ist*, sondern [...] über eine zweite Aktualität des Menschen: sein Handeln (oder wenigstens durch die Möglichkeit eines Handelns, welches nur dem Menschen zu eigen ist unter Ausschluss aller anderen Wesen).“⁹

Damit ist auch schon angedeutet, dass die Möglichkeit dieses Handelns, das nur dem Menschen zu eigen ist, eben nur eine Möglichkeit ist; so kommt es dazu, dass die Menschen das nicht tun, was sie laut Heidegger tun sollten: „Sie sollen sich zuerst in ihr eigenes Wesen umwandeln [gemeint ist das *Dasein*] und so die Möglichkeit zu einem Handeln wiederfinden,

¹ Vgl. Heidegger I, 241ff.

² Heidegger I, 242 mit der Fußnote 20 und dem Hinweis auf: VWG 54.

³ Heidegger I, 242 mit der Fußnote 19 und dem Hinweis auf: NOVALIS. Werke, Briefe, Dokumente. 4 Bände. Heidelberg 1953 – 1957. III. Fragment 2149.

⁴ Heidegger I, 242 mit der Fußnote 20.

⁵ Heidegger I, 242.

⁶ Heidegger übersetzt *quidditas* mit: ein *sachhaltiges Was*. Vgl. SZ 12.

⁷ Vgl. Heidegger I, 243. Heidegger versteht unter *essentia*: *Was-sein*. Vgl. SZ 42.

⁸ Heidegger I, 243.

⁹ Heidegger I, 243.

das nur ihnen gehört.“¹ Somit ist das *Dasein* für Heidegger so etwas wie die Berufung des Menschen. Heidegger sieht seine Rolle, so Schmitz,

„in der Vorarbeit für eine neue Menschheit, indem er mit dem Feuer seiner Entdeckung die historische Menschheit entzündet, auf dass sie sich durch die Aufmerksamkeit auf *die Stimme des Seins* erneuert“.²

Trifft es nun zu, dass die Möglichkeit, das *Dasein* zu erreichen, tatsächlich real wird, so ist diese *Möglichkeit als existenzial die ursprünglichste und letzte ontologische und positive Bestimmtheit* des *Daseins*.³ Es ist die Möglichkeit, dass der Mensch aufgrund seines eigenen Handelns aufhört das zu sein, was er ist und, darüber hinaus, zu einem *Hinaussein* über das *Dasein* gelangt. Das *Dasein* ist somit die letzte ontologische Bestimmtheit, also immer noch Bestimmtheit, wenn auch die letzte. Sie muß noch überboten werden in einem *Nicht-dasein* – „Nicht-dasein ist der höchste Sieg über das Sein“⁴ –, wobei hier *Sein* das Nichts eines jeden Seienden meint, der determiniert ist.⁵

5. 3. 2. 2. Über die möglichen Weisen des *Daseins*

In dieser Etappe des *Daseins* lohnt es sich, noch länger innezuhalten. H. R. Schmitz verweist auf *Sein und Zeit* und auf folgende Aussage Heideggers: „Das ‚Wesen‘ des *Daseins* liegt in seiner Existenz“⁶. Die Existenz wird nicht sofort erreicht, sondern, wie gesagt, in *zwei* Etappen: Über das Fragen geht der Weg von der erfahrenen und recht gedachten Existenz her ins *Dasein* und – im *Dasein* angekommen – ist der Weg, der ins volle Wesen der Existenz führt, noch nicht zu Ende. Es kommt somit darauf an, dass das, was *Dasein* genannt wird, erst einmal als Stelle, als Ortschaft der Wahrheit des *Seins* erfahren und dann entsprechend gedacht wird.⁷ Diese zwei Etappen findet Schmitz als zwei Momente ein und derselben Erfahrung in der Freiburger Antrittsrede Heideggers wieder, wie der folgende Textabschnitt zeigt:

„Was bedeutet ‚Existenz‘ in S. u. Z.? Das Wort nennt eine Weise des *Seins*, und zwar das *Sein* desjenigen Seienden, das offen steht für die Offenheit des *Seins*, in der es steht, indem es sie aussteht. Dieses Ausstehen wird unter dem Namen ‚Sorge‘ erfahren. Das ekstatische Wesen des *Daseins* ist von der Sorge her gedacht, so wie umgekehrt die Sorge nur in ihrem ekstatischen Wesen zureichend erfahren wird. Das so erfahrene Ausstehen ist das Wesen der hier zu denkenden Ekstasis. Das ekstatische Wesen der Existenz wird deshalb auch dann noch unzureichend verstanden, wenn man es nur als ‚Hinausstehen‘ vorstellt und das ‚Hinaus‘ als das ‚Weg von‘ dem Innern einer Immanenz des Bewußtseins und des Geistes auffasst; denn so verstanden, wäre die Existenz immer noch von der ‚Subjektivität‘ und der ‚Substanz‘ her vorgestellt, während doch das ‚Aus‘ als das Auseinander der Offenheit des *Seins* selbst zu denken bleibt. Die Stasis des Ekstatischen beruht, so seltsam es klingen mag, im Innestehen im ‚Aus‘ und ‚Da‘ der Unverborgenheit, als welche das *Sein* selbst west. Das, was im Namen ‚Existenz‘ zu denken ist, wenn das Wort innerhalb des Denkens gebraucht wird, das auf die Wahrheit des *Seins* zu und aus ihr her denkt, könnte das Wort ‚Inständigkeit‘ am schönsten nennen. Nur müssen wir dann zumal das Innestehen in der Offenheit des *Seins*, das Austragen des Innestehens (Sorge) und das

¹ Heidegger I, 243.

² Heidegger I, 243 mit dem Hinweis auf: WiMN 50.

³ Heidegger I, 244 mit dem Zitat aus: SZ 144.

⁴ EiM 136.

⁵ Heidegger I, 244 mit dem Hinweis auf: EiM 136.

⁶ Heidegger I, 244 mit dem Zitat aus: SZ 42.

⁷ Heidegger I, 244 mit dem Zitat aus: WiME 14.

Ausdauern im Äußersten (Sein zum Tode) zusammen und als das volle Wesen der Existenz denken."¹

Dieser Text, so Schmitz, enthält eine doppelte Belehrung: Zum *einen* zeigt er, dass das Dasein eine Reihe von Akten beinhaltet und zum *andern*, dass „das Dasein als ein Ort der Erfahrung erfahren wird“.²

Das Dasein definiert sich aus mehreren Akten wie *Innestehen, Sorge, Tod*. Dieses Tätigsein, auch den im ureigensten Sinn äußersten Akt, den Tod, nennt Heidegger *Existenz*. Damit steht er im Widerspruch mit dem thomanischen Axiom *Agere sequitur esse*, nach dem das Tätigsein als Zweitakt dem Wirklichsein als Erstakt folgt. *Existenz* im Sinn Heideggers, so Schmitz, hat demnach nichts mit dem Erstakt des Seins, mit dieser *transzendentalen* Perfektion zu tun, welche jedes Wesen intrinsisch, also von innen her, auf vielfältige Weise gestaltet und welche jedes Wesen außerhalb des Nichts und seiner Ursachen stellt.³ Was Heidegger unter *Existenz* versteht, ist in der Perspektive der Seinsphilosophie ein Zweitakt und steht nur im Bezug zum Menschen, der allein die Akte des Innestehens, der Sorge und des Todes vollziehen kann. In der thomanischen Perspektive aber übt der Mensch „den Akt des Existierens in sich und für sich als einen empfangenen Akt aus, noch bevor er im Heideggerschen Sinn des Terminus existiert. Das, was nach Heidegger als *existieren* erfahren wird – und das, was das *Innestehen* im *Aus* und *Da* und das Ausdauern darin bis zum Moment des ‚Sterbens‘ im *Innestehen* ist – ist ein Handeln, welches in einem Zweitakt gipfelt [...]“.⁴ Diese Akte des *Daseins* sind ein Tätigsein, in dem Schmitz eine erste Etappe erkennt. Um nach Heidegger in das volle Wesen der Existenz zu gelangen, bedarf es einer zweiten und letzten Etappe, in der die Akte des Daseins in einem besonderen Akt, von dem noch die Rede sein wird, getilgt werden.

Es ist also festzuhalten, dass das Ziel dieser letzten Etappen nicht das objektive und intuitive Erfassen des extramentalen Seins ist, sondern ein Sein, das zum Wesen des Menschen selbst in einer Relation steht. Dieses Sein hat der Mensch vergessen und sich im Seienden verloren, so Heidegger in seiner Freiburger Antrittsrede. Um die *Stimme dieses Seins* erneut zu vernehmen, muß der Mensch eine Umkehr zu seinem Wesen hin vollziehen. Es bedarf einer steten und fortdauernden Anstrengung, auf dass *der Mensch zum Ort seines Wesens kommt*.⁵ Im Unterschied zur thomanischen Auffassung von Erkenntnis, nach welcher die grundsätzliche Ausrichtung der Seele in den Seelenvermögen nach außen zum extramentalen Sein hin geht, ist in dieser letzten Etappe hin zum Heideggerschen Sein eine *Umwendung*⁶ [= retournement] der ganzen Seele erforderlich, in der sich ihre grundsätzliche Ausrichtung auf das extramentale Sein hin nach innen kehrt. In der thomanischen Tradition dagegen eröffnet sich dem Geist seine Ausrichtung auf das Sein zuerst, indem er sie lebt, *in actu exercito*; erst in einem reflexiven Akt erfasst der Intellekt, *in actu signato*⁷, das Proprium der Natur seines Aktes und die Natur des Prinzips, das die Seele ist, von welcher der Akt des Erkennens seinen vitalen Ausgang nimmt. Über diesen Akt, also nicht auf direkte Weise, erkennt der Intellekt dank seiner Transparenz, die ein Privileg des Geistes als solchem ist, seine eigene Natur und sagt zu sich selbst, dass er für das Sein gemacht ist.⁸

¹ Heidegger I, 244ff. mit dem Zitat aus: WiME 15.

² Heidegger I, 245.

³ Vgl. Heidegger I, 245.

⁴ Heidegger I, 245.

⁵ Heidegger I, 246 mit dem Hinweis auf: PLW 24.

⁶ Vgl. PLW 23.

⁷ In der scholastischen Sprache ist der *actus exercitus* der direkt vollzogene Akt, der *actus signatus* hingegen ist der reflexive Akt, der in Zeichen und Worten ausgedrückt wird.

⁸ Vgl. Heidegger I, 246.

Diese Umwendung im Sinn Heideggers ist, insoweit sie eine Erfahrung des erkennenden Geistes ist, auch ein *Sein*, das Heideggersche Sein, und als solches aus der Sicht unseres Autors ein Objekt, das für den menschlichen Geist erkennbar ist. Heidegger aber meint unter diesem *Sein*, das er erfährt, nicht das Sein in seiner ganzen Weite und Verschiedenheit, sondern zunächst nur das Sein, das der Mensch selbst ist.¹ Das Sein ist für Heidegger eine neue Erfahrung des Menschen und „immer wieder führt er uns nur zu dieser Erfahrung hin“², sagt unser Autor.

Somit ergibt sich für Heidegger, dass der Mensch, will er am Geschehnis der Erscheinung des Seins beteiligt sein, zum Sein gehören muß: „Das Wesen und die Weise des Menschseins kann sich dann aber nur aus dem Wesen des Seins bestimmen.“³

Noch immer sind wir in der ersten Etappe auf dem Weg zum Sein nach Heidegger und halten beim *Dasein und bei den ihm möglichen Weisen zu sein* inne. Wenn das ‚*Wesen*‘ des *Daseins in seiner Existenz* liegt, dann gilt das ekstatische *Wesen der Existenz nach Sein und Zeit*, wie schon gesagt, „ausschließlich als Bezeichnung des Seins des Menschen“⁴. Heidegger gibt dafür keine Begründung an, er spricht aus seiner Erfahrung. Zwischen *essentia* und *existentia* zu unterscheiden, wie das die Scholastiker tun, das allein ist für ihn schon ein Zeichen dafür, dass durch die traditionelle Form des Denkens das Sein, wie er es versteht, in Vergessenheit geraten ist.⁵ *Denken* oder *Vernehmen* ist für Heidegger, so Schmitz, nicht ein Akt, der auf die extramentale Welt Bezug nimmt, sondern der „erfahrungsmäßig gelebte Bezug des Menschen zu dem ihm eigenen Akt des Existierens“⁶. Das Wesen des Menschen ist somit ein Geschehen, etwas, das geschieht. Dieses Geschehnis ist es, welches Heidegger im Humanismusbrief *Ek-sistenz* nennt und das den Menschen von den anderen Wesen unterscheidet, die sich nicht in der *Lichtung* des Seins befinden.⁷ Es ist Heidegger nicht daran gelegen, dass es ein Subjekt ist, ein *ens*, das den Akt des Existierens ausübt. Ein Subjekt, das determiniert, also bestimmt ist und Grenzen hat, kann demnach nicht die Ek-sistenz erlangen, die nicht determiniert und nicht begrenzt ist oder anders gesagt: Die Ek-sistenz, die durch das Nichts bestimmt und ohne Form und Namen ist.⁸ Für H. R. Schmitz bedeutet das, dass das Ziel der letzten Etappe die Erfahrung der Selbheit in ihrem Erstakt des Existierens ist, ohne Gestalt und ohne Konzept: „In der Leere des Nichts verbirgt sich also der Schatz der Ek-sistenz: Die dem Menschen eigene Würde, mehr zu sein, als er ist.“⁹ Aber dieses Mehr ist auch ein Weniger, denn Heidegger spricht auch von der „Armut der Ek-sistenz“¹⁰. Daraus folgt, so Schmitz: „Dieses *Mehr* (oder dieses *Weniger*) ist nichts anderes als der wiedergefundene Reichtum der Ek-sistenz, der diese radikale Armut ausgleicht, welche das Nichten des Todes¹¹ am Grund des *Daseins* gräbt.“¹² Anders gesagt: Der Reichtum der natürlich-mystischen Erfahrung des

¹ Heidegger I, 246 – 247.

² Heidegger I, 247.

³ Heidegger I, 247 mit dem Zitat aus: EiM 106.

⁴ WiME 14. Heidegger schreibt auch *Eksistenz* oder Ek-sistenz, um den ekstatischen Charakter der Existenz des Menschen zu betonen. S. Heidegger I, 247 mit der Fußnote 24.

⁵ Heidegger I, 247 mit der Fußnote 25.

⁶ Heidegger I, 248.

⁷ Heidegger I, 248 mit dem Hinweis auf HB 62 – 64 und auf WiME 15 – 16.

⁸ Heidegger I, 248 mit dem Hinweis auf HB 42.

⁹ Heidegger I, 248.

¹⁰ Heidegger I, 249 mit dem Hinweis auf HB 138.

¹¹ Im französischen Original wird das von Heidegger gebrauchte Wort *Nichten* mit *le néantir* wiedergegeben. Wie Heidegger *vernichten* in *nichten* abwandelt, so wandelt Schmitz das Wort *anéantir* in *néantir* ab und substantiviert es. Vgl. in: WiM 34: „Das Nichten ist kein beliebiges Vorkommnis, sondern als abweisendes Verweisen auf das entgleitende Seiende im Ganzen offenbart es dieses Seiende in seiner vollen, bislang verborgenen Befremdlichkeit als das schlechthin Andere – gegenüber dem Nichts.“

¹² Heidegger I, 249.

eigenen Existierens ist der Lohn für die ausgestandene Mühe des sich Abwendens von den Dingen der extramentalen Welt.

Der letzte der Akte des Daseins ist das *Ausdauern im Äußersten* oder das *Sein zum Tode*.¹ Das Dasein öffnet zu einem Abgrund hin, der das Dasein selbst in sich aufnimmt. Erst dann kann das Erscheinen des Seins Realität werden. So ist das eigentliche Sein des Daseins das Sein zum Tod. Es ist unbedingt festzuhalten, dass der *Tod* im Sinne Heideggers nicht im landläufigen Sinn zu verstehen ist. Um dem, was Heidegger unter Tod versteht, näher zu kommen, zieht Schmitz, von Texten aus *Sein und Zeit* ausgehend, auch Texte von Novalis und Hölderlin zum Vergleich heran, in denen eine Nähe des *Todes* zur *Einheit mit sich selbst* ausgedrückt wird.

Die Möglichkeit des Todes existiert für Heidegger schon vor dem Dasein, das Dasein ist in diese Möglichkeit geworfen. Der Tod des Daseins ist demnach *die Möglichkeit des Nicht-mehr-dasein-könnens*, so Schmitz, und: In diesem Tod gibt es keine andere Präsenz als die Präsenz des Selbst zu sich selbst.² „Das Dasein stirbt, solange es existiert.“³ Für Heidegger ist der Tod eine Möglichkeit, mehr als ein Mensch oder auch weniger als ein Mensch zu sein, was für ihn auf das Gleiche hinausläuft.⁴ Dem Dasein steht als äußerste Möglichkeit der Existenz bevor, „sich selbst aufzugeben“.⁵ Das Sterben bedeutet somit, zu ermöglichen, dass jegliche Bestimmung, jegliche Form und Art und alles das, was umfasst und bemisst, unmöglich wird; sterben heißt, wie gesagt, eine unbegrenzte Existenz ohne Form und Namen zu ermöglichen.⁶

Der *existenziale Tod* bringt demnach jegliche Beziehung zwischen dem *Da* und dem *Sein* zum Erlöschen, das Dasein isoliert sich in seinem eigenen Grund, der ohne Boden ist. „Diese Vereinzelung ist eine Weise des Erschließens des ‚Da‘ für die Existenz. Sie macht offenbar, dass alles Sein bei dem Besorgten und jedes Mitsein mit Anderen versagt, wenn es um das ureigene Seinkönnen geht.“⁷

Indem der Tod das *Dasein* knickt, bringt er ihm Erfüllung, um es zum „Platzhalter des Nichts“⁸ zu machen. Unter der Gestalt des Todes erschließt sich der Grund des *Daseins* und das höchste Leben. Denn in der Tat: „Jegliches, was ins Leben tritt, beginnt damit auch schon zu sterben, auf seinen Tod zuzugehen, und Tod ist sogleich das Leben.“⁹ Texte von Novalis und von Hölderlin sprechen vom Durst nach dem Unendlichen und von der Realität des neuen Lebens, nachdem durch die radikale Vereinzelung im Tod die Einheit mit sich selbst wieder gefunden wurde.¹⁰

Heideggers neue Definition des Menschen kann mit dem Wort Hölderlins veranschaulicht werden: „Wir sind nichts; was wir suchen, ist alles.“¹¹

Zusammenfassend können von dieser ersten Etappe der Heideggerschen Erfahrung drei Erkenntnisse festgehalten werden: Die *erste* Erkenntnis lehrt, dass es einer neuen Wesensbestimmung des Menschen bedarf, damit „im *Dasein* der Mensch sich selbst ‚transzendiert‘, das heißt, dass er als ein Seiender sein eigenes Hinaus-Sein über sich selbst mit einschließt

¹ Heidegger I, 250 mit dem Hinweis auf: SZ 252.

² Heidegger I, 251 mit dem Zitat aus: SZ 250.

³ Heidegger I, 251 mit dem Zitat aus: SZ 251.

⁴ Vgl. Heidegger I, 251.

⁵ Heidegger I, 251 mit dem Zitat aus: SZ 264.

⁶ Heidegger I, 252 mit der Fußnote 30.

⁷ Heidegger I, 252 mit dem Zitat aus: SZ 263.

⁸ Heidegger I, 255 mit dem Zitat aus: WiM 38.

⁹ Heidegger I, 252 mit dem Zitat aus: EiM 100.

¹⁰ Heidegger I, 252 mit der Fußnote 33.

¹¹ Heidegger I, 255 mit dem Zitat aus: HÖLDERLIN, Friedrich. Sämtliche Werke. Frankfurt/Main 1965, 663.

und verwirklicht“.¹ Die *zweite* zeigt an, dass der Mensch im Hören auf die Stimme des Seins die Möglichkeit hat, auf dem Weg zu einem neuen Mensch-Sein voranzuschreiten und das erste Etappenziel, das Dasein zu erreichen und die *dritte* sagt uns, dass das Wesen des Daseins in der Existenz liegt, in einem Tätigsein, welches das Inständigsein, die Sorge und das Sein zum Tod umfasst. Demnach handelt es sich bei der *existenzialen Analyse*, wie Heidegger seine Vorgehensweise nennt, weder um die kritische Prüfung eines Problems noch um ein Schauen, welches das Geheimnis eines Dings oder eines Ereignisses forschend untersucht, sondern darum, dass in der existenzialen Analyse das, was unmittelbar in der Erfahrung erlebt wird, in das Medium der Sprache übertragen wird.

Das Dasein selbst kann demnach als ein Abgrund verstanden werden, dessen Ziel eine Art „Überhöhung“² ist; der Tod des Daseins ist wie ein Sprung ins eigene Nichts. Ist dies ein *Urgrund* oder ist es ein *Ungrund*?

5. 3. 3. Die Angst und das Nichts

Dieser Sprung ins eigene Nichts geschieht in der Angst. Von der *Heideggerschen Angst* ist nun in einem *ersten* Teilabschnitt die Rede (5. 3. 3. 1.), ein *zweiter* handelt vom *Nichts* und seiner *rätselhaften Mehrdeutigkeit* (5. 3. 3. 2).

5. 3. 3. 1. Über die Angst

Die grundlegende Beschreibung der *Heideggerschen Angst* – man erinnere sich auch an die Rolle der Angst bei Luther und Böhme – findet sich in der Freiburger Antrittsvorlesung von 1929, die 1931 veröffentlicht wurde. Durch ein Nachwort in der 4. Auflage von 1943 und einem Vorwort in der 5. Auflage von 1949 bestätigt Heidegger seinen Text von 1929.

H. R. Schmitz stellt an den Beginn seiner Ausführungen eine Frage Heideggers: „Geschieht im Dasein des Menschen ein solches Gestimmtsein, in dem er vor das Nichts selbst gebracht wird?“³ Sodann lässt er Heidegger darauf antworten: „Dieses Geschehen ist möglich und auch wirklich – wenngleich selten genug – nur für Augenblicke in der Grundstimmung der Angst.“⁴

Es geht um diese Grundstimmung der Angst: Was ist sie? Sie ist nicht etwas Isoliertes und Zufälliges, so Schmitz, „sondern eine *Befindlichkeit der Stimmung*, die nicht nur das Seiende im Ganzen enthüllt, sondern dieses Enthüllen ist zugleich – weit entfernt von einem bloßen Vorkommnis – das Grundgeschehen unseres Da-Seins“.⁵

Sie unterscheidet sich von der Furcht, das hatte schon Sören Kierkegaard († 1855) festgestellt. Heidegger übernimmt diese Unterscheidung, gibt den beiden Termini aber einen neuen Sinn. Der Unterschied ist nicht durch die Sprache vorbestimmt, es ist Heidegger selbst, der ihn explizit festlegt.⁶ Wenn wir uns fürchten, so Heidegger, dann fürchten wir „uns immer vor diesem oder jenem bestimmten Seienden, das uns in dieser oder jener bestimmten Hinsicht bedroht“⁷. Der Fürchtende wird unsicher und verwirrt. Dagegen, so Heidegger, lässt die Angst „eine solche Verwirrung nicht mehr aufkommen. Weit eher durchzieht sie eine eigentümliche

¹ Heidegger I, 255.

² Die Anführungsstriche deuten an, dass es sich nicht wirklich um eine *Überhöhung* handelt. S. Heidegger I, 255 mit dem Hinweis auf: VWG 53.

³ Heidegger I, 256 mit dem Zitat aus: WiM 31.

⁴ WiM 31.

⁵ Heidegger I, 256 mit dem Hinweis auf: WiM 31.

⁶ Heidegger I, 257.

⁷ Heidegger I, 256 mit dem Zitat aus: WiM 31.

Ruhe. Zwar ist die Angst immer Angst vor . . . , aber nicht vor diesem oder jenem. Die Angst vor . . . ist immer Angst um . . . , aber nicht um dieses oder jenes. Die Unbestimmtheit dessen jedoch, wovor und worum wir uns ängstigen, ist kein bloßes Fehlen der Bestimmtheit, sondern die wesenhafte Unmöglichkeit der Bestimmbarkeit.“¹ Und H. R. Schmitz führt ein weiteres Zitat an:

„Alle Dinge und wir selbst versinken in eine Gleichgültigkeit. Dies jedoch nicht im Sinne eines bloßen Verschwindens, sondern in ihrem Wegrücken als solchem kehren sie sich uns zu. Dieses Wegrücken des Seienden im Ganzen, das uns in der Angst umdrängt, bedrängt uns. Es bleibt kein Halt. Es bleibt nur und kommt über uns – im Entgleiten des Seienden – dieses ‚kein‘. Die Angst offenbart das Nichts. Wir ‚schweben‘ in Angst. Deutlicher: die Angst läßt uns schweben, weil sie das Seiende im Ganzen zum Entgleiten bringt. Darin liegt, daß wir selbst – diese seienden Menschen – inmitten des Seienden uns mitentgleiten.“²

Die Unbestimmtheit dessen, wovor wir Angst haben, bewirkt also eine Art eigentümliche oder schwebende Ruhe. In dieser Erfahrung entgleitet das Seiende in uns, es wird zum ‚kein‘ und verflüssigt sich quasi: All das Seiende, was von unserer Qualität zeugt, was Farbe in unser *Dasein* bringt und uns an unser Alltagsbewusstsein bindet, unser empirisches Ich also, entgleitet uns gleichzeitig mit der Ganzheit des Seienden.³

Das Postskriptum von 1943 unterstreicht, dass die Erfahrung der Angst nicht zur Ordnung der empirischen Psychologie gehört. Denn wenn wir der Angst ausweichen, in welche uns die *Erfahrung des Seins als des Anderen zu allem Seienden* versetzt, dann „lösen wir die Angst als die von jener Stimme [des Seins] gestimmte Stimmung aus dem Bezug zum Nichts heraus, dann bleibt uns die Angst als vereinzelt ‚Gefühl‘ übrig, das wir im bekannten Sortiment der psychologisch begafften Seelenzustände gegen andere Gefühle unterscheiden und zergliedern können.“⁴

Die Angst ist der Weg, welche den Menschen dahin führt, dass er „aus der Achtsamkeit auf die Stimme des Seins [...]“⁵ heraus denkt, „[...] damit er das Sein im Nichts erfahren lerne“⁶. Denn „einzig der Mensch unter allem Seienden erfährt, angerufen von der Stimme des Seins, das Wunder aller Wunder: Daß Seiendes i s t.“⁷ Die Angst ist jedoch nicht die Haltung eines zaghaften Menschen, sondern die eines Mutigen: "Der klare Mut zur wesenhaften Angst verbürgt die geheimnisvolle Möglichkeit der Erfahrung des Seins. Denn nahe wohnt die Scheu.“⁸ Es bedarf also großer Seelenkraft, um das Nichts auszuhalten. Einen der Gipfelpunkte in der Beschreibung der Erfahrung des Nichts sieht unser Autor im folgenden Text, der auch eine Überleitung zu unserem nächsten Abschnitt darstellt:

„Abgründiger als die bloße Angemessenheit der denkenden Verneinung ist die Härte des Entgegenhandelns und die Schärfe des Verabscheuens. Verantwortlicher ist der Schmerz des Versagens und die Schonungslosigkeit des Verbieters. Lastender ist die Herbe des Entbehrens.“⁹

¹ Heidegger I, 256 mit dem Zitat aus: WiM 32.

² Heidegger I, 256 – 257 mit dem Zitat aus: WiM 32.

³ Vgl. Heidegger I, 257.

⁴ Heidegger I, 258 mit dem Zitat aus WiMN 46.

⁵ WiMN 46.

⁶ WiMN 46.

⁷ Heidegger I, 258 mit dem Zitat aus: WiMN 46 – 47.

⁸ Heidegger I, 258 mit dem Zitat aus: WiMN 47

⁹ Heidegger I, 258 – 259 mit dem Zitat aus: WiM 37.

Zusammenfassend ist zu sagen, dass die Angst bei Heidegger eine das *Dasein* beherrschende Grundstimmung ist, die sich wesentlich von der Furcht unterscheidet. Es tun sich Parallelen zwischen Böhme und Heidegger auf, denn für beide geht der Weg zu einem neuen Bewusstseinszustand über die Angst.¹ Ferner ist die Angst nichts für Schwache, im Gegenteil: Nur der Mutige hat die Kraft, das Nichts und den Mangel zu ertragen und *entgegenzuhandeln*. In späteren Schriften Heideggers ist das Thema der Angst seltener anzutreffen, aber das Echo ist da. Die Angst offenbart das Nichts, aber das Nichts ist identisch mit dem Sein.²

5. 3. 3. 2. Über das Nichts

Wie steht es um das Nichts?³ fragt Heidegger und legt damit die Möglichkeit nahe, über das Nichts zu sprechen. Wenn er an anderer Stelle von der *rätselhaften Mehrdeutigkeit des Nichts*⁴ spricht, trägt das nichts zu einer Klärung bei. Ist es denn nicht eine Illusion, fragt Schmitz, von einem Sinn des Nichts sprechen? Es ist doch nur das Sein, das zu unserem Geist spricht und einen Sinn hat; unser Geist macht den Sinn nicht, er erkennt ihn aber in dem Moment, in dem er weiß, was das Ding ist.⁵

Heidegger lässt sich indes von seiner Ansicht nicht abbringen, auch wenn sie *logisch* unmöglich ist. Aus der Sicht unsres Autors geht es um noch mehr: Vom Sinn des Nichts zu sprechen, ist eine *ontologische*⁶ Unmöglichkeit, denn es rüttelt an den Grundgesetzen des Seins. Schmitz betont: „Ich denke nicht an das Heideggersche Sein, sondern an alle Ordnungen und Stufen des Seins, vom Atom bis zu unserem eigenen Sein und bis zum Sein⁷, welches *super ens et super unum* ist: Das in sich selbst subsistierende Sein.“⁸

Von was also ist die Rede, wenn über das *Nichts* gesprochen wird? Wenn wir das Nichts bedenken, dann so, als ob es etwas wäre, denn das Sein (im thomanischen Sinn) ist präsent sei es im verleugneten Sein sei es in der Person dessen, der verleugnet. In sich ist das Nichts absolut nichts, wenn wir aber darüber sprechen, empfängt es in der Sprache ein Sein. Schmitz sagt es so: „Ob wir das Heideggersche Sein denken wollen oder ob wir uns auf den Standpunkt einer ontologischen Sichtweise stellen, in jedem Fall ist zu sagen, dass das erfahrene Nichts eine ‚Realität‘ ist, welche nur *unter einem bestimmten Gesichtspunkt nichts* ist.“⁹ In der Erfahrung, um die es hier geht, wird diese *Realität* eben unter diesem Gesichtspunkt erlebt, deshalb ist es „im Erfahrungsvokabular gerechtfertigt, vom Nichts als solchem zu sprechen“¹⁰. Ein wichtiger Nebensatz unseres Autors besagt, dass dieses Erfahrungsvokabular dasjenige Heideggers ist. Schmitz lädt uns ein, dem Denker aus Messkirch zuzuhören, wenn er vom Nichts spricht: „Das Nichts enthüllt sich in der Angst – aber nicht als Seiendes. Es wird ebenso wenig als Gegenstand gegeben. [...] Vielmehr bekundet sich das Nichts eigens mit und an dem Seienden als einem entgleitenden im Ganzen.“¹¹ Das Nichts ist nicht ein

¹ S. Seite 185.

² Heidegger I, 260 mit dem Hinweis auf: WiMN, 45.

³ WiM 33.

⁴ Heidegger I, 261 mit dem Hinweis auf: WiMN 45 – 46.

⁵ Heidegger I, 261.

⁶ *Ontologisch* meint hier die innerste Natur eines Seienden. Für Heidegger bedeutet *ontologisch* ein *Sein* des Bewusstseins, und zwar „das neugierige, staunende, erschreckte Denken darüber, dass es mich gibt und dass es überhaupt etwas gibt“ (SAFRANSKI, 174).

⁷ Um die Erhabenheit des *ipsum esse subsistens* auszudrücken, verwendet unser Autor im Französischen einen großen Anfangsbuchstaben und schreibt: *Être*.

⁸ Heidegger I 261. In dieser Aussage von H. R. Schmitz ist die *Analogia entis* erkennbar, nach welcher sich das Sein in den verschiedenen Seinsstufen proportional verwirklicht. Bei Heidegger ist diese Analogie nicht anzutreffen (s. in: GARDET, Louis. À propos de Heidegger, 386.)

⁹ Heidegger I, 261.

¹⁰ Heidegger I, 261. S. a. den Abschnitt über die mystische Sprache auf Seite 130ff.

¹¹ Heidegger I, 262 mit dem Zitat aus. WiM 33.

Ding und doch eine gewisse Realität. Es bekundet sich mit und in der Totalität der Dinge, die uns ganz indifferent werden, indem sie keine Determination oder Bestimmtheit aufweisen. Wenn die Dinge so erfahren werden, bestimmen sie in keiner Weise mehr das *Dasein*. Diese Unbestimmtheit beschreibt Heidegger wie ein Zurück der Dinge als Dinge:

„Dieses Zurück vor. . . nimmt seinen Ausgang vom Nichts. Dieses zieht nicht auf sich, sondern ist wesenhaft abweisend. Die Abweisung von sich ist aber als solche das entgleitende Verweisen auf das versinkende Seiende im Ganzen. Diese im Ganzen abweisende Verweisung auf das entgleitende Seiende im Ganzen, als welche das Nichts in der Angst das Dasein umdrängt, ist das Wesen des Nichts: die Nichtung. Sie ist weder eine Vernichtung des Seienden, noch entspringt sie einer Verneinung. Die Nichtung läßt sich auch nicht in Vernichtung und Verneinung auf rechnen. Das Nichts selbst nichtet.“¹

Das Nichts stellt sich demnach in der Sprache Heideggers als ein Akt dar, der jeglichen Götzen, den *jeder hat und zu dem er sich wegzuschleichen pflegt*, zerstört.² Es ist ein Akt des Denkens, Schmitz präzisiert: Es ist ein Akt des erkennenden Intellekts, der das Denken zunichtemacht, ein Akt des Denkens ohne irgendein Objekt. Dieser Akt der Nichtung ist nicht auf die Dinge hin gerichtet, sondern auf sich selbst, wenn er auch noch einen Bezug zu den Dingen hat. Die Dinge entgleiten, aber die Relation zu den entgleitenden Dingen ist noch nicht gänzlich gelöst. Der Eintritt in die Nacht des Nichts ist kaum begonnen, das schwache Licht der Dinge färbt noch den Horizont, das Dasein ist noch zwischen zwei Welten, es ist noch nicht daheim. Zudem gibt es noch Unsicherheit und Angst und noch nicht die Freude des Wiedersehens mit sich selbst.³ Dieser noch bestehende Bezug zu den Dingen ist ein Zeichen, dass es noch eine Etappe zu überwinden gibt.

Das Nichts, so Schmitz, ist demnach in dieser Phase der Erfahrung nicht mehr das reinigende Nichts des *Daseins*, sondern ein *Nichts* ohne Funktion und ohne jedweden Bezug, es ist das *reine Nichts*. „Dies schlechthin Andere zu allem Seienden ist das Nicht-Seiende“⁴, das Nichts. Es hat nichts von all dem, was einen Seienden charakterisiert. Es bezieht sich nicht einmal mehr auf das Nichts der Dinge. „Aber dieses Nichts west als das Sein.“⁵ Mit diesem Zitat des Meisters aus Messkirch endet der erste Teil der Ausführungen unseres Autors über die Frage nach dem Sinn von Sein. Es ist ein abruptes Ende, dem Nichts gleichend.

5. 4. Von der Ankunft im Sein – ein Versuch der Deutung

Das erste, was dem Leser auffällt, wenn er sich in eines der Hauptwerke Heideggers einliest, ist, dass die Suche desselben nach dem *Sein* im *Nichts* endet, in dem sich indes eine ungeahnte Fülle auftut: "Dieses Nichts west als das Sein."⁶ Wir haben gesehen, dass H. R. Schmitz das Ziel, das Heidegger anstrebt, verständlich zu machen sucht; er scheut sich aber auch nicht, den Weg zu diesem Ziel hin gedanklich nachzuvollziehen, indem er der Erfahrung Heideggers in dessen Texten nachspürt. Wenn diese Erfahrung auch eine *Erfahrung des Einfachen* sein will, so geht der Weg zum Ziel doch durch die Nacht des Vielfachen – und durch vielfache Nächte.⁷ Es wird unsere Aufgabe zu sein, die Analyse unseres Autors in gebotener Kürze zusammenzufassen. In einem *ersten* Abschnitt bestimmt er die Natur dieser Erfahrung,

¹ Heidegger I, 262 mit dem Zitat aus: WiM 34.

² Heidegger I, 262 mit dem Hinweis auf: WiM 42.

³ Heidegger I, 263.

⁴ Heidegger I, 263 mit dem Zitat aus: WiM 39.

⁵ Heidegger I, 263 mit dem Zitat aus: WiMN 45.

⁶ Heidegger I, 260 mit dem Hinweis auf: WiMN 45.

⁷ Vgl. Heidegger II, 561.

deren Ziel das *Sein* ist (5. 4. 1.) und in einem *zweiten* untersucht er das Proprium der Heideggerschen Erfahrung, die *denkend-dichterische Grunderfahrung* (5. 4. 2.).

5. 4. 1. Die Natur der Heideggerschen Erfahrung

Unser Autor sieht sich durch die diversen Interpretationen, die das Werk Heideggers erfährt, ermutigt, seine eigene Auslegung vorzustellen, von der er erhofft, sie werde einige schwierige Punkte erhellen können.¹ Er beschreibt, *erstens*, die Erfahrung des Selbst aus der Sicht und mit dem Vokabular der Seinsphilosophie, weil er in der Heideggerschen Erfahrung eine Erfahrung des Selbst erkennt (5. 4. 1. 1.). *Zweitens* geht es ihm darum, zu erfassen, was das *Sein* der Heideggerschen Erfahrung ist (5. 4. 1. 2.).

5. 4. 1. 1. Über die Erfahrung des Selbst

Die *Erfahrung des Selbst* hat Vorstufen, auf die H. R. Schmitz nicht eingeht. Er stellt jedoch fest, dass der Mensch mit dem fortschreitenden Einüben all seiner Fähigkeiten und Vermögen erfahrungsmäßig wahrnimmt, dass in ihm ein Grundprinzip existiert, die Seele, die am Ursprung all seines Tätigseins steht; diese Erfahrung lässt ihn also um die Existenz der eigenen Seele wissen, vermittelt ihm aber nicht die Erkenntnis ihres Wesens, weil dies durch die substantielle Einheit der Seele mit dem Leib verhindert wird. Auch die indischen Yogis² gelangen nicht dahin, sie bezeugen aber, dass es möglich ist, von der allgemeinen Erfahrung der Existenz der Seele mittels einer radikalen Askese über das Selbstbewusstsein hinaus zu einer Erkenntnis des *absoluten Selbst* zu gelangen. In einer derartigen Erfahrung kann, indem die Seele in sich eine totale Leere schafft und sich jeglichen Tätigseins enthält, auf negative Weise – ohne Konzept – die Vollkommenheit des eigenen substantiellen Existenzaktes erkannt werden.³ Diese Erkenntnis ist nicht eine Erkenntnis philosophischer Art, in der die extramentale Wirklichkeit vom Geist mittels Konzepten in einem Urteil erfasst wird. Es ist eine Erkenntnis durch Konnaturalität, aber nicht durch Konnaturalität aufgrund einer affektiven, sondern einer intellektuellen Wesensverwandtschaft.

Was geschieht nun in diesem Vorgang intellektueller konnaturaler Erkenntnis zwischen dem Akt des Intellekts und seinem Prinzip, der Seele, von dem dieser Akt ausgeht? Es handelt sich dabei nicht um den Vorgang, in dem sich die Seele in der Ausübung ihrer Tätigkeiten erkennt. Dieser Vorgang bleibt dabei unberührt. Es ist vielmehr ein Erkenntnisakt, in dem der Intellekt das substantielle *Esse* der Seele nicht in einem Konzept erfasst, sondern es *berührt*, so Schmitz, und sich dabei einer jeglichen anderen Aktualität oder Form enthält.⁴ Diese radikale Entblößung ist nicht nur eine Vorbedingung, sie ist auch das probate Mittel dazu, dass es zu dieser Erfahrungserkenntnis kommt. Sie hat nichts mit einem evangeliumsgemäßen Tod zu tun, dem es zu eigen ist, Platz für den Anderen zu machen; sie gleicht vielmehr einem metaphysischen Tod, in dem es keinen Platz für etwas anderes gibt, da der Leib von seinen spirituellen Tätigkeiten getrennt wird⁵: "So erleidet der Geist das (farblose) Licht seines eigenen Existierens, indem er auf intentionale Weise in diesem Akt des Zunichtemachens – dieser Akt der Ausschaltung jeglichen Aktes ist ein solcher – überexistiert."⁶ Die in der Erfahrung des Selbst wahrgenommene Realität wird also als Terminus einer objektiven Union

¹ Heidegger II, 562.

² S. Seite 218 mit den Fußnoten 2 und 3.

³ Heidegger II, 563 mit dem Hinweis auf: ŒC VII. Quatre essais, 179 – 180.

⁴ Heidegger II, 563.

⁵ Heidegger II, 563 mit dem Hinweis auf: ŒC VII. Quatre essais, 183.

⁶ Heidegger II, 563.

erreicht. Worin indes die eben erwähnte *Berührung* besteht, analysiert H. R. Schmitz im Zusammenhang mit dem Heideggerschen Denken.¹

Aus dieser Beschreibung unsres Autors ist erkennbar, dass es weder um ein intellektuelles Erfassen des extramentalen Seins noch um ein Auslangen nach der Erstursache allen Seins geht. Es ist eine metaphysische Erfahrung, so Schmitz, aber es ist nicht ein philosophisches Jenseits der Philosophie, das Heidegger meinte, gefunden zu haben.² Es ist eine Demarche der natürlichen Mystik oder der Mystik der Selbstschau, die sich auf den Weg macht nach den Quellen des ureigenen Seins.

Wie in der *Unio mystica* gibt es auch in der *Mystik der Selbstschau* mehrere Etappen der Verinnerlichung. Eine *erste* Etappe führt in eine Ekstase, in welcher das Subjekt beginnt, die spontan nach der extramentalen Welt gerichtete Tendenz des Intellekts umzukehren: Die Objekte der Außenwelt üben noch ihre Anziehungskraft aus, indes das Zurückziehen in sich selbst begonnen hat. Noch ist es eine Dualität, in welcher das Subjekt einmal hierhin, einmal dahin gezogen wird und sich wie außer sich vorkommt. Es steht quasi unter einer Hochspannung und erlebt eine Art von faszinierender Ruhe; es ist ein Zustand, den Louis Gardet als ersten Punkt des *Entgegenhandelns*, das mit „*rebroussement*“³ übersetzt wird, bezeichnet.

"Das ist aber noch nicht, so Schmitz, der unendliche Friede und die totale Ruhe in der reinen Einheit, in welcher die Exstase eine *Enstase* in 'Ein und dem Selben' wird [...], es ist also noch nicht eine totale Resorption des Subjekts in einem Erkenntnisakt des intentionalen Überexistierens, der völlig transparent zum Erstakt des Seins des Subjekts ist."⁴ Noch fehlt die Freude und das Glück, sich selbst ganz präsent zu sein. Wird diese Einheit mit dem eigenen Sein erreicht, dann kann der Mensch das Existieren der eigenen Seele in einer ungeahnten Tiefe erfassen. Dann kann es sein, dass das Subjekt nicht weiß, dass es eigentlich durch eine *Essentia* begrenzt und determiniert ist, weil der Intellekt sich aller Konzepte entblößt hat. So erfährt es seine Existenz als unbegrenzt, obwohl dem nicht so ist, da jedes geschaffene Wesen von einer Essenz determiniert ist.⁵ Demnach können in dieser Erfahrung des Selbst Sein und Nichts zusammenfallen, weil sie, wie gesagt, begrifflich nicht erfasst werden.

5. 4. 1. 2. Ein Weg in Etappen: Existenziale Erfahrung und Erfahrung des Selbst

H. R. Schmitz versucht nun, *zweitens*, in einer ausführlichen Analyse das Heideggersche Verständnis von Sein zu erhellen.

Eine jede mystische Erfahrung, so auch die Erfahrung des Selbst, ist unaussprechlich, H. R. Schmitz betont es immer wieder. Diese kann indes in der menschlichen Subjektivität ein kreatives Potenzial erwecken, das zwar nicht ausdrücken kann, was in der Erfahrung selbst geschieht, das aber in vielen Facetten und verschiedenen Formulierungen eine Vorstellung von der eigentlichen Erfahrung zu vermitteln vermag. Es ist ein Potenzial, aus dem heraus die vorbereitenden Phasen der Erfahrung beschrieben werden können, wobei der spirituelle Hintergrund und die Absichten des Subjekts ihren Einfluss geltend machen. In einer *weiteren* Anmerkung weist unser Autor darauf hin, dass es eine typische und eine atypische Form dieser Erfahrung gibt. *Erstere*, die typische Form, sieht er nur im Klima der indischen Kultur verwirklicht, weil sie dort für sich allein gewollt und gesucht wird⁶; *letztere* findet sich in vielen spirituellen Aktivitäten der Kunst, der Philosophie u. a., nicht zuletzt in der übernatür-

¹ S. Seite 254ff.

² Heidegger II, 564.

³ GARDET, Louis. *Recherches sur la mystique naturelle* in: RThom (1948), besonders die Seiten 106 – 112.

⁴ Heidegger II, 564.

⁵ S. Seite 183ff.

⁶ Vgl. Heidegger et l'expérience indienne, in: GARDET, Louis. *À propos de Heidegger*, 401 – 414.

lichen Mystik. Die Heideggersche Erfahrung, die äußerst komplex ist, verortet unser Autor – hypothetisch, wie er sagt – in der atypischen Form. Und in einer *dritten* Anmerkung nennt er Heidegger "ein seltenes metaphysisches Genie"¹, das noch, bevor es sich in einer authentischen philosophischen Suche geformt und gefestigt hatte, von einem *Wissenwollen* gedrängt wurde, wie seine Schriften es bezeugen. In seiner Erfahrung kommen verschiedene spirituelle Aktivitäten zusammen: die Suche nach dem Selbst, die Suche nach Wissen und der Glanz dichterischen Sagens, sodass "ein Werk voll erstaunlichen Reichtums"² entstanden ist. Die Kompliziertheit einer solchen Erfahrung und der Weg, den Heidegger gewählt hat, lässt unseren Autor zum Schluss kommen, dass dem Denker aus Messkirch die letzte Erfüllung der Erfahrung des Selbst verwehrt blieb.³

Nach diesen ersten Anmerkungen stellt H. R. Schmitz die *Heideggersche Vorgehensweise* als einen *Bogen* dar, in dem der Geist zu seiner Urquelle zurückkehrt. Zu diesem Schluss kommt er, indem er Texte Heideggers aus verschiedenen Jahren miteinander vergleicht und daraus entnimmt, dass sich die anfänglich spontan erlebte Erfahrung verfestigt, bis sie vom Willen gelenkt wird. Auf diese Weise bilden sich ihre wahren Dimensionen erst mit der Zeit aus. Nur eine starke Willenskraft kann die Seelenvermögen nötigen, gegen ihre eigene Natur zu handeln. Sagt doch der Meister aus Messkirch selbst, dass die Wahrheit nicht für jedermann, sondern nur für die Starken ist.⁴ Es bedarf, so Schmitz, eines guten Maßes an Kraft, Gewalt und Härte zu diesem *Entgegenhandeln* und zum *Schritt zurück*, um die *Umwendung* zur Urquelle des Geistes zu wagen, sind doch die Entbehrungen des *Unheimischseins* und des *Nicht-zuhause-seins* zu ertragen und der *Sprung* aus dem *Dasein* zu vollziehen. Erst durch diese *Abkehr* gelangt der Geist zur *Aneignung des Eigenen* und kann, am Ziel angelangt, das *Sein* in Empfang nehmen.

Dieser Bogen der Heideggerschen Erfahrung wird nun mit einigen Details ausgestattet und erhellt:

Am *Anfang* steht also die Rückkehr zu den Quellen. Vermehrt weist unser Autor in diesem Zusammenhang auf Texte von Hölderlin hin, die Heidegger kommentiert. Novalis wird von Heidegger nicht zitiert, nur einmal verwendete Heidegger, wie gesagt, ein Fragment von Novalis als Epigراف zum Schlusskapitel seiner Habilitationsarbeit.⁵ H. R. Schmitz dagegen zieht Novalis' Texte oft dazu heran, Gedankengänge Heideggers zu erläutern. Dass es der Philosophie zu eigen ist, *Heimweh* zu sein⁶, ist ein Gedanke von Novalis, der den Weg hin zu den Quellen in gedrängter Form ausdrückt.

Den Anfang dieser Rückkehr zu den Quellen macht also der Geist, mit dem Schritt zurück bewirkt er eine Richtungsänderung. Diese *Umwendung* ergreift und verwandelt die Seele selbst⁷, wobei der *Durchgang durch das Unheimischsein* hin zum *Eigenen*⁸ uns nicht vertraut ist. Dieses Betreten des Eigenen ist etwas, was für den Menschen am Schwierigsten ist, weil er zuvor durch das ihm Fremde hindurch muß.⁹ Jedoch im Haus der Eltern bleiben, das be-

¹ Heidegger II, 565. Die drei angeführten Anmerkungen finden sich auf den Seiten 565 – 566.

² Heidegger II, 565.

³ Heidegger II, 566.

⁴ Heidegger II, 567 mit dem Hinweis auf: EiM 102. In der Fußnote 11 auf derselben Seite merkt Schmitz an, wie anders die Stimme der Wahrheit und Weisheit in der Bibel spricht, wenn sie alle Menschen und mit besonderer Vorliebe die Einfachen und Armen zum Mahl der Weisheit einlädt (vgl. Spr. 9, 1 – 5)

⁵ Heidegger II, 582 mit der Fußnote 38. S. a. Seite 217.

⁶ Heidegger II, 569 mit der Fußnote 18 und dem Hinweis auf NOVALIS II, Fragment 131, 42.

⁷ Heidegger II, 568 mit dem Hinweis auf: PLW 24.

⁸ Heidegger II, 569. Vgl. a. 568 mit dem Hinweis auf: EHD 132 sowie 569 mit der Fußnote 17 und dem Hinweis auf: EHD 122 – 123.

⁹ Heidegger II, 568 mit dem Hinweis auf: EHD 83.

deutet in der Welt der Seienden und im Vergessen des Seins zu verharren.¹ Nur das Loslassen des Vertrauten eröffnet dem Menschen den Weg zum Eigenen, anders gesagt: Das *In-Sein* hat in den existenzialen *Modus* des *Un-zuhause* zu gelangen. Heidegger vergleicht dieses Auswandern mit jemandem, der dem Lauf des Flusses bis zum Meer folgt. Erst dann in der Ferne wird ihm bewusst, welch ein Reichtum sich in der Quelle verbirgt.²

"Genau das ist es, was die Erfahrung des Selbst im Blick hat"³ sagt H. R. Schmitz. Zunächst ist der Geist nicht bei sich, weil die Einheit mit dem Leib ihn auf die körperhafte Welt verweist. Dank der Liebe des Teiles für das Ganze gelingt es dem Geist in einer ganz und gar reflexiven Bewegung zur eigenen Quelle umzukehren; der Geist leiht sein Ohr dem "Hören der Stimme des Freundes, die jedes Dasein in sich trägt"⁴ und ist, so Heidegger, "der Wissende Wille des Ursprungs".⁵

Die Rückkehr zu den Quellen erfolgt nicht ohne Entbehrungen und gleicht einer Heimsuchung durch das Unheimliche: Der Geist löst sich von seinen Bindungen zum Seienden und zur vertrauten Welt seines gewöhnlichen *Zuhause-seins*⁶, um bei sich zu sein im *Unheimlichen* der Fremde.⁷

Angst kommt auf, wenn der Geist diesen ersten Schritt zurücktut und die Grenzen seiner üblichen Sicherheit in der Richtung ins *Unheimliche* hin überschreitet. Unser Autor merkt auch hier wieder an, dass die Heideggersche Angst keineswegs ein subjektives Gefühl ist, sondern eine existenziale Erfahrung, in der sich der Einstieg des Subjekts in die Sphäre des Selbst auf der psychologischen Ebene auswirkt. Nach Heidegger ist dies, so Schmitz, die Umformung des Menschen ins *Dasein*.⁸ Die Angst kommt in der Erfahrung des Nichts auf und verwandelt sich in eine gebannte Ruhe, deren Lieblichkeit ausgekostet wird, wenn aus dem Nichts ein Zuhause wird. Was H. R. Schmitz befremdet, ist nicht die Tatsache, dass in die Heideggersche Erfahrung die Angst eindringt, sondern dass Heidegger selbst dieses Motiv der Angst sehr oft hervorhebt. In der typischen Form der Erfahrung des Selbst ist die Angst nicht oft anzutreffen, einige Spuren davon gibt es in einem Text der ältesten Upaniṣad, der diese Erfahrung in mythischer Form darstellt.⁹ Eine Erklärung für das bei Heidegger oft wiederkehrende Motiv der Angst liegt darin, so Schmitz, dass Heidegger diese Erfahrung nicht um ihrer selbst willen und nicht mit den dazu passenden Mitteln sucht. Zumindest anfangs hält er sich zu lange in den Regionen des *Unheimlichen* auf. Das allein ist es aber nicht, es liegt vielmehr noch an der komplexen Verschränkung von Philosophie und Poesie, der Heidegger verhaftet bleibt. Indem er das Unaussprechliche sagen will, bleibt ihm der Zugang zur völligen Stille versagt.¹⁰

Der Weg der *existenzialen Erfahrung* vollzieht sich, wie gesagt, in *Etappen*. Nachdem die Zielrichtung – zurück zur Quelle – des Erfahrungsweges Heideggers feststeht, verweilt H. R. Schmitz noch einmal in diesem *Unterwegssein* und nimmt ein Bild Heideggers auf, in dem *Seefahrer* in der *Nacht der Welt* auf der Reise zum Ursprung ihres eigenen Seins sind. Es ist ein Bild, in dem alles vorkommt, wovon schon an anderer Stelle die Rede war: Das Verlassen des *Festlandes*, das Fahren über *Abgründe* auf dem *Schrein des Nichts* und des *Todes*, wo das

¹ Heidegger II, 569.

² Vgl. Heidegger II, 569 mit dem Hinweis auf: EHD 137 – 138.

³ Heidegger II, 569.

⁴ Heidegger II, 570 mit der Fußnote 19 und dem Hinweis auf: SZ 163.

⁵ Heidegger II, 570 mit dem Zitat aus: EHD 86.

⁶ Vgl. in: SZ 189.

⁷ Heidegger II 570 – 571 mit dem Hinweis auf: EiM 115 – 116.

⁸ Heidegger II, 571.

⁹ Vgl. den Text der Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad 1, 4, 1 – 2 in: Heidegger II, 571 – 572 und dem Hinweis auf: ZAEHNER, R. C. Inde, Israel, Islam. Paris 1965, 127.

¹⁰ Heidegger II, 572 – 573.

Dasein sich im *Schweben* hält, zwischen dem Seienden und dem Nichts und bewirkt, dass die *Nacht als Mutter des Tages* aus diesem *Schweben* ein sanftes *Schaukeln* formt.¹ Es ist ein *Schwanken*, in dem die *Zeit* nicht zählt und das gelenkt wird von der *Ekstase des Daseins* im Akt seines eigenen *Sprungs*. Sich diesem Satz stellen heißt auch die Entbehrenungen und die Angst auf sich nehmen, bedeutet die *Sammlung* und den *Konflikt andenken*. Im schon zitierten Kommentar zum Fragment 53 von Heraklit vermittelt uns Heidegger, was er unter *Sammlung* und *Konflikt* versteht, dass nämlich im *Auseinandertreten* sich *Klüfte, Abstände, Weiten und Fugen* eröffnen und dass *in der Aus-einandersetzung* die Welt wird: "Der hier gemeinte Kampf ist ursprünglicher Kampf; denn er läßt die Kämpfenden allererst als solche entspringen; er ist nicht ein bloßes Berennen von Vorhandenem. Der Kampf entwirft und entwickelt erst das Un-erhörte, bislang Un-gesagte und Un-gedachte."² Das *Dasein* und das *Seiende* stehen sich, es sei nochmals darauf hingewiesen, in einem mentalen Zustand der Hochspannung gegenüber; das *Dasein* schwebt in einer Art von *Transzendenz* über sich selbst und dem Seienden. Wir sind hier mitten in einer im Sinne Hegels dialektischen Spannung: Die Ruhe zerstört sie nicht, sondern sammelt sie in einem höheren Frieden, im Frieden des *Daseins*, das sich über sich selbst erhöht.

Der *Seefahrer* ist an seinem Ziel. Unser Autor holt ein Zitat nach dem anderen aus dem reichen Wortschatz Heideggers, mit dem dieser das Heimischsein im ewigen Frieden, im ewig Einen, in der Entbergung des *Seins* beschreibt.³

Was ist nun für Heidegger dieses *Sein*, welche *Bedeutung* hat es in einer Seinsphilosophie im Sinne des H. R. Schmitz und welchen Bezug hat es zum *absoluten Sein*?

Was für Heidegger das *Sein* ist, ist nicht im Sinn einer *realen* Definition zu klären⁴, sagt er doch selbst: "Das, was *Sein* genannt wird [...] lässt von sich aus eine Definition im schulmäßigen Sinn der überlieferten Begriffsbildung nicht zu."⁵ Er versucht es anders: Immer wieder beschreibt er das *Sein* in Bezug auf etwas: zum *Dasein*, zum *Denken*, zum *Nichts*, und beschreibt damit eigentlich Etappen seiner Erfahrung, die es zu überschreiten gilt, um zum *Sein* zu gelangen. Es wird nur in der Leere und im Nichts erfahren, sodass er schreiben kann: "'Sein' erweist sich als ein höchst-bestimmtes völlig Unbestimmtes."⁶ Auch das ist keine Definition, denn das *Sein*, das er meint, ist in der Tat unaussprechlich. Heidegger drückt dies durch eine unterschiedliche Schreibweise aus: Einmal schreibt er das Wort *Sein* aus und streicht es dann mit einem querliegenden X durch [= ~~Sein~~] oder er schreibt *Seyn*.⁷ Bevor aber der Diskurs der *Fundamentalontologie* im *Geläut der Stille* verstummt, sucht er Hilfe in der dichterischen und in der poetischen Sprache.

"Wie aber in Worte fassen, fragt H. R. Schmitz, was das Heilsgeschehnis und das Heilsereignis des *Seins* bedeutet?"⁸ Heidegger scheut sich nicht, Anleihen bei der mystischen Sprache zu nehmen, wenn er beispielsweise von *Entrückung* oder *Berückung* spricht. Es ist gerade die diffuse Religiosität in seinem Werk, die viele Menschen anzog.⁹ Für H. R. Schmitz gibt es keinen Zweifel, dass die Heideggersche Mystik eine rein natürliche ist, wobei er, wie gesagt,

¹ Heidegger II, 573 – 574 mit dem Zitat aus: EHD 129 und den Hinweisen auf: EiM 118; VA 51; EiM 22, 23; HB 110.

² S. Seite 215. Vgl. Progrès social, 62 mit dem Hinweis in der Fußnote 132 auf: EiM, 47.

³ Heidegger II, 567 – 577 mit den Zitaten aus: EiM 102, 118; EHD 24, 54, 82, 113, 126 – 127.

⁴ S. Seite 227.

⁵ Heidegger II 578 mit dem Zitat aus: SG 153.

⁶ Heidegger II, 578 mit dem Zitat aus: EiM 59.

⁷ EiM 40.

⁸ Heidegger II, 578.

⁹ S. die Seite 219.

der Meinung ist, dass Heidegger den Gipfel dieser natürlichen Spiritualität nicht erreichte, was er auch mit einigen Texten belegt.¹

H. R. Schmitz versucht nun aus seiner Sicht, eine philosophische Definition des Heideggerschen *Seins* zu formulieren. Dass es sich keinesfalls um das Sein eines Thomas von Aquin handelt, betont er immer wieder. Das *Sein*, das Heidegger sucht, ist nicht ein Sein, das in seiner analogischen Weite konzeptuell begriffen und in einem Urteil erfasst wird, es ist vielmehr das intentionale Licht eines Erkenntnisaktes, der kein Objekt hat und einzig seiner eigenen Aktualität zugewandt ist.²

Vergleicht man den Weg der natürlichen Mystik mit der Erfahrung Heideggers, so Schmitz, dann könne der Heideggersche *Sprung* als Einstieg betrachtet werden. Einen solchen Sprung in der natürlich-mystischen Erfahrung bezeichnete Louis Massignon als einen "gefährlichen Sprung auf der mentalen Sprungschance" und als eine "Entzückung im Leeren"³. Durch Wiederholung gerät der Geist in den oben erwähnten Zustand der Hochspannung, in dem er vor seinem Bewusstsein nicht mehr unterscheidet, ob ein Eindruck vergangen oder gegenwärtig und ob er der Erkennende oder der Erkannte ist. Es bleibt nur das Bewusstsein seiner selbst ohne irgendwelche konzeptuelle Bestimmung, ein Akt, den Schmitz einen Akt der *surconscience*, des Überbewusstseins, nennt: "Das *Sein*, die *in sich stehende Gesammeltheit des Seienden*, ist die Gegenwart des Geistes zu sich selbst in einem Akt des Überbewusstseins."⁴

Wie noch zu zeigen sein wird, mischt sich diese Erfahrung des Selbst bei Heidegger mit seiner dichterischen Erfahrung und seinen philosophischen Ansprüchen. Wenn er sagt, er habe das *Sein* erfahren, und nicht etwa das *Selbst* oder das *Ich*, dann hängt das, so Schmitz, mit diesen philosophischen Ansprüchen zusammen.⁵

Kann es sein, dass das *Sein* und das *Nichts*, das Heidegger erfahren hat, das absolute Sein – Gott – ist? Heidegger selbst hat sich gegen diese Interpretation gewandt, denn sie stimmt in keiner Weise mit der Idee überein, die er sich vom *Sein* macht. Gott, den er *Ens increatum* nennt, ist für ihn der *höchste Seiende*, das *Sein* indes ist für ihn jenseits eines jeden Seienden, es ist das Nichts eines jeden Seienden; die Dimension des *Seins* ist fundamentaler und übersteigt alles Seiende.⁶ So nimmt es nicht wunder, dass Heidegger 1957 in einem Exposé über die *ontotheologische Verfassung der Metaphysik* sagte, er ziehe es vor zu schweigen, wenn er eine Domäne des Denkens erörtert, die Gott betrifft.⁷ Daraus schließt Schmitz: Das Sein, das Nichts, das Heidegger erfahren hat, ist nicht

"[...] das Mysterium des lebendigen Gottes, unendlich transzendent und verschieden von der Welt und deshalb gegenwärtig im Innersten eines jeden Wesens mittels der Gegenwart der Unermesslichkeit [= immensité]⁸, [es ist nicht das Mysterium] des lebendigen Gottes, dessen Existenz die Seinsphilosophie anzuerkennen hat und dessen innerstes Leben nur durch den übernatürlichen Glauben und die übernatürliche Liebe zugänglich ist".⁹

Heidegger selbst schweigt, so unser Autor, aber nicht "im Namen einer in der Ordnung der Gnade stehenden Mystik, die nur durch das Licht der göttlichen Offenbarung erreichbar wird

¹ Heidegger II, 579 – 580 mit dem Hinweis auf: EiM 100, 102. EHD 52.

² Heidegger II, 580.

³ Heidegger II, 580 – 581 mit der Fußnote 35.

⁴ Heidegger II, 581 mit dem Hinweis auf: EiM 100.

⁵ Heidegger II, 584.

⁶ Heidegger II, 585.

⁷ SCHMITZ, Heinz R. Heidegger et la question de Dieu, in: NV 1 (1982) 69ff.

⁸ Nach BONAVENTURA ist der dreifaltige Gott in der Welt durch Schatten, Spuren oder Bilder präsent. S. in: JOURNET, Charles. L'Église du Verbe Incarné II, 362 – 369.

⁹ Heidegger II, 585.

ist und für welches der Tod gemäß dem Evangelium der Eintritt ist".¹ Er schweigt vielmehr im Namen eines Todes, der jeglicher Spur eines Konzepts beseitigt.²

5. 4. 2. Heideggers dichtend-denkende Erfahrung³

H. R. Schmitz widmet der dichterischen Erfahrung Heideggers ein langes Kapitel, indem er, den Texten Heideggers folgend, deren Intention und Struktur herauszuarbeiten sucht. Heideggers Auffassung über das Wort, die Sprache und die Poesie erscheint ihm zweideutig zu sein, sodass er es für geboten hält, im Licht der Seinsphilosophie ein klares Bild – *une juste idée* – von Wort, Sprache und Poesie zu vermitteln.⁴ Nach einem *ersten* Abschnitt über *die Natur der Sprache* (5. 4. 2. 1.) geht unser Autor in einem *zweiten* Abschnitt im Detail auf das ein, was *dichterische Erfahrung* von der mystischen Erfahrung unterscheidet (5. 4. 2. 2.) und in einem *dritten* auf das, was die Besonderheit der *Heideggerschen Problematik* ausmacht (5. 4. 2. 3.).

5. 4. 2. 1. Poesie, Sprache und Wort in der Seinsphilosophie

Wie lässt sich die Natur der Poesie, der Sprache, und vor allem die *Natur des Wortes* in der Perspektive der Seinsphilosophie definieren?⁵

Auf der Suche nach einer Antwort wird unser Autor, wie so oft, bei Thomas von Aquin fündig. Dieser hält in einer kleinen Synthese über das Ewige Wort wesentliche Elemente fest, die auch für ein Verständnis des menschlichen Wortes wichtig sind. Demnach hat der Terminus *Wort* oder *verbum* im eigentlichen Sinn eine dreifache Bedeutung: *Das verbum* ist das durch die Stimme geäußerte Wort; es geht aus einem doppelten inneren *verbum* hervor: Als einfacher, mit den Sinnen wahrnehmbarer Vokallaut entstammt es einem Schema der Imagination; als Träger einer intelligiblen Bedeutung hat es einen Bezug zu einem Konzept oder einem *verbum* des Geistes. Daraus wird klar, dass ein einfacher Vokallaut nur insofern Wort genannt wird, als er auf eine immanente Frucht des Geistes hindeutet, in der dieser sich selbst das sagt, was er erkennt. Thomas sagt es in der *Summa theologiae* kurz und prägnant: "*Verbum* bezeichnet also *erstens* und in erster Linie das innere Konzept des Geistes; *zweitens* benennt es das Wort, welches dieses innere Konzept ausdrückt; und *drittens* meint es damit das Bild, das diesem Wort die Form gibt."⁶

Zum besseren Verständnis dieser Argumentation wird nun ein Blick auf den Erkenntnisvorgang selbst geworfen.⁷ Es geht darum, auf welche Weise die extramentale Realität im Geist des Subjekts aufgenommen wird. Davon hängt die Funktion des ausgesprochenen Wortes ab. Bevor dieses aber ausgesprochen wird, läuft im Geist ein Vorgang ab, bei dem ein inneres Verbum, auch Konzept genannt, geformt wird. Dieses innere Verbum hat zwei Funktionen: Einerseits ist es die Frucht unserer Erkenntnis, indem der Geist sich das sagt, was er erkennt; andererseits ist es das Mittel, mit dem der Geist sich das extramentale Ding *in actu* gegenwärtig macht und sich mit ihm auf intentionale Weise identifiziert. Das Verbum als Frucht des Geistes lässt die Kreativität des Geistes erkennen; das Verbum als Mittel der Erkenntnis offenbart die Bedürftigkeit unseres Geistes, der über die Sinneserkenntnis die intelligible Form

¹ "[...] et dont la mort évangélique est l'entrée." Vgl. Heidegger II, 585.

² Heidegger II, 585 – 586.

³ S. zum Begriff *dichtend-denkend*, in: EiM 11.

⁴ Heidegger II, 587.

⁵ Heidegger II, 587 – 592. Der ganze Abschnitt folgt diesen Gedankenschritten.

⁶ Sum. theol. I q. 34, a 1 co.

⁷ S. dazu auch die Seite 97 mit der Fußnote 5.

der Dinge aus den Bildern zu abstrahieren hat. Unser Autor fasst zusammen: "So ist der Akt des Sagens nicht verschieden vom Akt des Erkennens. Das *verbum* ist eine Frucht, die formal immanent und virtuell transitiv ist."¹

Das äußere Wort bezieht sich demnach auf ein dem Intellekt innewohnendes Verbum. Es ist die Aufgabe des äußeren Wortes, in der Kommunikation einer Person mit einem Du im Geist des andern das Bild dessen aufkeimen zu lassen, was wir an Erkennbarkeit von den Dingen aufnehmen. Denn das äußere Wort ist nicht nur ein Ausdrucksmittel unserer inneren Welt, sondern Epiphanie der Wahrheit der Dinge.²

H. R. Schmitz geht noch näher auf die Rolle des inneren *Verbums* ein. Dieses Verbum oder Konzept ist auf immaterielle Weise im Geist des Erkennenden der Stellvertreter des extramentalen Dings; es ist nicht das, was (*quod*) erkannt ist, sondern das, wodurch (*quo*) das Ding (*res*) erkannt wird. Seine Rolle besteht darin, dem Intellekt den extramentalen Gegenstand unter zwei Aspekten gegenwärtig zu machen: Zum einen ist es als *Spezies* "in Bezug auf das intelligible Gerüst und die quidditativen *Züge*"³ identisch mit dem erkannten Gegenstand und zum andern ist es als Ding (*ut res*) von seinem Gegenstand verschieden, insofern es ein Akzidens der Seele ist.⁴ Diese Unterscheidung ist von Bedeutung, nicht nur um die Charakteristik der Erkenntnisordnung zu durchschauen, sondern auch um in der existenzialen Erfahrung Heideggers die Rolle des Wortes zu verstehen. Bei Heidegger, so Schmitz, bezieht sich das Wort „nicht mehr auf das Konzept als Stellvertreter des Objekts, sondern auf das mentale Konzept (völlig bar jeglicher Wesenheit und jeglichen Bezugs zu den Dingen), auf das Konzept als Werk des Geistes, auf das Noema in seiner rein intentionalen Funktion.“⁵ Die Rolle des Wortes besteht also nicht mehr darin, eine Konformität mit dem Ding herzustellen, das es bezeichnet, sondern darin, auf die stille Stimme des Seins zu hören, um das Erscheinen des Unsagbaren zu erfahren.⁶

Die Frage des Pilatus *Was ist Wahrheit?* ist zu jeder Zeit aktuell, selbst dann, wenn keine Antwort erwartet wird. Die Tradition, in der H. R. Schmitz steht, hat darüber klare Ansichten: Aus ihrer Sicht ist das *Wahre* ein Aspekt des Reichtums des *Seins*, es ist das *Sein*, das in Bezug zu einem Intellekt steht. *Ontologisch* wahr ist ein Wesen, das mit dem Schöpfergedanken Gottes konform ist und ihm entspricht. *Logisch* wahr ist ein Sachverhalt, wenn der menschliche Intellekt konform ist mit dem extramentalen Ding, wenn also eine *adaequatio rei et intellectus* besteht. In der *ersten Operation* des spekulativen Erkenntnisvorgangs, der einfachen Wahrnehmung (*apprehensio*) identifiziert sich der Geist auf intentionale Weise mit dem Objekt, aber „die Wahrheit wird als solche nur erreicht, wenn sie selbst erkannt ist, und erkannt ist sie nur im Akt des Urteils“⁷, dem *iudicium*, der *zweiten Operation* des Geistes. Die einfache Wahrnehmung besteht noch nicht aus der Konformität zwischen dem Intellekt und dem Ding, "sie besteht aus der *Identität* zwischen dem einen und dem anderen, indem der Intellekt *in actu* auf immaterielle Weise das Objekt selbst ist. Es gibt eine *Konformität* oder *Adäquation* zwischen dem Geist und dem Ding nur, wenn der Geist in sich etwas hat, das sein Proprium ist, eine Bestimmung [Anm. des Verf.: die Spezies als Akzidens der Seele], die ihn vom Ding selbst unterscheidet, und das sich in Übereinstimmung mit dem Ding befindet oder

¹ Heidegger II, 588.

² S. Seite 244ff., 260.

³ Heidegger II, 589 mit dem Hinweis auf: *ÆC IV. Degrés du savoir*, 958.

⁴ Heidegger II, 589 mit dem Hinweis auf: *ÆC IV. Degrés du savoir*, 960 mit der Fußnote 10.

⁵ Heidegger II, 602. *Noema* von νόημα [= Erkenntnis- oder Denkinhalt].

⁶ Heidegger II, 602 mit der Fußnote 77. In der Folge ersetzt die *Sigetik* (= Schweigelehre, von σιγᾶν [= erschweigen]) die antike Logik. S. auf Seite 258 den Abschnitt 5. 6. 2. 1. mit den Fußnoten.

⁷ Heidegger II, 589.

auch nicht".¹ *Konformität* wird in einem Urteil erreicht, in dem das gesprochene Wort seinen genauen Sinn in einer Proposition oder einem Satz (*Satz* im grammatikalischen Sinn) ausdrückt, so einfach dieser auch ist, wie zum Beispiel in der Feststellung: *Die Rose ist*.

Das, was oben über das Wort gesagt wurde, ermöglicht es, das Wesen oder die Natur der Sprache zu verdeutlichen. Denn wie es für das gesprochene Wort wesentlich ist, die Dinge mittels eines inneren Verbuns zu bezeichnen, so ist es auch für die Sprache wesentlich, die *Relation*² des Zeichens zu betonen. Damit es Sprache gibt, genügt es nicht, ein Zeichen zu benützen, sondern das Zeichen muß *als* Zeichen erkennbar sein und als solches benützt werden. So wird sowohl das Wort als auch die Sprache wesentlich durch die Relation des Zeichens bestimmt, eine Relation, die sich in der Sprache als eine Gesamtheit von untereinander verbundenen Zeichen darstellt, die dafür bestimmt sind, im Geist des andern das entstehen zu lassen, was wir von den Dingen erkennen, und die uns auf diese Weise erlaubt, mit anderen in einen Dialog zu treten. Die Relation des Zeichens wendet sich an den Intellekt des Dialogpartners, um in ihm das aufleben zu lassen, was sein Gegenüber erkannt hat, denkt und ausspricht. So hängt unsere Art von den Dingen zu sprechen und sie zu bezeichnen davon ab, wie wir sie erkennen. Lassen wir H. R. Schmitz zusammenfassen:

„[...] wie das Wort in erster Linie das Objekt bezeichnet, das im Geist vergegenwärtigt ist, und in diesem Sinn das Wort nichts anderes ist als die Epiphanie der Erkennbarkeit der Sache selbst, so bezeichnet auch die Sprache in erster Linie die Dinge, indem sie ihnen einen Namen gibt. Sie zielt direkt darauf ab, im Intellekt das Licht der Wahrheit, welche die Vollkommenheit des Intellekts ist, erstrahlen zu lassen.“³

5. 4. 2. 2. Über die Kommunikation zwischen poetischer und mystischer Erfahrung

Die Thematik der *dichterischen Erfahrung* war unserem Autor nicht fremd, wissen wir doch aus der Biografie, dass er einen besonderen Sinn für *Kunst* hatte und dass er in eine geistige Tradition eintrat, in welcher die Fragen der Kunst seit jeher einen gewichtigen Platz einnehmen.⁴ Unter *Poesie* sind in dieser Tradition nicht nur Werke gemeint, die aus Worten bestehen. In der Poesie liegt der Keim einer Form von Erkenntnis, die mehr Erfahrung als Erkenntnis ist. Sie entsteht im Innersten des Geistes, dort, wo das Leben des Geistes seine Quelle hat; ihre Früchte jedoch reifen in einem Werk *ad extra*. Die spirituelle Erfahrung, aus der jegliche Poesie entspringt, nennt Jacques Maritain eine *poetische Intuition*, die kognitiv und schöpferisch ist. Er beschreibt sie als "eine inhärente Erkenntnis, welche der Poesie immanent und kon-substanziell ist, eins mit ihrem Wesen"⁵. Sie zielt nicht darauf ab, das Wesen in einem Konzept oder in einer universellen Idee zu erfassen, sondern ihr geht es um eine gewisse Erkenntnis des konkret Existierenden. Weil sie aber kein in einem Konzept erfasstes Objekt hat, also auch nicht an ein Konzept gebunden ist, macht sie bei diesem konkret Existierenden nicht halt. "Sie geht weit darüber hinaus, und unendlich darüber hinaus [...] sie strebt nach der unendlichen Wirklichkeit, die in jedem einzeln Existierenden engagiert ist

¹ Heidegger II, 589 mit der Fußnote 50 und dem Hinweis auf: ŒC III. Réflexions sur l'intelligence, 80 – 81.

² H. R. Schmitz hat den Begriff *Relation* nicht näher erläutert. Eine kurze Auskunft ist aber angebracht: Die Relation (τὰ πρὸς τι nach Aristoteles) ist eine der Seinskategorien. Thomas von Aquin handelt von der *relatio* insbesondere im Zusammenhang mit der *Trinitas* und definiert sie in Sum. theol. I q. 28 a. 2 arg. 3 als ein *Sein, das in Bezug zu einem anderen steht*: „Esse relativi est ad aliud se habere.“ Er unterscheidet zwei Arten von Relationen: die *relatio realis* existiert in der Natur der Dinge, die *relatio rationis* nur als Konzept im Verstand. S. Sum. theol. I q. 28 a. 1.

³ Heidegger II, 590. Eigene Übers.

⁴ S. ŒC XIV. Les grandes amitiés, 625 – 1083. S. a. in: Die großen Freundschaften. Heidelberg 1954.

⁵ Heidegger II, 591 mit dem Hinweis auf: ŒC X. L'intuition créatrice dans l'art et la poésie, 240.

[...].¹ Wenn die Poesie nahe dem Mittelpunkt der Seele ihren Ursprung nimmt, im geistigen Vorbewusstsein², dann ist auch eine Kommunikation zwischen mystischer und poetischer Erfahrung möglich. Wenn auch beide Erfahrungen derselben Quelle entspringen, dann tun sie es unter verschiedenen Voraussetzungen und mit einem anderen Typ von Relation, weil die Erkenntnisformen verschieden sind; es handelt sich nämlich um zwei unterschiedliche Typen von konnaturaler Erkenntnis: Die *poetische* Erfahrung liegt auf der Linie des *factibile*, sie strebt also danach, sich in einem Werk nach außen hin auszudrücken, und entspringt einer Zärtlichkeit für die Dinge, die als der Subjektivität zugehörig empfunden werden. In dieser Erfahrung wird nicht das Absolute erfahren, sondern die Kommunion der Dinge untereinander und die Kommunion mit der Subjektivität. Die *mystische* Erfahrung dagegen hat ihre Frucht in sich selbst und nicht in einem Werk *ad extra*, sie strebt nach dem Absoluten und nach der Stille.

5. 4. 2. 3. Über Heideggers Problematik

Worin sieht nun H. R. Schmitz die Besonderheit der *Heideggerschen Problematik*? Sie gründet in der einzigen und doppelten Heideggerschen Erfahrung, die gleichzeitig eine dichtende und denkende Erfahrung ist. Die große Schwierigkeit, vor die sich H. R. Schmitz in der Untersuchung der existenzialen Analyse Heideggers gestellt sieht, liegt darin, zu bestimmen, wie weit eine dichterische Erfahrung sie selbst bleibt, wenn sie zu anderen Zwecken benutzt wird, als es ihre eigenen sind. Seine Ausführungen sind, so schreibt er in schlichter Zurückhaltung, zu einem großen Teil als Hypothesen zu werten.³

Um in Heideggers Problematik einzusteigen, erwägt H. R. Schmitz dessen Rede vom 2. April 1936 in Rom mit dem Titel: *Hölderlin und das Wesen der Dichtung*.⁴ Er folgt detailliert den Ausführungen Heideggers und meditiert über fünf Worte aus dem Werk Hölderlins, auf die hier im Einzelnen nicht eingegangen werden kann.⁵

Der Kern der ureigenen Botschaft Heideggers im Diskurs über Hölderlin besagt, dass das Proprium der Sprache und der Poesie in einem Bezug zum *Sein* besteht. Aus anderen Texten Heideggers ist bekannt, dass das *Dasein* Akte beinhaltet, die als *ekstatisch*, als ein *Hinausstehen* zu verstehen sind. Dieses Hinausstehen bedeutet für das *Dasein* *sprechen* und *sich selbst sagen*, aber auch *hören* und *vernehmen*. Ist demnach der Mensch Sprache und ist er als ein Dialog zu verstehen?

Im Denken Heideggers schließt die Aussage, dass der Mensch, aufgrund der wechselseitigen Beziehung zwischen *Dasein* und *Sein* Sprache ist, die Behauptung mit ein, dass das *Sein* Sprache ist. Es ist eine Sprache, die Heidegger als *lautlose Stimme des Heils*, als *wesendes Wort* und als ursprünglichen Dialog bezeichnet, in dem das, was gesagt und das, was gehört wird, dasselbe sind⁶: Das *Sein* ist *wesendes Wort*, das Wort des Geistes selbst, in dem der Geist aus sich heraustritt. Der ursprüngliche Dialog erscheint also als ein *sich-selbst-Gesellschaft-leisten*.⁷ Eine andere Interpretation, so unser Autor, liegt der Heideggerschen Erfahrung noch näher: Der Ur-Dialog in der Tiefe des Geistes drückt etwas vom gelebten

¹ EC X. L'intuition créatrice, 258.

² S. Seite 121 mit der Fußnote 6.

³ Heidegger II, 593.

⁴ EHD 31 – 45.

⁵ Für das Folgende s. in: Heidegger II, 594ff. Die 5 „Worte“ im Überblick: Die Poesie schafft ihre Werke im Rahmen der Sprache (1) – Die Sprache ist ein gefährliches Gut, weil sie das essenzielle Wort verbirgt und offenbart (2) – Wie geschieht Sprache? (3) – Die Poesie ist Stiftung des Seins durch das Wort (4) – Die Ursprache ist die Poesie als Grundlegung des Seins (5).

⁶ Heidegger II, 597 mit dem Hinweis auf: EHD, 117 – 153.

⁷ Heidegger II, 597 mit dem Hinweis auf: Novalis II, Fragment 1290.

Widerspruch aus, der im Geist stattfindet. Das *Sein* ist demnach die Sprache als Sammlung der Gegensätzlichkeiten des Gesagten und des Verstandenen, die in derselben Erfahrung eine Einheit bilden.¹

Heidegger, selbst Dichter, steht in einem intimen Dialog mit einigen Dichtern, aus dem sich eine neue Vorstellung einer wesentlichen Verbindung und eines wechselseitigen Bezugs von Philosophischem und Poetischem ergibt: Das *Sein* begründet das Wesen der Sprache, das Wort ist aber auch Gründung und freie Gabe des *Seins*. Die beiden ziehen sich gegenseitig an. Weil das ursprüngliche Wort – die Erfahrung des *Seins* nämlich – die menschliche Sprache begründet, soll man von der Sprache ausgehen, um auf die Stimme des *Seins* zu treffen: Die Sprache ist demnach das Instrument zur Enthüllung des *Seins* und der Weg zur Erfahrung des *Seins*.²

Somit ist das *Endziel* des Weges, den der existenziale Diskurs eingeschlagen hat, und das Endziel eines jeglichen Kunstwerkes die Enthüllung des *Seins*.³ Die Poesie hat eine zweifache Mittlerfunktion, um dieses Ziel zu erreichen: Als Ausdruck der Schönheit ist sie die Gegenwärtigkeit des *Seins* und bedrängt quasi den Dichter, zuerst in seinen Ursprung zurückzukehren. Ihr zweite vermittelnde Rolle besteht darin, dass der Dichter erst von seinem Ursprung aus zum *Spender des Lichtes* wird, indem er das dichterische Wort als Mittler einsetzt. Das Heideggersche Wort hat somit einen doppelten Bezug zur Erfahrung des *Seins*: Es offenbart diese Erfahrung, indem es sie beschreibt, und strebt danach, sie im Schreiben selbst Wirklichkeit werden zu lassen.⁴

Wie aber kann das Wort eine Brücke zur Sphäre jenseits aller Worte werden? Hier werden die Grenzen und das Paradox der Heideggerschen Erfahrung sichtbar: Einerseits erstrebt Heidegger eine Erfahrung, die ihre Frucht in absoluter Stille hervorbringt und andererseits wendet er sich nach außen, verwendet die existenziale Rede und das dichterische Wort als Mittel, um in die Erfahrung einzutreten und will zudem noch diese Erfahrung im Diskurs der *Fundamentalontologie* vorbringen. H. R. Schmitz spricht von einer äußerst raffinierten mentalen Akrobatik⁵. Dies sei nicht nur ein Zeichen dafür, dass Heidegger nicht den Gipfel der natürlichen Mystik erreicht hat, sondern auch die Ursache.⁶ Die Ex-tase der Ek-sistenz wird so zum eigenen Ziel der *dichtenden* und der *existenzialen* Rede.⁷ So vergewissert sich die Sprache der Einflussnahme über das Sein, so birgt das Wort in sich eine verwirklichende Kraft. „Wie aber soll der Diskurs zum Mittel dafür werden, jeglichen Diskurs auszuschalten?“⁸ fragt sich H. R. Schmitz. Das ist möglich, weil der Heideggersche Diskurs ein Pseudodiskurs ist, der nicht argumentiert, sondern der Erfahrung folgend in Sprüngen und Sätzen vorgeht und auf die stille Stimme des *Seins* hört, welche die alte Logik ersetzt.⁹ Auf diese Weise kann die Rede ein Unterwegs-Sein werden, das sich selbst den Weg bahnt, bei jedem Meilenstein die Richtung ändert und einen Satz hierhin oder dorthin macht. Von einer solchen Rede kann keine Information und kein Resultat über die Erkennbarkeit der Dinge erwartet werden. Wie weiter oben dargelegt, hat das Wort letztlich keinen Bezug mehr zu einem Konzept als Stellvertreter eines Objektes, sondern nur zu einem Konzept, das eine rein intentionale Funktion hin auf das angestrebte Ziel hat, das wesenlos ist und ohne Bezug zu

¹ Heidegger II, 597.

² Heidegger II, 599.

³ Heidegger II, 599 mit dem Hinweis auf: EiM 122.

⁴ Heidegger II, 601.

⁵ Heidegger II, 600.

⁶ Heidegger II, 600.

⁷ Heidegger II, 600.

⁸ Heidegger II, 601.

⁹ Heidegger II, 602 mit der Fußnote 77 und dem Hinweis auf: US 30 – 31. S. a. Seite 243 mit der Fußnote 6 und Seite 267ff.

den Dingen.¹ Liegt darin der Charme des Heideggerschen Werkes, dass die Aktivität des Geistes sich selbst als ein Absolutes sieht?

Die Entsagung im Sinn Heideggers geht so weit, den Diskurs zu zerstören und auf dem Weg der Rückkehr über den Abgrund des Daseins im Ungrund des Seins die Quelle desselben zu erreichen, die *Stille* ist.² Unser Autor deutet in einer noch vorläufigen Zusammenfassung das Paradox des Heideggerschen Werkes wie folgt:

"Voilà la *Fundamentalontologie*. Sie lässt uns vor diesem Paradox stehen, dass sie uns die Natur der Poesie zu offenbaren sucht, und nichts von der Poesie weiß, die im Herzen jeglicher Realität ist; sie will den Grund der Dinge erklären und vergisst die Dinge selbst; sie geht davon aus, philosophisches Wissen zu sein und schlägt eine Erkenntnis in der Art des Nicht-Wissens vor; sie möchte das Sein erfassen und weigert sich, das Universum zu erkennen."³

5. 5. Ein kritischer Blick auf Heideggers Vorhaben

Im Rahmen dieser Arbeit ist es nicht möglich, zu vermitteln, mit welcher Akribie H. R. Schmitz vorgegangen ist, um sich in die geistige Welt Martin Heideggers hineinzudenken. Was ihn dabei auszeichnet, ist sein großer Respekt vor dessen Person, aber auch vor dessen Werk. Mit hoher Sachkenntnis zieht er zahlreiche Texte von Novalis und Hölderlin zum Vergleich und zum besseren Verständnis heran. Der Einladung Heideggers indes, sich selbst auf dessen Weg der Erfahrung zu begeben, ist unser Autor nicht gefolgt. Mit dieser Verweigerung verliert er in den Augen der Nachfolger Heideggers jegliche Berechtigung, das Werk des Meisters kritisch zu hinterfragen. Dessen war er sich sehr wohl bewusst, doch das hielt ihn nicht davon ab, sich von seiner eigenen Grundlinie aus ein Urteil zu bilden. Es mag verwundern, wie er, unbeirrt durch den ein oder anderen Zwischenruf, dieses sein Urteil kundtut und mit welcher Selbstsicherheit er dabei auftritt. Das hat nichts mit Überheblichkeit und Besserwisserei zu tun, wie aus seiner Biografie ersichtlich ist. Ihm ist es wichtig, das, was er als wahr erkannt hatte, ungeschminkt in den Raum zu stellen.

Gleich am Beginn des dritten Teiles seiner Arbeit über *die Frage nach dem Sein bei Martin Heidegger* spricht H. R. Schmitz aus der Sicht seines Seinsverständnisses heraus vom Heideggerschen Drama. Er nennt seine kritische Auseinandersetzung mit dem Seinsverständnis Heideggers eine *Beobachtung*; diese wird hier in fünf Gedankengängen dargelegt: Da geht es einmal um die kritische Funktion im Erkennen (5. 5. 1.), in weiterer Folge zeigt H. R. Schmitz, wie sich das Heideggersche Sein vom Sein der thomanischen Tradition unterscheidet (5. 5. 2.), dann erörtert er noch einmal das Thema der Poesie, zu der Heidegger quasi Zuflucht suchte (5. 5. 3.). Der Abschnitt über *Theologie und Mystik* handelt über das Verständnis von Heil (5. 5. 4) und die letzte Analyse zeigt auf, was *Denken* bei Heidegger und was *Denken* in der thomanischen Tradition bedeutet (5. 5. 5.).

5. 5. 1. Über die kritische Funktion im Erkenntnisakt

Als im Kapitel über die Denkwege Heideggers dessen philosophische Anfänge kurz erwähnt wurden⁴, kam eines nicht zur Sprache: Der junge Heidegger beschäftigte sich als Erstes nicht etwa mit der Frage nach dem Sein, sondern mit dem Problem der Erkenntnis. Unser Autor

¹ Heidegger II, 602.

² Heidegger II, 602 mit der Fußnote 80 und dem Hinweis auf: US 30 – 31.

³ Heidegger II, 603.

⁴ S. Seite 220ff.

hebt diese Gegebenheit hervor, weil sie aufzeigt, wie sehr Heidegger vom herrschenden philosophischen Klima, dem post-kantianischen Denken, beeinflusst war, und zwar in zwei Punkten: zum *einen*, weil er dem Problem der Kritik als solchem den Vorrang gibt, zum *andern*, weil er dieses Problem von einer Problematik her lösen wollte, welche die Sachlage schon verfälscht hatte: Das Problem besteht nicht darin, wie man vom Denken zum Sein kommt, sondern wie man von einem Sein, das vom Denken unabhängig ist, zum Urteil im Erkenntnisakt kommt. Es leuchtet zudem ein, dass der Geist in einem reflexiven Akt auf seinen Erkenntnisakt erst zurückkommen kann, wenn er erst einmal begonnen hat, einen Erkenntnisakt zu setzen, und wenn er auf diese Weise die eine oder andere Sicherheit über die Dinge, über sich selbst und über die Ursache all dessen, was ist, gewonnen hat.¹

5. 5. 2. Das Sein als Gegenwärtigkeit

Was das Sein betrifft, steht der junge Heidegger, so Schmitz, Hegel sehr nahe. Bevor nämlich Heidegger das *Sein* als einen Akt der radikalen Entblößung bezeichnet, in dem sich der menschliche Geist – durch kein Objekt begrenzt – seiner eigenen Aktualität zuwendet, ist das Sein Heideggers, wie bei Hegel, unbestimmt und mit dem Nichts identisch. Es bezeichnet ein reines *Vorfindbarsein*, dessen Relation zu den Dingen nur in einer totalen Unähnlichkeit besteht. Auch wenn Heidegger später diese Idee von Sein als *Vorfindbarsein* bekämpft, öffnet er sich deswegen doch nicht, so Schmitz, dem geheimnisvollen Reichtum des Seins.²

Es kommt bei Heidegger, so Schmitz, nicht "zu einem realen Erfassen der Existenz und des Aktes des Seins, der in jedem der Existierenden unterschiedlich ausgestaltet ist [= un acte diversifié en chacun des existants] und welcher deren eigene Dichte und ontologische Intimität konstituiert".³ Heidegger verschließt sich dem Reichtum und der Fruchtbarkeit des Seins und erkennt nicht, "dass eine Vollkommenheit, die sich in einem Existierenden als begrenzt präsentiert, sich ohne diese Grenzen verwirklichen kann."⁴ Anders gesagt: Das Sein ist für Heidegger nicht ein *transzendantes* Sein, das in einer intellektuellen Intuition in einem analogen Konzept und mittels eines Urteils erfasst wird.⁵ Die Vollkommenheit des Seins kann aber nur auf diese Weise erfasst werden; kein univokes und kein äquivokes Konzept vermag diese Vollkommenheit auszudrücken.

Das Heideggersche *Sein* ist etwas anderes: Es ist unsagbar und konzeptuell nicht erfassbar und bezeichnet auch nicht die Aktualität eines jeglichen Dings. Es ist vielmehr eine Art Wegweiser, der auf die Präsenz des Selbst zu sich selbst in der Erfahrung der natürlichen Mystik hinweist. Deshalb nennt H. R. Schmitz das Heideggersche *Sein* aus der Perspektive der Seinsphilosophie *reine Gegenwärtigkeit*, die *Gegenwärtigkeit des Gegenwärtigen* oder auch einfach: die *Präsenz*.

Heidegger ist demnach einem Denken verhaftet, das im Sinne Kants als *transzendental* bezeichnet wird, und für welches, so Schmitz, das erste Objekt der Erkenntnis die Beziehung des erkennenden Subjekts zu seinem eigenen Akt der Erkenntnis ist.⁶

5. 5. 3. Die Hilfe der Poesie.

Schon der junge Heidegger sucht seine geistige Nahrung, wie schon erwähnt,¹ in der Poesie, aber "es ist seine eigene dichterische Erfahrung, die aus seiner existenzialen Welt – denken

¹ Heidegger III, 36 – 37.

² Heidegger III, 38.

³ Heidegger III, 38.

⁴ Heidegger III, 38ff.

⁵ Heidegger III, 38. S. a. die Fußnote 9 mit dem Zitat aus: *ÆC XIII*, 796ff. S. Seite 167 mit der Fußnote 2.

⁶ Heidegger III, 39. S. Seite 76 mit der Fußnote 6.

wir zum Beispiel an gewisse Seiten von *Sein und Zeit* – ein Universum macht, das uns durch seine so wahrlich menschlichen Dimensionen berührt".² Aber auch die Poesie öffnet ihn nicht für das Mysterium der Dinge, sondern führt ihn auf den Weg zurück zu seinem eigenen Geist. Er erwartet sich vom dichterisch-intuitiven Vermögen, dass es sein Denken in der Welt leite und dass es diese Welt aus freien Stücken immer wieder neu erfinden kann.

Mit der Ansicht, dass für jedes authentische Wissen eine Intuition unentbehrlich ist, ist unser Autor durchaus einverstanden. "Aber anders ist das intuitive Vermögen [= l'intuitivité] des Geistes auf der Suche nach der reinen Objektivität, die ein charakteristisches Merkmal des Intellekts im Erforschen des Wissens ist, anders ist die dichterische Intuitivität, in der die Subjektivität eine große Rolle spielt".³ Dass Heidegger mithilfe der dichterischen Erfahrung die Weisheit, die er anstrebt, zu erobern gedenkt, "c'est là son drame".⁴ Eine dichterische Erfahrung kann keine philosophischen Konzepte erarbeiten und sie als Wissen organisieren; sie drückt sich in einem Kunstwerk aus, in dem sich das Ich zusammen mit dem Du darstellt, das mittels affektiver Konnaturalität erkannt ist.⁵ Poesie und Sprache, das sind Domänen Heideggers, auf die er sich mehr und mehr einlässt, in denen er aber auch ein Mittel sieht, um die reine⁶ Innerlichkeit des Selbst zu erobern.

Heideggers Erfahrung in Bezug auf das Wesen der Sprache besteht, so Schmitz, in einer vital erlebten Rückkehr auf die dichterische Erfahrung: "Von ihr erwartet er das offenbarende Wort und die befreiende Botschaft; ihr sucht er in einem stillen Hören zu entsprechen".⁷

Bei dieser Gelegenheit sieht Heidegger in der Erfahrung eine Rechtfertigung dafür, seine Behauptungen nicht mehr beweisen zu müssen. Gleichzeitig ist er sich bewusst, dass ihn eine Schlussfolgerung von der Erfahrung, die allein zählt, entfernen würde. In der Erfahrung selbst liegt der Beweis.⁸

5. 5. 4. Theologie und Mystik

H. R. Schmitz kommt in seinen Beobachtungen zum Schluss, dass Heidegger sowohl von der Philosophie als auch von der Poesie enttäuscht wurde, weil er durch sie nicht zu dem gelangte, was für ihn die Wirklichkeit ist. Wird ihm nun die Theologie, die er in jungen Jahren studiert hatte⁹, einen Weg weisen oder wird sein Interesse für Meister Eckhart in ihm den Durst nach der Intimität mit dem *Ipse esse subsistens* wecken? Keinesfalls. Zudem wehrt er sich heftig dagegen, dass sein Denken für die Theologie genützt wird.¹⁰ Dennoch, so Schmitz, war der Ausgangspunkt seines Denkens die Theologie, doch nicht nur das, sein ganzes Denken war eine Theologie, aber eine *hinterlistige Theologie*, ein Ausdruck, mit dem Nietzsche die gesamte *deutsche Philosophie* vor ihm bedacht hatte.¹¹ Wie aber gelangt Heidegger zu dem hin, was für ihn *real* ist? Worin sieht er das *Heil*? Diese Frage wird in einem *ersten* Abschnitt

¹ S. Seite 221ff.

² Heidegger III, 40.

³ Heidegger III, 40.

⁴ Heidegger III, 40.

⁵ Heidegger III, 41 mit dem Hinweis auf: GEC XIII. Pas de savoir sans intuitivité, 954 – 955.

⁶ *Rein* als Attribut der Innerlichkeit, Gegenwart u. a. meint, dass die damit bezeichnete Idee keinerlei Bezug, keine Relation zu irgendetwas hat.

⁷ Heidegger III, 41 mit Hinweisen auf: US 159, 168ff., 175, 180.

⁸ Vgl. Heidegger III, 41.

⁹ S. Seite 220ff.

¹⁰ Heidegger III, 42 mit der Fußnote 20 und dem Hinweis auf: EiM 6.

¹¹ Vgl. a. SCHLECHTA, Karl (Hg.). Friedrich Nietzsche – Werke in 3 Bänden. München 1954, in : II, 1171. S. a. die Seiten 261 mit der Fußnote 12 und 279 mit der Fußnote 4.

angesprochen (5. 5. 4. 1.), in einem *zweiten* Abschnitt geht es um das *Dasein* und den *Schritt zurück* (5. 5. 4. 2.).

5. 5. 4. 1. Worin besteht für Heidegger das Heil?

Es gibt keinen Hinweis, dass Heidegger in der Zeit seines Theologiestudiums in sich die Sehnsucht verspürte, durch ein inneres Erleben Gott nahe zu kommen. Jahre später lehnte er eine derartige Erfahrung rundweg ab, indem er sich, folgt man einigen seiner Aussagen, dem Glauben mehr und mehr verschloss.¹

Nach Pöggeler war der junge Heidegger davon überzeugt, dass eine ganz neue auf den Ursprung zurückgehende Erfahrung des christlichen Glaubens gemacht werden sollte; auch sei er Glaubenszeugen wie Luther und Kierkegaard mit großer Aufmerksamkeit begegnet.² Daran knüpft H. R. Schmitz an, wenn er feststellt, dass es nicht das urchristliche Glaubenszeugnis sei, an das Heidegger dachte, sondern an eine *gewisse Theologie*³. Er, Heidegger, sei weit mehr als Hegel von der lutherischen Problematik geprägt. Das zeige schon das Vokabular von *Sein und Zeit*, das zu einem großen Teil eine Übertragung des Vokabulars Luthers sei; mehr noch aber werde die Beeinflussung durch Luther darin spürbar, dass Heidegger mit einer Radikalität ohnegleichen das metaphysische Denken und die klassische Logik verwirft. Im Sommersemester 1921 kommt er in der Vorlesung über *Augustinus und den Neuplatonismus* auf die *Heidelberger Thesen*⁴ Luthers zu sprechen und teilt darin Luthers Ansicht, dass Gott aus seinen Werken für den Verstand nicht erkennbar ist. Zudem ist der christliche Glaube für Heidegger identisch mit der christlichen Erfahrung selbst.⁵ Nicht nur, dass diese Thesen einen großen Einfluss auf seine Idee über das eigene Wissen haben, aus ihnen übernimmt er auch den Gedanken, dass wahres Wissen nur durch einen *Schritt zurück*⁶ erlangt wird.

Die Theologie aus der Sicht Luthers, so Schmitz, ist nicht mehr diese Weisheit, zu welcher der Mensch mit seiner natürlichen Vernunft dank der göttlichen Gnade und dank des übernatürlichen Lichtes des Glaubens gelangen kann⁷; ihr erstes Objekt ist nicht mehr Gott in seinem dreifaltigen Leben, das in unserem Geist erstrahlen soll. Die Theologie Luthers hat einen anderen Schwerpunkt, seine "*theologia crucis* ist auf das einzige göttliche Werk hin ausgerichtet, das den Menschen als Sünder interessiert: das Heil."⁸

Auch Heideggers Denken ist geprägt vom Gedanken des *Heils*: "La pensée heideggérienne se fait soteriologique, savoir qui délivre et qui apporte le salut."⁹ Es ist ein Wissen, das befreit und das Heil bringt, aber anders als in der Theologie Luthers. Nach Luther ist es noch die von außen einwirkende Gnade, die uns Heil bringt und uns durch den Glauben rettet, Heideggers Denken indes legt uns nahe, "dass das *Dasein* sich selbst durch seine eigene *Auto-Transzendenz* rettet, indem es den Menschen zu sich selbst bringt".¹⁰ Diese Auto-Transzendenz befreit das *Dasein* quasi aus einem Zustand der Sünde, der darin besteht, dass der Mensch den Dingen zugewandt ist und sich nicht selbst genügt. In der Erfahrung des Seins geschieht die *Umwendung*, der *Schritt zurück*: Der Geist wendet sie sich von den Dingen ab – aus der *conversio* wird eine *aversio* – und rechtfertigt somit sich selbst.¹¹

¹ S. Seite 261.

² Heidegger III, 42 mit dem Hinweis auf: PÖGgeler, 47.

³ S. Seite 220.

⁴ S. Seite 144ff.

⁵ Heidegger III, 43.

⁶ Heidegger III, 43 mit der Fußnote 18.

⁷ S. Seite 149ff.

⁸ Heidegger III, 43. S. Seite 141: Ein dramatisches Ringen.

⁹ Heidegger III, 43.

¹⁰ Heidegger III, 44.

¹¹ Heidegger III, 44.

5. 5. 4. 2. Das Dasein als Möglichkeit, zur Erfahrung des Selbst zu gelangen

In der Idee des *Daseins* erreicht der von Heidegger erfahrene Zwiespalt, so unser Autor, seinen Höhepunkt, wenn er darin zwei Ordnungen – die metaphysische Ordnung und die Ordnung der Erfahrung der natürlichen Mystik – zu vereinigen sucht. Diese lassen sich aber nicht miteinander verschränken, weil sie zwei unterschiedlichen Typen von Erkenntnis angehören.¹ Was das Wort *Dasein* betrifft, so hat es im gewöhnlichen Sprachgebrauch durchaus einen existenziellen Sinn, der sich indes im philosophischen Gebrauch verflüchtigt, sodass das *Sein* vom *Da* quasi absorbiert wird. Das Sein wird dann nicht mehr in seinem transzendentalen Wert, mithin nicht im metaphysischen Sinn erfasst, sondern auf der Ebene der Naturphilosophie, also im ersten Grad der Abstraktion² verstanden.³ Heidegger indes hat dem Terminus *Dasein* eine ganz neue Bedeutung gegeben. Will man diese Idee Heideggers in der Sprache der Seinsphilosophie ausdrücken, dann ist das *Dasein die Möglichkeit, die der Mensch hat, zu einer Erfahrung des Selbst zu gelangen*. Da nur der Mensch diese Möglichkeit hat, sollte er sich ernsthaft bemühen, diese erste Etappe auf der Rückkehr zum Sein zu bewältigen. Heidegger selbst gibt einen Hinweis darauf, dass das, was er *Dasein* nennt, nichts mit einer philosophischen Idee gemein hat. Er schlägt nämlich vor, *Dasein* auf Französisch mit *être-le-là* zu übersetzen. Damit wird das Sein als ein *Sein-in-meiner-Welt* zum reinen *Da*; das *Da* ist somit eine Erfahrung, in welcher der Bezug zur Welt ausgeschaltet worden ist, es ist nur mehr sich selbst gegenwärtig. Im Licht der Seinsphilosophie sagt Schmitz, dass es sich nicht um das *Dasein* handelt, wie es sich in seiner eigenen Sphäre darstellt, welche die Welt der sinnlichen Erfahrung ist (also im ersten Grad der Abstraktion), sondern um ein *Dasein* als Gegenwart von sich zu sich im Sinn einer *reinen* Gegenwart, als *reines Da*.⁴ Das bedeutet, dass diese *relatio* von sich zu sich keinen Bezug zu irgendetwas hat, das sich außerhalb befindet und dass derart der Mensch zum *Höchst-Isolierten* wird.⁵

Diesem Skandal – so nennt es H. R. Schmitz – versuchte Heidegger dadurch zu begegnen, dass er erklärte, das *Dasein* sei auch das *In-der-Welt-sein*.⁶ Der Versuch Heideggers, beides zusammenzubringen, ist für Schmitz nicht nur "ein höchstes Zeugnis zugunsten des ursprünglichen Elans [= l'élán natif] des Geistes zum Sein hin, sondern offenbart auch noch die Tiefe der Zerrissenheit, welche der Heideggersche Geist lebte".⁷ Dieser Heideggersche Geist findet seinen Frieden erst in seinem eigenen Tod; die einzige Welt, die darin überlebt ist das *Sein*, welches für Heidegger das in der Erfahrung erlebte Selbst ist.⁸

H. R. Schmitz kommt hier an dem Punkt an, wo er das ganze Gewicht seiner Argumentation auf die Waagschale legt: Wer seine ganze Existenz darauf aufbaut, diesen *Schritt zurück* zu tun, für den gibt es kein Zurück mehr, "denn in einem solchen Fall ist die absolute und totalitäre Forderung der Erfahrung des Selbst genau genommen unbegrenzt".⁹ Im Endeffekt widerspricht eine solch totalitäre Forderung notwendigerweise der Natur des Geistes selbst, die offen für jegliches Sein ist. Doch es steht noch mehr auf dem Spiel: Die Erfahrung des Selbst, die quasi einen metaphysischen Tod verlangt und ein Auseinanderdehnen der Bande mit sich

¹ Heidegger III, 44. S. a. Seite 244ff.

² Zu den drei Stufen der Abstraktion s. in: GEC III, 205 mit der Fußnote 1 und dem Hinweis auf: THOMAS VON AQUIN. In Boet. De Trin. q. 5 a 1.

³ Vgl. Heidegger III, 45 mit dem Hinweis auf: GEC XIII. Réflexions sur la nature blessée, 797 – 798; 801 – 803.

⁴ GEC XIII. Réflexions sur la nature blessée, 805ff. mit der Fußnote 37, die aus der Feder von H. R. Schmitz stammt.

⁵ Heidegger III, 45.

⁶ Heidegger III, 45.

⁷ Heidegger III, 45ff.

⁸ Heidegger III, 46.

⁹ Heidegger III, 46.

bringt, welche Seele und Leib vereinen, fügt dem menschlichen Geist in seiner Natur als Geist eine tödliche Verletzung zu.¹

Es ist nicht die Art unseres Autors, ein wortreiches Plädoyer zu halten, auch nicht zur Verteidigung der vom Schöpfer dem Menschen geschenkten *Conditio humana*. Nüchtern, aber doch mit Nachdruck weist er darauf hin, dass der menschliche Geist zuerst und vor allem offen ist für das Sein im transzendenten Sinn; er ist offen für alle Seienden sowohl für die mit Geist Begabten als auch für die Dinge der materiellen Welt und offen, um mit ihnen zu kommunizieren und ein Leben zu entfalten voller Aufnahmebereitschaft und Gastfreundlichkeit; es ist hingegen eine große Einschränkung, wenn sich der menschliche Geist dem Sein verschließt und sich auf die natürliche Spiritualität fixiert.

Dass der menschliche Geist sein reflexives Denken überhaupt von seiner Offenheit zu den Dingen trennen kann, das liegt, so H. R. Schmitz, an der ihm anhaftenden Schwäche: Die Erkennbarkeit alles Existierenden ist nicht in seine Natur eingeschrieben wie bei den Engeln.² Zudem taten sich Menschen immer mit der Tatsache schwer, dass der menschliche Geist seine geistige Nahrung über die Sinne von der materiellen Welt her empfängt. Sehnte sich Jakob Böhme nicht danach, ein Engel zu werden?³ Ein Engel ist sich selbst als geistiges Wesen so transparent, dass er sich selbst sieht und erkennt: "Indem er sich selbst kennt, kennt er Gott, der ihn gemacht hat, und er kennt – wie in der Ausweitung seiner eigenen Selbsterkenntnis und dank der als Aussteuer der Natur eingegossenen Spezies – in seiner eigenen Transparenz alle Wesen, die mit ihm Anteil an der transzendenten göttlichen Quelle haben."⁴ Der Engel ist zu vollkommen, um seine eigene Natur zu leugnen, nur der Mensch ist fähig, dies zu tun, aber nur in gelebter Weise, wenn er in der Erfahrung des Selbst seine eigene natürliche Spiritualität behaupten will.

Darin sieht also unser Autor das Drama Heideggers, dass er glaubte, dem Geist seine wahre Heimat vorenthalten zu müssen: das *ganze* Universum des Seins.⁵

Es ist aber durchaus möglich, dass eine Erfahrung des Selbst innerhalb einer authentischen spirituellen Suche gemacht wird und dass sich Gott ihrer bedienen kann, "um in einer aufrichtigen Seele Sehnsüchte zu erwecken und aufrechtzuerhalten, welche nur die Gabe der Gnade erfüllen kann".⁶ In diesem Zusammenhang merkt H. R. Schmitz an, dass er in keiner Weise über die subjektiven Dispositionen Heideggers urteilen will, dessen Größe und Aufrichtigkeit er anerkennt, da Heidegger selbst einmal sagte, dass es Gott ist, den er erwartet.⁷

5. 5. 5. Über das Denken

In diesem Abschnitt klingen noch einmal alle großen Themen an, die H. R. Schmitz im Lauf seiner Debatte mit Heidegger beschäftigt haben. Bei all dem steht das Endziel der *Conditio humana* im Hintergrund, das nicht gewusst, aber geglaubt werden kann. Im Glauben an ein letztes Ziel des Menschseins kann dann ein Ausweg aus dem schon in Teil III angesprochenen Dilemma gesucht werden.⁸ Die kritischen Anmerkungen unsres Autors werden in vier Punkten dargelegt: "Was heißt Denken?" (5. 5. 5. 1.) – Das *Denken* und die Erfahrung des *Seins*

¹ Vgl. Heidegger III, 46.

² Heidegger III, 47.

³ S. Seite 181ff.

⁴ Heidegger III, 47.

⁵ Heidegger III, 47.

⁶ Heidegger III, 47 in der Fußnote 24.

⁷ Heidegger III, 47 in der Fußnote 24. S. a. HEIDEGGER, Martin. Beiträge zur Philosophie, Bd. 65. Frankfurt am Main 1989, 417.

⁸ S. Seite 90.

aus der Sicht der thomanischen Erkenntnislehre (5. 5. 5. 2) – Wie sich der Intellekt zum Sein verhält (5. 5. 5. 3.) – Auf der Suche nach dem Absoluten (5. 5. 5. 4.).

5. 5. 5. 1. Eine andere Auffassung von Denken

"Was heißt Denken?" So lautet der Titel einer Vorlesung Heideggers aus den Jahren 1951/52. Unser Autor weiß Heideggers Einstehen für die Relation von *Denken* zu *Sein* zu schätzen, merkt aber an, dass bei Heidegger das *Sein* nicht das Sein und das *Denken* nicht das Denken ist. Das *Sein* ist nicht das Sein als Erstakt jeglichen Wesens, es ist, wie gesagt, reine Gegenwärtigkeit des Selbst zu sich selbst, die Gegenwärtigkeit des Gegenwärtigen oder auch einfach: die Präsenz. Was aber ist das *Denken*? Während für H. R. Schmitz Denken ein Akt ist, in dem der Intellekt in sich die Vollkommenheit des extramentalen Seins lebt, ist für Heidegger das *Denken* ein Akt des Rückzugs des Intellekts in sich selbst. "Es ist eher ein *Fühlen*, ein Kontakt, durch den der Geist sich berührt und sich selbst auskostet."¹ Das Objekt ist dabei weniger wichtig und interessant: Da das Denken im Dunkeln ist, weiß es nicht, was es berührt und auskostet, es erfährt jedoch in der Erfahrung selbst einen intellektuellen Genuss.² Die Frage unseres Autors, wie das Heideggersche *Denken* das substanzielle *Esse* der Seele, welches Heidegger *Sein* nennt, erreicht, beantwortet er so: Es ist durch ein *Berühren*. Aber was bedeutet das genau? Wie und wodurch wird diese Berührung subjektiv vermittelt?

5. 5. 5. 2. Das Heideggersche Denken aus der Sicht der thomanischen Erkenntnislehre.

Das vom Heideggerschen *Denken* angepeilte Ziel besteht, wie schon gesagt, darin, das Selbst zu erfahren, wobei der Intellekt sich jeglichen Objekts, das durch eine Spezies stellvertretend präsent wäre, entledigt hat. Dabei erfolgt die *Berührung* nicht auf die Art, wie das in der Wahrnehmung der Sinnesorgane der Fall ist, bei der das Objekt durch ein Bild im Sinn präsent ist und sogleich in seiner Singularität wahrgenommen wird. Das Heideggersche *Denken* kennt kein Bild und erreicht die Seele somit nicht in ihrer Singularität. Es handelt sich daher auch nicht um ein intuitives Erfassen des substanziellen Seins der Seele. Man kostet und freut sich daran, aber man sieht nichts. Es ist ein Kontakt, der im Dunkeln stattfindet und dessen Bindeglied es zu ermitteln gilt.

In der thomanischen Tradition ist es die Spezies, die in der rationalen Erkenntnis als Akzidens das extramentale Objekt im Erkennenden repräsentiert. Sie fungiert als subjektives Bindeglied zwischen dem Erkennenden und dem Objekt.

Für die Erfahrung des Selbst treffen andere Gegebenheiten zu. H. R. Schmitz hat diese in einer eigenen Arbeit dargelegt³, die hier nicht im Detail besprochen werden kann. Eine geraffte Zusammenfassung ergibt ein erstes, wenn auch unfertiges Bild:⁴

Es ist festzuhalten, dass im geistigen Tätigsein des Menschen die Vermögen sich einander bedingen und insbesondere der Wille und der Intellekt in ständiger Wechselbeziehung stehen. So ist es der Intellekt, der dem Willen ein Objekt als ein begehrenswertes Gut, als ein *Bonum* repräsentiert, das dieser bejahen kann oder auch nicht. Es kann aber sein, wie es in der Erfahrung der Selbstschau der Fall ist, dass der Wille diese besondere Erfahrung der Selbstschau als sein Gut und sein Glück erwählt und alles daran setzt, dieses Glück zu erreichen, auch wenn dieses Glück dem Intellekt widerstrebt. Dazu hat ihm der Intellekt einen Akt zu präsentieren, der jeglichen Objektes entleert ist. Es ist demnach der Willensakt, der die naturgemäß nach außen gerichtete Bewegung des Intellekts nach innen hin umlenkt und sukzessive jegli-

¹ Heidegger III, 48.

² Heidegger III, 48.

³ SCHMITZ, H. R. Sur le rôle de la volonté dans l'expérience mystique du Soi in: RThom (1979) 409 – 423.

⁴ Für diese Zusammenfassung s. Heidegger III, 48 – 50.

chen objektiven Inhalt (jede *Objektivität* würde Heidegger sagen, so Schmitz¹) in Form einer intentionalen Präsenz aus dem Intellekt entfernt; dadurch entsteht solange ein *Schweben* zwischen dem Akt der Überexistenz (= l'acte de surexistence²) und dessen Resorption im Intellekt, bis das Ziel dieses Aktes erreicht ist. Ist das Ziel, die Überexistenz auszuschalten, mit all dem, was sie an essenzieller Aktualität beinhaltet, erreicht, zieht sich der Intellekt vor der Leere und dem Nichts auf das zurück, was in diesem seinem letzten Akt noch an Aktualität da ist: eine rein existenzielle Aktualität (nach Heidegger ist das die *Inständigkeit* des *Daseins*). Weil aber dieser Akt der Ausschaltung aller Konzepte den Ursprung seiner Aktualität letztlich im Esse der Seele hat, kommt es zur *Berührung* des Intellekts mit dem Erstakt seines Seins, der das substanzielle Esse der Seele ist. Da es in dieser Berührung aber kein Konzept, sondern nur ein unbestimmtes Wahrnehmen gibt, unterscheidet der Intellekt nicht mehr die Aktualität seines eigenen Aktes von der Aktualität des substanziellen Seins der Seele. "In diesem Sinn berührt der Intellekt in der Aktualität seines eigenen Aktes jene der Seele, von der diese [seine] Aktualität abhängt."³ Das subjektive Bindeglied dieser Erfahrung ist somit der Akt, der alle Akte mit Spuren konzeptueller Erkenntnis beseitigt.

Diese dämmerige Dunkelheit des Heideggerschen *Denkens*, so Schmitz, ist weder die von Sternen erleuchtete Nacht des Glaubens noch die lichtdurchlässige und fruchtbare Nacht, in welcher der Geist sich in seiner vorbewussten Quelle, vom Blitz der Wirklichkeit getroffen in dichterischer Erfahrung mit der Wirklichkeit der Dinge mitfreut oder mit ihnen leidet. „Der Geist verkostet darin die Wonne des Todes und des neuen Lebens“⁴, aber das Licht, für das er geschaffen ist, findet er darin nicht. "Denn weder das Wort der ersten Wahrheit⁵ noch das Lied der Welt hallen in dieser undurchdringlichen Nacht wider, in welcher der Geist seine eigene Absolutheit verteidigt. Vergeblich sucht der Geist darin das Licht, für welches er geformt ist."⁶ Und wenn die Dinge uns dunkel erscheinen, dann liegt das daran, dass sie entweder nicht *in actu* sind, erkannt zu werden, sondern nur *in potentia*, oder daran, dass ihr Licht so hell ist, dass es uns blendet. „Es bleibt, dass der Geist sein Leben im Licht des Seins und der Schönheit findet – *splendor formae*, erkennbarer Glanz, Lichtstrahl der Wahrheit.“⁷ Deshalb täuscht der Heideggersche Weg des *Denkens* „den Durst des Verstandes, der für das *Sehen* gemacht ist – er sieht nichts bzw. nur das Nichts – und täuscht dessen Suche nach dem Erkennen des Wirklichen (erfasst er doch nicht einmal das Nichts)"⁸.

5. 5. 5. 3. Intellekt und Sein – eine wechselseitige Relation

Vom richtigen Verständnis der Relation des Intellekts zum Sein und des Seins zum Intellekt, davon hängt für H. R. Schmitz die Würde ab, die sowohl unserem Geist als auch dem Sein zukommt. Er wehrt sich entschieden gegen den Vorwurf, mit der Aussage, dass der Intellekt für das Sein gemacht sei, einem Vorurteil und somit einer nicht überprüften Idee zu folgen, die "fern der vitalsten Selbst-Behauptung [= auto-affirmation] des Geistes durch sich selbst"⁹ sei. Er wendet dagegen ein, dass diese *Selbst-Behauptung* gar keine sei, und gibt somit den Vorwurf des Vorurteils zurück. Der *erste* Akt des Geistes besteht nämlich in einem Urteil (=

¹ Heidegger III, 49.

² Heidegger III, 49.

³ Heidegger III, 49. S. a. die Seite 236.

⁴ Heidegger III, 50.

⁵ Die Großschreibung von *Parole* (= Wort) deutet auf die zweite Person der Heiligen Dreifaltigkeit hin. Unter *erster Wahrheit* ist die *veritas prima* – Gott – gemeint.

⁶ Heidegger III, 50.

⁷ Heidegger III, 50.

⁸ Heidegger III, 50.

⁹ Heidegger III, 50.

iudicium), durch welches der Geist – *in actu exercito* – im vitalen Akt des Erkenntnisprozesses die Existenz des extramentalen Dings erreicht und sein eigene Konformität mit dem Wirklichen außerhalb seiner selbst feststellt. Erst in einem *zweiten* Akt, in dem der Intellekt über diesen seinen direkten Erkenntnisakt reflektiert, erkennt er und sagt sich selbst – *in actu signato* –, dass er dazu gemacht ist, das Sein zu erkennen.

Somit ergibt sich eine gegenseitige Relation zwischen Sein und Geist: Das Sein ist für den Geist, und zwar derart, dass jedes Ding im Maß seines Seins mit dem Intellekt konform ist; der Geist ist aber auch für das Sein: Die menschliche Seele als Geist ist dafür gemacht, mit allem Seienden in Verbindung zu treten.¹

"Darin ein für die Philosophie infames Vorurteil zu erkennen, so Schmitz, heißt nichts anders als nichts zu wissen vom Sein und von der dem Geist eigenen Vollkommenheit."²

Wenn Heidegger das *Denken* dem *Sein* zugeordnet sieht, unter dem er, wie gesagt, die Hinwendung des Menschen zu seinem eigenen Selbst versteht, so ergibt sich daraus, dass durch diese seine Aussage der Wert des Geistes auf radikale Weise gemindert und ihm der Zugang zum ganzen Universum der Seienden verwehrt wird. Ein richtiges Verständnis des Geistes ist indes dann gegeben, wenn einerseits seine Ausrichtung auf das ganze Universum der Seienden anerkannt und andererseits alles Reale auf die Vervollkommnung des Geistes hingeeordnet ist. "In diesem Sinn ist die Philosophie des Seins auch eine Philosophie des Geistes."³

Es ist die intellektuelle Erkenntnis, welche die Begrenzungen des menschlichen Geistes ausgleicht, indem sie auf intentionale Weise den Reichtum des Seins in sich aufnehmen kann. Sie ist für den Geist wie ein Heilmittel gegen seine Begrenztheit, wenn er die Vollkommenheit eines anderen Seins in sich aufnehmen kann: Die Seele *ist* demnach *in gewisser Weise alles*, und auf diese Weise kann die *Vollkommenheit des ganzen Universums in einer Sache existieren*.⁴

5. 5. 5. 4. Auf der Suche nach dem Absoluten

Was aber bedeutet *in gewisser Weise alles sein* für Martin Heidegger? Ist damit sein *Durst nach dem Absoluten* gestillt? Für Heidegger können es nicht die Dinge sein, die ihm Vollkommenheit schenken; *in gewisser Weise alles sein* kann für ihn nur bedeuten, dass die Seele sich selbst in gewisser Weise alles ist.⁵ So haben schon andere Denker vor Heidegger gedacht und sich von den Dingen abgewandt, ohne zu beachten, dass die ontologische Dichtigkeit der Seienden transparent und befreiend für den Geist ist.

Mit feinem Gespür stellt H. R. Schmitz fest, dass der Grund dafür nicht in einem Durst nach dem Absoluten zu suchen ist. "Ist es nicht vielmehr so, dass die Ungeduld nach einem sofortigen und erfüllenden Besitz des Absoluten diesen Durst auf die geheime Suche nach etwas Macht hinsteuert?"⁶ Um den Blick auf die Dinge zu richten, so unser Autor, bedarf es eines Geistes, der stark genug ist, "um sich von ihnen belehren zu lassen und um aufmerksam auf

¹ Vgl. Heidegger III, 51 mit dem Hinweis auf: THOMAS VON AQUIN. De Veritate, q. 1 a. 2 ad 1 und a. 1 co.

² Heidegger III, 51. Es ist aus dem Text nicht ersichtlich, wer diese Vorwürfe ein *infames Vorurteil* betreffend konkret erhoben hat.

³ Heidegger III, 51.

⁴ Heidegger III, 51ff. Vgl. in: De Veritate, q. 2 a. 2 co: "[...] secundum quod perfectio quae est propria unius rei, in altera re invenitur; et haec est perfectio cognoscentis in quantum est cognoscens, quia secundum hoc a cognoscente aliquid cognoscitur quod ipsum cognitum aliquo modo est apud cognoscentem; et ideo in III, de Anima dicitur animam esse quodammodo omnia, quia nata est omnia cognoscere. Et secundum hunc modum possibile est ut in una re totius universi perfectio existat."

⁵ Heidegger III, 52.

⁶ Heidegger III, 52. S. a. die Seite 101 sowie die Einstellung Böhmies auf Seite 165 mit den Fußnoten 8 und 9.

ihr Geheimnis zu sein".¹ Alles, was an ihnen an Sein vorhanden ist, wird dann erkannt und in ein Licht getaucht und dem Nichts entrissen, dem sie verhaftet sind.

Ein Geist dagegen, den die Dinge stören, wird bei sich selbst einkehren und die Augen vor den Dingen schließen und die Ruhe und das Mysterium seiner eigenen Nacht auskosten, das sein einziges Absolutes ist. Das meint Heidegger, wenn er sagt, die Dinge würden zu *Götzen*, von denen es sich zu befreien gilt.² Die Dinge interessieren ihn also erst dann, wenn ihr Gefüge zu zerreißen beginnt, sie ihre Konsistenz verloren haben und sich für einen Geist, dessen Nahrung sie eigentlich sind, verflüchtigen. So kann der Geist in sich die Vollendetheit des extramentalen Seins nicht mehr leben und dadurch die Wahrheit erreichen, "ohne die es kein menschliches Leben geben kann, das dieses Namens würdig wäre".³

Der Geist aber, der die Dinge betrachtet, verzichtet deshalb keineswegs auf die Suche nach dem Absoluten. Wie er das Sein und die Wahrheit in den Dingen erreicht, so werden sie ihm ein Geheimnis voller Licht. Sie weisen über ihre eigenen Grenzen hinaus und sprechen von einem ANDEREN, dessen unendliche Weisheit sie in ihrer Vielfalt reflektieren.⁴

5. 6. Über das Heilige im Werk Heideggers

5. 6. 1. Einleitung

H. R. Schmitz hat sich strikt an das gehalten, was Heidegger selbst in Bezug auf sein Verhältnis zu Philosophie und Religion gesagt hat. So unterstreicht er die Aussagen Heideggers im *Humanismusbrief* von 1946, in dem dieser schreibt, dass sich sein Denken in keiner Weise für einen Theismus entschieden habe, sein Denken könne genauso gut ein Atheismus sein. Gleichermassen weist er auf Heideggers Stellungnahme aus dem Jahr 1957 hin, in der er sagt, er ziehe es vor zu schweigen, wenn er eine Domäne des Denkens erörtert, die Gott betrifft.⁵ Dieses Schweigen weist darauf hin, dass Heideggers Denken ihm jeglichen Zugang zu dieser Domäne versagt. „Heidegger kann nicht von Gott sprechen, weil er sich in die Unfähigkeit versetzt hat, Gott zu *denken*.“⁶ Und diese radikale Verweigerung der Metaphysik ist eine wesentliche Option der Heideggerschen Suche. Dieses Nein zur Metaphysik zeigt sich in erster Linie darin, dass Heidegger es ablehnt, das *Sein zu denken*, sei es das Sein wie es der *sensus communis* versteht, sei es das Sein, wie es die Metaphysik in seinem transzendenten und analogischem Wert erfasst. Noch einmal werden wir in diesem Kapitel auf das Sein zurückkommen, wie Heidegger es versteht und wie er meint, zu einem *Hinaussein über das Dasein* zu gelangen.

In der Einleitung zu *Le Sacré dans l'œuvre de Martin Heidegger* ("Le sacré") schreibt Schmitz, er habe diese Arbeit verfasst, um sie im Freundeskreis zu diskutieren, zumal auch Michel-Marie Labourdette in seinen Vorlesungen in Moraltheologie ausführlich *Das Heilige*, ein Werk von Rudolf Otto (1869 – 1937), im Freundeskreis besprach. Das zeigt, dass diese Debatte damals viele Christen bewegte: Die einen meinten, die christliche Botschaft eines transzendenten Gottes werde durch das diffuse Heilige ersetzt, andere waren der Auffassung, Heideggers Botschaft ermögliche eine Theologie mit einer viel reicheren Idee von Gott und

¹ Heidegger III, 53. Eigene Anm.: Das Opfer der Witwe *sehen* (Lk 21, 1 – 4), sich von den Armen *belehren* lassen: das sind Konsequenzen, die sich aus einer solchen Geisteshaltung ergeben.

² Heidegger III, 53 mit dem Hinweis auf: WiM 42. S. a. Seite 18. 231.

³ Heidegger III, 53.

⁴ Heidegger III, 54 mit dem Hinweis auf: Sum. theol. III, q. 12 a. 3 ad 2: „Sicut autem voces ab homine formatae sunt signa intellectualis scientiae ipsius, ita creaturae a Deo conditae sunt signa sapientiae eius, unde Eccli. dicitur quod *Deus effudit sapientiam suam super omnia opera sua*.“ Vgl. a. Sir 1, 10.

⁵ S. Seite 237. Vgl. SCHMITZ, H. R. Heidegger et la question de Dieu, in: NV 1 (1982) 69ff.

⁶ Heidegger et la question de Dieu, 69.

wieder andere sahen im Denken Heideggers eine Hilfe, um Gott in sich selber zu finden. Unserem Autor geht es vor allem darum, aufzuzeigen, dass Heidegger in einer Art negativer Philosophie die Morgenröte des Heils jenseits von Konzepten aufgehen sieht. Sie solle die Aufgabe der Theologie und der Metaphysik übernehmen, in dem sie aus sich selbst in einem Absoluten die Erfüllung realisiert. Während unser Autor seine erste umfangreiche Veröffentlichung über Heidegger – *Le sacré* – im Jahr 1970 verfasste, folgt er im Plan für eine Buchausgabe nicht der Chronologie der Veröffentlichung, sondern legt seine Untersuchung über *das Heilige*, dem Verlauf der Darstellung im Buch entsprechend, als letztes Kapitel fest. Die vorliegende Arbeit folgt diesem geplanten Vorhaben .

Wie schon dargelegt, schreibt Schmitz in dieser Einleitung zu *Le sacré*, dass Heidegger bewusst die Begriffe der klassischen Philosophie verwendet, ihnen aber eine völlig andere Bedeutung gibt. Es handelt sich dabei nicht um einen Unterschied zwischen der philosophisch-theologischen und der mystischen Sprache¹, der Unterschied liegt vielmehr schon im Ansatzpunkt von Heideggers Denkens. In seiner Analyse der Heideggerschen Gedankengänge übernimmt H. R. Schmitz zunächst dessen Begriffe und mit ihnen deren Doppeldeutigkeit. Damit will er auch aufzeigen, dass die Sprache, die aus der Erfahrung stammt, zu arm sei, um Mehrdeutigkeiten auszuschließen. So kann beispielsweise ein Terminus wie *Mystik* ganz unterschiedliche Erfahrungen bezeichnen, deren Natur und deren Differenzen nicht der Religionsphilosoph, sondern der Philosoph und der Theologe klären müsse, um schwerwiegenden Verwechslungen vorzubeugen.²

Die Doppeldeutigkeit erfährt noch eine Steigerung, wenn ein rein philosophischer Begriff dazu verwendet wird, einer Erfahrung Ausdruck zu verleihen. Die Analysen unseres Autors haben das am Beispiel des Wortes *Sein* aufgezeigt. Wenn Heidegger von *Sein* spricht, "steht das Sein in keiner Weise in einem Bezug zu einem extramentalen Sein. Das Heideggersche Denken richtet sich vielmehr gegen ein solches Erfassen, indem es sowohl den spontanen Elan der Vernunft zu den Dingen hin als auch jeglichen Zugang zur Domäne der Metaphysik ablehnt"³. Das Heideggersche *Sein* ist demnach "nicht das Objekt eines Konzeptes, und Termini wie *Real* und *Irreal* oder wie *Sein* und *Nichts* sind nichts als Worte (keineswegs Ideen oder Konzepte: formale Zeichen des Objekts), die etwas Unausprechliches (das Selbst des Experimentators), welches das *immer Selbe*⁴ ist, anzeigen und verbergen"⁵.

In drei Abschnitten werden nun die Hauptgedanken dargestellt: Ein *erster* Abschnitt fasst noch einmal zusammen, was für Heidegger das Sein ist (5. 6. 2.), ein *zweiter* hat die Gottesfrage zum Thema (5. 6. 3.) und ein *dritter* handelt von *der Enthüllung der Wahrheit des Seins* unter der *Form des Heiligen* (5. 6. 4.).

5. 6. 2. Das namenlose Sein Heideggers

In einem Vorspann vergleicht unser Autor das *Sein* Heideggers mit dem *Numinosen* Rudolf Ottos; auch Safranski, Heideggers Biograf, verwendet diesen Vergleich, führt aber auch noch andere Namen an.⁶ Der gebotenen Kürze wegen wird auf diesen Vergleich hier nicht eingegangen. In einem *ersten* Abschnitt wird der Frage nachgegangen, wie *Unsagbares gesagt*

¹ Vgl. das Kapitel *Anmerkungen zur Sprache der Mystik* auf den Seiten 130ff.

² *Le sacré*, 36. S. die Seiten 116ff.

³ *Le sacré*, 36.

⁴ S. a. FW, 6f.: „Das *immer Selbe* befremdet und löst.“

⁵ *Le sacré*, 36.

⁶ S. SAFRANSKI, 224: „Heidegger spielt auf die Definition des Numinosen bei Rudolf Otto an.“ Vgl. a. SAFRANSKI, 206: Safranski nennt in einem Atemzug Rudolf Otto, Paul Tillich, Karl Barth und Karl Jaspers. Was bei ersterem das *Heilige* oder *Numinose* ist, ist bei Tillich das, *was uns unbedingt angeht*, bei Barth *das Reich Gottes* und bei Jaspers das *Umgreifende*.

werden kann (5. 6. 2. 1.); im zweiten ist die Rede vom Weg zum Sein, der über das Fragen führt (5. 6. 2. 2.) und im dritten Abschnitt geht es um die Parusie des Seins (5. 6. 2. 3.).

5. 6. 2. 1. Über die Sprache Heideggers¹

Wie Unsagbares gesagt werden kann, das ist eine Vorfrage, die uns vor ein Problem stellt, das mit der Heideggerschen Sprache zusammenhängt.

Diese Sprache ist vor allem eine Sprache, die ihren Ursprung in einer Erfahrung hat, die in Beziehung zur Erfahrung des Selbst steht, selbst wenn diese Erfahrung über ein erstes Stadium nicht hinaus kommt.² Man kann im Heideggerschen Wort einen doppelten Bezug zur Erfahrung des Selbst erkennen: Einerseits beschreibt es diese Erfahrung und andererseits wird es als ein Instrument in diese Erfahrung mit hinein genommen und durch sie verändert. Dieser *denkende Diskurs* ändert sich von Etappe zu Etappe und kann so weit gehen, dass er schließlich "seine eigene Zerstörung in einer totalen und endgültigen Befreiung bewirkt"³, in der sich das "lautlose Geläut der Stille der ereignend-zeigenden Sage"⁴ ankündigt. Diese Stille ist nicht schlechthin ein Schweigen über das, was eigentlich gesagt werden sollte; sie ist ein *Sagen des Denkens*, das sich vielmehr im Nicht-Sagen ausdrückt: "Das Sagen des Denkens ist ein Erschweigen."⁵

Um die Natur der Sprache Heideggers noch präziser zu erfassen, so Schmitz, ist ihr besonderer Charakter hervorzuheben, der sowohl auf die ursprüngliche Bedeutung der Worte verweist als auch zu provozieren sucht.⁶ Es gehört somit zur Grundbeschaffenheit des Wortes, einerseits ein *Wink*⁷ zu sein, der die Wegstrecke erhellt, und andererseits selbst den Weg zum Undenkbaren hin zu bahnen.⁸ Auf diesem Weg erwirkt der Heideggersche Diskurs die Umwandlung des Denkens mittels eines *Sprungs*, „der den Ort von dem, was schon gedacht ist, zugunsten eines anderen Ortes aufgibt: eines neuen Raumes, den Heidegger zu benennen sich hütet“⁹. Wenn sich demnach auf diesem Weg der Sinn der Worte und Sätze wandelt, so deshalb, weil sich der Experimentator selbst verwandelt hat.

Für Heidegger ergibt sich als Konsequenz, dass das Denken als Aussage niemals bindend ist, es ist nur ein Impuls, dem Weg zu folgen.¹⁰ So ist auch das, was das Wort *Sein* aussagt und das, was andere Termini des denkenden Diskurses dartun, nicht in einer Definition im klassischen Sinn zu erfassen.¹¹ Das, was *Sein* ist, ist nicht zu formulieren, es sagt nicht von sich selbst, was sein Proprium ist.¹² Schmitz zitiert Pöggeler: "Das Denken erhält sein Leben von daher, dass es gegen diese Unsagbarkeit ankämpft und zu guter Letzt darüber doch nur schweigen kann."¹³

Nach diesen Überlegungen ergibt sich für unseren Autor folgende Vorfrage: "Wenn die Sprache der *Fundamentalontologie* solcherart beschaffen ist und von Heidegger selbst so

¹ S. a. Seite 245ff.

² Le sacré, 38.

³ Le sacré, 38.

⁴ Le sacré, 38 mit der Fußnote 6 und dem Hinweis auf: US, 262.

⁵ Le sacré, 39 mit der Fußnote 1 und dem Hinweis auf: HEIDEGGER, Martin. Nietzsche I (= N I), Pfullingen 1961, 471.

⁶ Le sacré, 39.

⁷ Le sacré, 39 mit der Fußnote 2 und dem Hinweis auf: US 114.

⁸ Le sacré, 39 mit der Fußnote 3 und dem Hinweis auf: WHD, 61.

⁹ Le sacré, 39 mit der Fußnote 4 und dem Hinweis auf: US 138.

¹⁰ Le sacré, 39 mit der Fußnote 7 und dem Hinweis auf: VA II, 57.

¹¹ Le sacré, 39

¹² Le sacré, 39 mit der Fußnote 10 und dem Hinweis auf: N II, 484.

¹³ Le sacré, 39 mit der Fußnote 11 und dem Zitat aus: PÖGgeler, 391. Vgl. den letzten Satz des *Tractatus logico-philosophicus* von Ludwig WITTGENSTEIN: „Wovon man nicht sprechen kann, darüber muß man schweigen.“ S. Seite 243 mit der Fußnote 6 sowie die Seite 263.

erfahren und auf diese Weise der Erfahrung seiner Schüler anempfohlen wurde, wie kann man dann von *Sein* sprechen?"¹

5. 6. 2. 2. *Das Sein und das Seyn*

Zuweilen verändert Heidegger die Schreibweise von *Sein*: So schreibt er auch *Seyn* oder *Sein*. H. R. Schmitz sieht in dem diagonal durchgestrichenen *Sein*² einen Hinweis darauf, dass Heidegger das Sein für unsagbar und namenlos hält.³ Diese veränderten Schreibweisen von *Sein* haben einen tief liegenden Grund: Wenn nämlich der Kampf "im Gegeneinander das Wesende allererst auseinandertreten lässt"⁴, löst die Denkbewegung des Seins nicht nur die Idee der Logik auf, sondern stellt auch die Vernunft selbst infrage und macht sie zum größten Feind.⁵ Diese Überwindung der überlieferten Logik⁶ heißt jedoch für Heidegger „nicht Abschaffung des Denkens und Herrschaft bloßer Gefühle, sondern heißt ursprünglicheres, strengeres, dem Sein zugehöriges Denken.“⁷ So wird es möglich, dass das Sein in sich auch den allergrößten Widerspruch versöhnt, sodass Heidegger sagen kann: " 'Sein' erweist sich als ein höchst-bestimmtes Unbestimmtes."⁸

Wie ergeht es nun demjenigen, der diesen vorhin schon beschriebenen Weg zum Sein hin sucht? Dieser Weg zum Sein erfordert nicht nur ein *außer-ordentliches Fragen*, sondern auch ein Fragen nach dem *Außer-Ordentlichen*.⁹ Es gilt, sich der Idole der Welt der Seienden zu entledigen, denn das Sein übertrifft alle Seienden.¹⁰ H. R. Schmitz weist nun auf eine Textstelle aus *Sein und Zeit* hin, die er als sehr bedeutsam bezeichnet. Dort heißt es, *Sein und Seinsstruktur liegen über jedes Seiende [sic!] und jede mögliche seiende Bestimmtheit¹¹ eines Seienden hinaus*, letztere, die Bestimmtheit selbst, gehöre der Ordnung des Seienden an, woraus folgt: "*Sein* ist das 'TRANSCENDENS' schlechthin."¹² Das Sein, so Schmitz, ist somit das Andere eines jeglichen Seienden, das Unheimliche, das Staunen erweckt und überrascht, das Rätselhafte und Geheimnisvolle, ja noch mehr, es offenbart sich als das Nicht-Seiende.¹³ Das Sein ist das Nichts, insofern es sich vom Seienden unterscheidet¹⁴, dennoch aber ist *das Nichts niemals ‚Nichtsheit‘ (=nihilité), es ist ebenso wenig ein ‚Etwas‘ im Sinne eines Gegenstandes¹⁵*. "Es ist das Sein selbst, in dessen Wahrheit der Mensch empfangen wird, wenn er sich als Subjekt überwunden hat"¹⁶, nachdem er sich vom Seienden auf radikale Weise getrennt hat.¹⁷

Heidegger spricht vom Sein als dem *Unermesslichen*, dem *Ungeheuren*, dem *Unheimlichen* und dem *Überwältigenden* und nennt es, sich auf das δεινόν des Sophokles beziehend, das

¹ Le sacré, 39 mit der Fußnote 12 und dem Hinweis auf: US 159, 168, 177.

² Le sacré, 40 mit der Fußnote 3 und dem Hinweis auf: ZS, 30.

³ Siehe in Teil IV. 5. 6. 2. 2. auf Seite 248.

⁴ EiM, 47.

⁵ Le sacré, 41 mit der Fußnote 6 und dem Hinweis auf: HW 247.

⁶ S. Seite 150ff.

⁷ Le sacré, 41 mit der Fußnote 5 und dem Hinweis auf: EiM 94.

⁸ Le sacré, 41 mit der Fußnote 10 und dem Hinweis auf: EiM 59. S. a. Seite 240.

⁹ Le sacré, 42 mit der Fußnote 3 und dem Hinweis auf: EiM 10. S. a. auf Seite 210.

¹⁰ Le sacré, 42 mit der Fußnote 4 und dem Hinweis auf: WiM 42.

¹¹ Vgl. SZ, Tübingen 1967¹¹, § 38. Schmitz zitiert diesen Ausdruck auf Deutsch, setzt aber statt *Bestimmtheit* den Terminus *Beschaffenheit*.

¹² Le sacré, 42 mit der Fußnote 5 und dem Hinweis auf: SZ, § 38. Heidegger schreibt *transcendens*.

¹³ Vgl. Le sacré, 42 mit den Fußnoten 7 und 8 und den Hinweisen auf: EiM 60 und HW 104.

¹⁴ Le sacré, 42 mit der Fußnote 9 und dem Hinweis auf: WiMN 45.

¹⁵ Le sacré, 42 mit der Fußnote 10 und dem Hinweis auf: HW 104. S. in Teil IV. 5. 3. 3. 2. die Seite 234ff.

¹⁶ Le sacré, 42 mit der Fußnote 10 und dem Hinweis auf: HW 104.

¹⁷ Le sacré, 43 mit der Fußnote 2 und dem Hinweis auf: VA II, 58.

überwältigende Walten, welches sowohl *Schrecken* als auch eine respektvolle *Scheu* hervorruft.¹

Dieser Weg zum Unerreichbaren verlangt von dem, der das Risiko vor dem *Unheimlichen* auf sich nimmt, eine radikale Armut, anders gesagt, um auf dem Weg zum Sein hin voranzukommen, gilt es, "die wesentliche Armut des Hirten"² zu erreichen, der sich freiwillig vom Seienden trennt³. „Diese Armut erblickt das Wesen des Reichtums und weiß daher sein Gesetz. Das Reichseinwollen muß durch ein Sichübertreffen hindurch.“⁴ Um den Reichtum der Erfahrung des Selbst zu erlangen, muß das *Dasein*, gedacht als ein ursprüngliches der Welt des Seienden Verfallensein, überwunden werden. Dies ist allemal ein Risiko. Wer es wagt und wer *im Wollen des Unerhörten* alle Hilfe wegwirft, dem ist der Untergang „das tiefste und weiteste Ja zum Überwältigenden“⁵, denn "die Gewalt-Tätigkeit gegen die *Übergewalt* des Seins muß an dieser zerbrechen".⁶

So kompliziert diese Formulierungen erscheinen, sie erinnern an eine Dialektik, der wir in dieser Arbeit schon begegnet sind.⁷ Derartige Gedankengänge, so H. R. Schmitz, sind schon bei Martin Luther anzutreffen und übten einen starken Einfluss auf den jungen Heidegger aus. Schmitz erkennt auch einen Zusammenhang zwischen den Formulierungen Heideggers und denjenigen, die für Jakob Böhme typisch sind. So sieht er in Texten Böhmies über das *Gemüt* oder über den *Gegenwurf* eine ähnliche Erfahrung ausgedrückt, wie wenn Heidegger über die *Lichtung des⁸ Seins* schreibt: Wie Böhme besteht er auf dem doppelten Aspekt des Seins und stellt fest, dass in der *Lichtung des Seins* zur selben Zeit wie *das Heile* auch *das Böse* erscheint. Das Wesen des Bösen bestehe nicht in der reinen Bosheit des menschlichen Handelns, es ruht in der Bösartigkeit des *Grimmigen*. Das eine wie das andere, das Heile und das Grimmige, können indes ihr Wesen im Sein nur so weit entfalten, als das Sein selbst der Ort des *Strittigen* ist.⁹ Nur das Sein, so Heidegger, gewähre dem *Heil* seinen Aufgang in der *Huld* und dem *Furchtbaren* seinen Elan zum Untergang.¹⁰

5. 6. 2. 3. Die *Parusie* des Heideggerschen Seins

In der *Parusie des Heideggerschen Seins* erscheint gleichzeitig, so Schmitz, der Schrecken des Furchtbaren und die Huld des Heiles, das Furchtbare des Bösen und die Gunst des Wunderbaren.¹¹ Vom Wunderbaren geht Friede und Freude aus, eine Freude, die stets nahe am Ursprung ist. "Denn in dieser Nähe naht grüßend die Aufheiterung [Schmitz übersetzt *Aufheiterung* auf Französisch mit demselben Wort, mit dem er *Lichtung* übersetzt: *éclaircie*], worin die Heitere erscheint."¹² So ist es für Heidegger die Erhellung des Seins, die dem Menschen Heil bringt. Indem der Mensch auf diese Weise zu seinem Sein gelangt, ist er zum Ereignis der Wahrheit eingeladen. Das, was zur Enthüllung führt, ist auch das, was rettet; es "lässt den Menschen in die höchste Würde seines Wesens schauen und [in sie] einkehren."¹³

¹ Le sacré, 43. Vgl. die Fußnote 9 mit dem Hinweis auf: EiM 114 – 115.

² Le sacré, 47 mit der Fußnote 2 und dem Hinweis auf: HB 108. S. a. Seite 267.

³ Le sacré, 47 mit der Fußnote 3 und dem Hinweis auf: WiMN 49.

⁴ Le sacré, 44 mit der Fußnote 3 und dem Hinweis auf: EHD, 126. Vgl. a. VA I, 62.

⁵ Le sacré, 44 mit der Fußnote 4 und dem Hinweis auf: EiM 125.

⁶ Le sacré, 44 mit der Fußnote 5 und dem Hinweis auf: EiM 124.

⁷ S. in Teil III das Kapitel 3 ab Seite 203.

⁸ L'âme et l'Ungrund, 224 mit der Fußnote 69 und dem Hinweis auf: HEIDEGGER, Martin. Nietzsche II, 647.

⁹ Le sacré, 45 mit der Fußnote 3 und dem Hinweis auf: HB 156.

¹⁰ Le sacré, 45 mit der Fußnote 4 und dem Hinweis auf: HB 162. Vgl. a. EiM 115.

¹¹ Vgl. Le sacré, 45.

¹² Le sacré, 45 mit der Fußnote 6 und dem Hinweis auf: EHD 24.

¹³ Le sacré, 45 mit der Fußnote 6 und dem Zitat aus: VA I, 32.

Diese Erfahrung der Einkehr in sich ist für Heidegger eine Enthüllung, *Entbergung* sagt er (in Anspielung auf das griechische Wort für Wahrheit: ἀλήθεια), in welcher die Gegensätze durch die Allgegenwart *ihrer wechselseitigen Zugehörigkeit in die Einheit ihres Zusammengehörens entrückt sind*.¹ In der simultanen Gegenwart von Gefangenschaft und Befreiung sieht er das Wesen der wunderbar gegenwärtigen Schönheit.²

Diese Allgegenwart ist für Heidegger jedoch keinesfalls die Ausübung einer *Allursächlichkeit*. Diese steht nämlich in Bezug zur Idee der Schöpfung, die für Heidegger den Verlust des Sinns für das Sein manifestiert³.

Das *Sein* wird einerseits als ursprüngliche Quelle und als Grund eines jeden Seienden bezeichnet, nicht im Sinne von Fundament, sondern von *Abgrund* und *Ungrund*⁴; andererseits aber stellt sich für Heidegger in der Epiphanie des Seins die Frage nach dem Göttlichen und in der Nähe zum Sein entscheidet es sich, ob "der Tag des Heiligen anbricht".⁵ Die Nähe zu Jakob Böhme ist unverkennbar!

Wenn Heidegger auch darauf bedacht war, seine Erfahrung, die ein Erleben des Selbst ist, mit einer von ihm kreierte Sprache zu beschreiben, scheute er sich nicht, wie schon erwähnt, die Sprache der Theologie, der Mystik und der Poesie heranzuziehen, um Aussagen über Gott und das Heilige zu machen; insbesondere sind, wie gesagt, die Einflüsse eines Meister Eckhart, eines Martin Luther und eines Friedrich Hölderlin erkennbar.⁶ Jakob Böhme wird hier von H. R. Schmitz nicht genannt, da er selbst Böhmes Werk erst nach der Abfassung von *Le Sacré* erarbeitet hat.

5. 6. 3. Die Gottesfrage

Es wird berichtet, Heidegger habe, als er noch Privatdozent war, seine Aufgabe darin gesehen, als christlicher *Theologe* die traditionelle Begrifflichkeit der westlichen Philosophie und Theologie zu zerstören.⁷ Eine andere Aussage aus dem Jahr 1959, dass er ohne seine theologische Herkunft nie auf den Weg des Denkens gelangt wäre, ist uns schon bekannt.⁸ Auch wurde schon erwähnt⁹, dass er anfangs an eine im Sinne Luthers erneuerte, nicht-metaphysische Theologie dachte. Die Beschäftigung mit dem Werk eines Nietzsche, der auf eine radikale Weise den *Tod Gottes* erfahren hatte, brachte Heidegger auch von diesem Vorhaben ab.¹⁰ Dank Hölderlin gelingt es ihm nun, eine neue Sprache zu finden und ein neues Verständnis des Heiligen und der Welt zu entwickeln.¹¹ In diesem Zusammenhang stellt H. R. Schmitz fest, dass das Heideggersche Denken zutiefst der deutschen Philosophie verpflichtet ist, die Nietzsche, wie bekannt, eine *hinterlistige Theologie* genannt hatte.¹²

Wie stellte sich also für Heidegger die Gottesfrage? Es wurde schon auf die Vorlesung vom Sommer 1921 hingewiesen, in der sich Heidegger entschieden gegen die Tradition der katho-

¹ Le sacré, 46 mit der Fußnote 2 und dem Hinweis auf: EHD 52. S. a. HEIDEGGER, Martin. Die Geschichte des Seyns. Gesamtausgabe, Frankfurt am Main, 1998. Bd. 69, 37: „Und ‚Wahrheit‘ bedeutet die entbergende Freigabe des Seins in das Gelichtete seiner Wesung.“

² Le sacré, 46.

³ Le sacré, 46. S. a. die Seite 262.

⁴ Le sacré, 46 mit der Fußnote 5 und dem Hinweis auf: HW 273.

⁵ Le sacré, 38 mit der Fußnote 2 und dem Zitat aus: HB 99.

⁶ Vgl. Le sacré, 47.

⁷ Le sacré, 48 mit der Fußnote 1. Siehe a. Seite 218 mit der Fußnote 8.

⁸ S. auf Seite 220.

⁹ S. Seite 221.

¹⁰ Le sacré, 49.

¹¹ Le sacré, 49 mit der Fußnote 3 und dem Hinweis auf: VA II, 45 – 46. S. den ganzen Vortrag in: VA II, 19 – 59.

¹² Le sacré, 49. S. a. die Seiten 249 und 279.

lischen Theologie wendet, die dem menschlichen Verstand zubilligt, die Existenz Gottes aufgrund der Werke Gottes in seiner Schöpfung erkennen zu können (vgl. Röm 1, 20).¹ Wie Luther verweist er auf die Textstelle in 1 Kor 1, 20ff. und wie Luther meint er, Paulus verurteile die Weisheit an sich. Auch noch 28 Jahre später, im Jahr 1949, verlangt Heidegger, dass die Theologie dieses Wort des Apostels ernst zu nehmen habe.²

H. R. Schmitz berührt hier das ihm so wichtige Thema des Verhältnisses von Glaube und Vernunft.³ Wenn Heidegger diese Thematik in seinen Schriften auch oft angesprochen hat, so geht es ihm letztlich nicht darum, auf der konzeptuellen Ebene die Beziehung der göttlichen Tugend des Glaubens zur natürlichen Vernunft klarzulegen, genauer gesagt, die Beziehung des *lumen fidei* zum *lumen intellectus* zu erhellen.⁴ Heideggers Anliegen ist es vielmehr, die gelebte Beziehung zwischen dem, was er für zwei Arten von Erfahrungen hält, hervorzuheben. Unser Autor formuliert wie folgt:

"Das, was den Denker von Messkirch bewegt, ist die Beziehung seiner Erfahrung des *Seins* zum katholischen Glauben (den er nicht ausdrücklich zu verleugnen gedenkt), insoweit die Aussagen und die Konzepte dieses Glaubens bei ihm im Lauf seiner Erfahrung dieselbe Behandlung erfahren, die er allem zuteilwerden lässt, was zur konzeptuellen Ordnung gehört".⁵

In den Augen Heideggers ist die Stimme der Erfahrung des *Seins* die einzig wichtige Autorität. Jemand, der Konzepten verhaftet bleibt, weist diese Autorität zurück. So ist es im Sinn Heideggers nur konsequent, dass bei jemandem, der sich unter die Autorität einer göttlichen Offenbarung stellt, das Denken im Sinne Heideggers stillsteht: Die Wege des Glaubens und das Denken trennen sich, im Denken gibt es keinen Platz für den Glauben.⁶ Demnach ist die *christliche Philosophie* für das, was Heidegger für den authentisch christlichen Glauben hält, eine *Narretei*, ein "hölzernes Eisen und ein Missverständnis"⁷; in einem andern Kontext sagt er, die *christliche Philosophie* sei absurder als ein viereckiger Kreis, wobei ein Kreis und ein Rechteck noch das gemeinsam haben, dass sie geometrische Figuren sind.⁸

So werden im Heideggerschen Denken nicht nur Aussagen der Offenbarung und des Glaubens zurückgewiesen, sondern auch die metaphysischen Aussagen über Gott: Der Gott der Metaphysik ist für Heidegger eine Illusion wie das Licht eines erloschenen Sterns.⁹ Und die Glaubenswahrheit, dass Gott der Schöpfer aller Dinge ist, kommt für Heidegger einer Entwürdigung der Idee Gottes gleich.¹⁰ Die Idee der Schöpfung und die Idee von Gott als der Erstursache alles Seienden entspricht demnach seiner Verweigerung eines jeglichen theologischen Diskurses und eines jeglichen metaphysischen Denkens.¹¹ In *Identität und Differenz* stellt Heidegger den *onto-theologischen* Charakter der Metaphysik an den Pranger; Schmitz fasst die Argumentation Heideggers dazu wie folgt zusammen: Da die Metaphysik das Sein als ein konkret Seiendes denkt, denkt sie es konsequenterweise als etwas, das ein Fundament ist und das ein allererstes Fundament voraussetzt. Daraus folgt, dass es eine *Causa prima* gibt, "welche schließlich als eine *Causa sui* zu denken ist"¹². Dagegen wendet Schmitz zu-

¹ S. Seite 250; vgl. die Seite 145.

² Le sacré, 50 mit der Fußnote 1 und dem Hinweis auf: WiME 20.

³ Vgl. Le sacré, 50.

⁴ Le sacré, 50.

⁵ Le sacré, 50.

⁶ Le sacré, 50 mit den Fußnoten 3 und 4 und dem Hinweis auf: PÖGGELER, 264 und HW, 343.

⁷ Le sacré, 51 mit der Fußnote 3 und dem Hinweis auf EiM 6.

⁸ Le sacré, 51 mit der Fußnote 4 und dem Hinweis auf: N II, 132.

⁹ Le sacré, 51 mit der Fußnote 5 und dem Hinweis auf: N II, 33.

¹⁰ Le sacré, 51 mit der Fußnote 9 und dem Hinweis auf: VA I, 26.

¹¹ Le sacré, 52 mit der Fußnote 10 und dem Hinweis auf: N II, 58 – 59.

¹² Le sacré, 51 mit der Fußnote 12 und dem Hinweis auf: ID 56 – 57.

nächst ein, dass *causa sui* keinesfalls der Name ist, mit dem eine authentische Metaphysik Gott benennt und dass das, was Heidegger als Metaphysik bezeichnet, eine ganze Gruppe von verschiedenen Gedankenwelten umfasst, deren Gemeinsamkeit nicht in einem authentischen Erfassen des Seins besteht, sondern nur in der konzeptuellen und diskursiven Vorgehensweise.¹ Wie dem auch sei, diese Einwendungen prallen insofern an Heidegger ab, als er die ganze konzeptuelle Ordnung verwirft, geht er doch auf seinem Gedankenpfad einen Schritt hinter die Metaphysik zurück zu dem, was er das *Wesen* der Metaphysik nennt.² So folgt daraus, dass er mit der Ablehnung der Metaphysik auch jenen Gott ablehnt, den sie mit der natürlichen Vernunft erreicht. Vor dieser *Causa sui*, so Heidegger, könne der Mensch nicht voller Furcht hinknien noch vor ihm Instrumente spielen, singen oder tanzen. Auch sei das gottlose Denken, das den Gott der Philosophie, den Gott als *Causa sui* preisgeben muß, dem *göttlichen Gott* vielleicht näher.³

Was es nun mit diesem *göttlichen Gott* auf sich hat, darauf will Heidegger keine Antwort geben: „Wer die Theologie, sowohl diejenige des christlichen Glaubens als auch diejenige der Philosophie, aus gewachsener Herkunft erfahren hat, zieht es heute vor, im Bereich des Denkens von Gott zu schweigen.“⁴ Schmitz sieht den Grund darin, dass Heideggers Abwendung vom Gott der Philosophen durch seine eigene Art der Erfahrung motiviert ist, die bis zur Erfahrung des Todes Gottes geht.⁵

In Bezug auf die Erfahrung des Todes Gottes weist Schmitz auf eine Ambivalenz hin, die unbedingt zu beachten ist, will man sich in der Interpretation des Heideggerschen Denkens nicht verirren.

Es kann sich, *erstens*, um die Erfahrung eines Nietzsche handeln, dessen Aussage: *Gott ist tot* Heidegger so deutet, dass er darin den Endpunkt eines abendländischen Denkens erkennt, das zwanzig Jahrhunderte lang als metaphysisches Denken von der Verweigerung gelebt hat, das *Sein* – im Sinn Heideggers – zu *denken*.⁶ Die Aussage Nietzsches besagt also, dass *der übersinnliche Grund der übersinnlichen Welt, als die wirksame Wirklichkeit alles Wirklichen gedacht, unwirklich geworden ist*.⁷ H. R. Schmitz schlussfolgert, dass es "nicht um den Tod eines Götzen, sondern um den Tod Gottes, des Schöpfers, um den 'christlichen Gott'" geht.⁸ *Zweitens* aber kann Heidegger, dem *Tod Gottes* insofern eine andere Bedeutung geben, als er Nietzsches Erfahrung zu seiner eigenen macht und ihr eine neue Erfüllung gibt: Die Probe eines Jenseits der Götter, die Erfahrung des Heiligen. Um das Heilige jenseits jeglicher Gottheit zu erfahren und um vom Göttlichen in der Erfahrung des Heiligen hinterfragt zu werden, ist die Abwesenheit Gottes geradezu die Bedingung.⁹ So bekräftigt Heidegger, dass Gott durch ein Denken getötet wurde, welches das Sein als einen Wert denkt.¹⁰

Die Zweideutigkeit der Argumentation Heideggers besteht darin, dass er einerseits genüsslich¹¹ feststellt, dass der Tod Gottes von den Philosophen und Theologen herbeigeführt worden ist und dass er andererseits selbst ein Denken ohne Gott propagiert, welches die Meta-

¹ Le sacré, 52.

² Le sacré, 52 mit der Fußnote 2 und dem Hinweis auf: ID 57.

³ Le sacré, 52 mit der Fußnote 3 und dem Zitat aus: ID 70 – 71.

⁴ Le sacré, 52 mit der Fußnote 4 und dem Zitat aus: ID 51.

⁵ Vgl. Le sacré, 52.

⁶ Le sacré, 52 mit der Fußnote 5 und dem Hinweis auf: HW 196.

⁷ Le sacré, 52 mit der Fußnote 6 und vgl. den Hinweis auf: HW 234.

⁸ Le sacré, 53 mit der Fußnote 1. Das Zitat vom *christlichen Gott* stammt aus: NI, 321.

⁹ Vgl. Le sacré, 53.

¹⁰ Le sacré, 53 mit der Fußnote 2 und dem Hinweis auf: HW 242.

¹¹ Wörtlich heißt es im Originaltext: "Heidegger n'est pas fâché de nous dire qu'en Nietzsche la métaphysique aboutit à la mort de Dieu [...]". S. Le sacré, 53.

physik hinter sich lässt und zu einer Sphäre des Seins führt, in der allein sich das wahre Wesen der Gottheit entfalten kann.¹

Für Heidegger ist diese seine Erfahrung, in der Gott fehlt, an sich nicht atheistisch. In diesem Denken ohne Gott sieht er zwar eine Abwesenheit, in welcher aber von den Griechen bis zu den jüdischen Propheten und bis zur Predigt Jesu eine verborgenen Fülle des Göttlichen gegenwärtig ist.² In diese Abwesenheit Gottes hinein dürfen sich die Menschen keinen Gott erfinden, es ist ihnen aber auch nicht erlaubt, einem Brauchtumsgott anzuhängen. Das, was bleibt, ist: Ohne Furcht *Atheist* zu sein und *dem Fehl Gottes nahe zu bleiben*, damit das Wort, *das den Hohen nennt*, erhalten bleibt.³

5. 6. 4. Die Enthüllung der Wahrheit des Seins unter der Form des Heiligen.

Hölderlin ist für Heidegger jener Dichter, der das vormetaphysische Denken der Griechen auf neue Art wieder entdeckt und der die Enthüllung der Wahrheit des Seins in der Form des Heiligen ausgemacht hat. Heidegger sieht in der Erfahrung des Dichters eine große Nähe zu seiner eigenen Erfahrung, wenn er formuliert, *der Denker benenne das Sein und der Dichter das Heilige*.⁴ In der Erfahrung des Heideggerschen Seins, so Schmitz, geht es indes nicht um das Erfassen der den Dingen eigenen Erkennbarkeit und um das die Vernunft übersteigende Geheimnis ihres Existenzaktes, und eben so wenig entspricht das, was Hölderlin das *Heilige* nennt, dem, was dem Dichter widerfährt, wenn er sich dem Sein der Dinge mit ihrer geheimnisvollen Ausstrahlung zuneigt.⁵

Was jedoch in der Erfahrung sowohl des Denkers als auch des Dichters zu erspüren ist, so Schmitz, ist ein gewisses *metaphysisch Heiliges*, was keinesfalls heißt, dass diese Erfahrung in die Intimsphäre des dreifaltigen Gottes einführt.⁶ Es ist jedoch zu rechtfertigen, wenn von einem *ontologisch Heiligen* gesprochen wird, weil es sich um eine metaphysische *Aktualität* handelt, die gar nicht ohne Bezug zum Schöpfer aller Dinge sein kann.⁷

H. R. Schmitz führt eine Reihe von Ausdrücken an, mit denen Heidegger, Hölderlin folgend, das Heilige benennt: Das Heilige bezeichnet Heidegger als *Natur*, weil sie älter ist als die Zeit und weil sie über den Göttern steht; es ist das *Wesen* der Natur.⁸ Das Heilige wird des Weiteren als *ursprüngliche Chaos* und als *Wirrnis* gesehen.⁹ Das Heilige ist *vor* allem, es schließt alle Fülle in sich ein. Es entwurzelt und ruft Schrecken hervor, der aber *in der Milde des leichten Umfangens verborgen bleibt*.¹⁰ Das Heilige ist von jeher die Innigkeit selbst, das ewige Herz.¹¹ Es ist eine Rückkehr zum Ursprung, in dem *der Zuspruch in einer langen Herkunft heimisch macht*¹², in dem uns also Heimat geschenkt ist. H. R. Schmitz kommentiert:

"Der Eintritt in die Sphäre des Heiligen ist keinesfalls die Vereinigung der Liebe mit einem Anderen: dem verborgenen Gott und Retter, sondern wahrhaftig der Aufbruch in diese Region, 'darin wir zu uns selbst kommen'."¹³

¹ Le sacré, 53.

² Le sacré, 54 mit der Fußnote 3 und dem Hinweis auf einen Brief Heideggers an einen Studenten in: VA II, 57.

³ Le sacré, 54 mit der Fußnote 4 und dem Hinweis auf: EHD 27.

⁴ Le sacré, 55 mit der Fußnote 1 und dem Hinweis auf: WiMN 51.

⁵ Le sacré, 55.

⁶ Le sacré, 55.

⁷ Vgl. Le sacré, 55.

⁸ Vgl. Le sacré, 55 mit der Fußnote 2 und dem Hinweis auf: EHD 57 – 58.

⁹ Vgl. Le sacré, 56 mit der Fußnote 1 und dem Hinweis auf: EHD 61.

¹⁰ Vgl. Le sacré, 56 mit der Fußnote 2 und dem Hinweis auf: EHD 61 – 62.

¹¹ Vgl. Le sacré, 56 mit der Fußnote 4 mit dem Hinweis auf: EHD 71.

¹² Le sacré, 57 mit der Fußnote 4 und dem Hinweis auf: FW 7.

¹³ Le sacré, 57 mit dem Zitat aus EHD 97 in der Fußnote 5.

Wenn ferner Heidegger von den Festtagen sagt, sie erlaubten ein *An-sich-halten*, also eine Rückkehr zu sich selbst, in dem Sinn, dass sie uns in einen kaum bekannten Bereich geleiten, daraus das *Erstaunen*, das *Erschrecken* und die *Scheu* erwächst, wenn dann jedes Mal eine *Besinnung anhebt* und es um den Menschen *offen* wird, dann kann die Wirklichkeit des Alltags aber das Offene nicht an-sich-halten. Nur das *Ungewöhnliche* könne das Offene erhellen. H. R. Schmitz sagt von dieser Aussage, sie lasse keinen Zweifel mehr daran, von welcher Natur Heideggers Erfahrung sei.¹ Ob es das *Sein* oder ob es das *Heilige* ist, beide Termini verweisen auf den Abgrund des einzigen Rätsels, auf den Erstakt der Existenz des Experimentators selbst.² Wie diese Erfahrung auch gedeutet wird, der Weg des Heideggerschen Denkens offenbart sein Geheimnis nicht in Worten. Wie deutlich der *Zuspruch des Feldweges* auch ist, der Denker aus Messkirch fragt immer noch: "Spricht die Seele? Spricht die Welt? Spricht Gott?"³

5. 7. Alles ist Weg – ist alles Weg?

Heidegger wendet sich bekanntlich an die Vorsokratiker, um dort den Zugang zum Sein zu finden. Für H. R. Schmitz ist dies ein von Anfang an widersinniges Unternehmen, denn wenn der Verstand diesen Zugang im Jetzt der zu ihm sprechenden Dinge nicht findet, wird er ihn auch nicht in einem Wort aus der Vergangenheit finden. Zudem wird das Wort für Heidegger zunehmend zum Element einer Technik, die den Sinn des Wortes zerstört: Wie die Dinge müssen die Worte gebrochen und zerlegt werden. Das *Sein* offenbart sich nur im Bersten des Wortes: "Ein 'ist' ergibt sich wo das Wort zerbricht. [...] Dieses Zerbrechen des Wortes ist der eigentliche Schritt zurück auf dem Weg des Denkens."⁴ So gelangt Heidegger zu der Aussage, dass sich die Geheimnisse der *denkenden Rede* im Wort *Weg*, *Tao*, verbergen: "Alles ist Weg."⁵

Für viele ist das die Formel, die das Denken Martin Heideggers zusammenfasst. Sie drückt die *dynamische* oder vielmehr *historisierende* Vision des Seins und des Geistes aus, nach der jeder Gedanke und jedes philosophische System wahr ist, weil sie alle die Offenbarung des Fragmentes des *einigen* [Heideggerschen] Weges sind.⁶ Von Wahrheit im Sinne einer Eigenschaft des Geistes, der im Innern seiner selbst im vitalen Akt des Urteils das lebt, was die Dinge außerhalb seiner selbst sind, kann bei Heidegger nicht gesprochen werden, auch wenn sein Denken als intellektueller Akt gewisse charakteristische Merkmale eines Erkenntnisaktes bewahrt hat. Lassen wir unseren Autor sprechen:

"Zu sagen, dass *alles Weg ist*, heißt zu leugnen, dass der Intellekt im Erfassen des höchsten Glanzes des Seins seine Ruhe finden und dass er in der Kontemplation dessen, was ist, seine Freude finden kann; es bedeutet des Weiteren, jegliches uneigennütziges und rein kontemplatives Wissen um den Profit eines Tat-Wissens willen zurückzuweisen, um eines Wissens willen, das die Erlösung und das Heil des *Daseins* vollzieht. Wenn es für das Heideggersche *Denken* eine Ruhe gibt, dann ist es dann, wenn das Denken seine eigene Ohnmacht [= évanouissement] verursacht.

Behaupten, dass *alles Weg ist*, heißt auch, erklären, dass es nur *einen Weg* gibt. Denn indem man die Wesen ihrer jeweils eigenen Wirklichkeit und des Reichtums ihres Existierens beraubt, unterdrückt man die Idee eines hierarchischen Wissens, die den verschiedenen Niveaus der Erkennbarkeit des Wirklichen entspricht. So überrascht es nicht, dass das

¹ Le sacré, 57 mit der Fußnote 5 und dem Hinweis auf: EHD 97.

² Vgl. Le sacré, 57.

³ Le sacré, 57 mit der Fußnote 6 und dem Hinweis auf: FW 7.

⁴ Heidegger III, 55 mit dem Zitat aus: US 216.

⁵ Heidegger III, 55 mit dem Zitat aus: US 198.

⁶ Vgl. Heidegger III, 55.

Heideggersche *Denken* sich anmaßt, sich dort einzurichten, wo es zuvor die einzige und dreifache christliche Weisheit ausquartiert hat, welche in einer Einheit der Ordnung¹ die metaphysische Weisheit, die theologische Weisheit und die mystische Weisheit umfasst. Denn so unvernünftig es erscheinen mag, der *einzig* Weg der *Fundamentalontologie* verzichtet keineswegs darauf, *alles* zu erklären. Das Heideggersche Nicht-Wissen erkennt gerade wegen seiner totalen Unbestimmtheit nicht, dass es absurd ist, zu behaupten, den einzigen Schlüssel zu besitzen, der den Menschen für *jegliche Wahrheit* öffnet: für jene Wahrheit, welche die Beziehungen des Menschen mit sich selbst und mit den anderen Menschen sowie auch seine Beziehungen zu Gott und zur Welt regelt. So glaubt die Dunkelheit des Heideggerschen *Denkens*, dem Menschen das Universum des Machens, des Tuns und des Erkennens zu erhellen: die Domäne der Kunst und der Technik also und das moralische Universum sowie die Domänen der Wissenschaft und der Weisheit."²

H. R. Schmitz geht es in dieser Auseinandersetzung mit Heidegger darum, die oben angeführten Ansprüche Heideggers im Namen der Metaphysik selbst zurückzuweisen. Wenn Heidegger, um seinen eigenen Ansprüchen besser Gehör zu verschaffen, den Terminus *Philosophie* durch den Terminus *wesentliches Denken*³ ersetzt, dann unterstreicht er nur umso mehr die *unbegrenzte Ambition* und die *totalitäre Forderung*⁴ seiner geistigen Bemühungen. H. R. Schmitz dagegen betont, dass die Metaphysik, die nach Heidegger über die traditionelle Metaphysik hinaus geht, im Nichts mündet und niemals mehr zu den Seienden zurückfindet. Das, was die traditionelle Metaphysik mit dem Ziel hinter sich lässt, das Unsichtbare zu erreichen, ist die Welt der Phänomene und der Sinne.

"Und wenn die Metaphysik über die Grenzen des materiellen Seins hinaus geht, dann deshalb, weil sich das Sein selbst ohne diese Grenzen verwirklicht. Es ist sicherlich für einen Menschen nicht leicht, sich zu einer rein spirituellen Ebene und bis zu den Gipfeln eines rein intellektuellen Schauens zu erheben. Dennoch ist es so, dass in dieser Gipfelregion die wahre Philosophie lebt und dass da in der Dichtigkeit und im reinen Elan eines spirituellen Aktes die Intuition des Seins geboren wird."⁵

H. R. Schmitz sagt nicht, er habe die wahre Philosophie, er weiß aber, dass es sie gibt und dass der Mensch sie finden kann.

5. 8. Konklusion

H. R. Schmitz hat in jedem Denken, auch wenn er in ihm einen Irrtum erkannte, ein Sein gesehen, das es zu achten und zu respektieren gilt. In Martin Heidegger sah er, wie erwähnt, ein metaphysisches Genie⁶, das großen Einfluss auf das philosophische Denken unserer Zeit hatte. Heute ist dieses Denken weniger gefragt, ein Grund dafür liegt sicher darin, dass ein Basistext wie *Sein und Zeit* eine schwer verständliche Lektüre ist. Schmitz liegt es fern, Heidegger satirisch abzuwerten, wie es etwa ein Thomas Bernhard in einer Art Heidegger-Beschimpfung⁷ tat und wie es auch noch andere getan haben.⁸ Trotzdem ist Heideggers Einfluss in so manchen Bereichen der Psychologie, der Philosophie und der Theologie sowie in meditativen

¹ S. SCHMITZ, H. R. De l'ordre et de l'invention de l'ordre, in: NV 2 (1981) 81ff. S. die Seiten 114 und 277.

² Heidegger III, 56. Eigene Übers.

³ Heidegger III, 56 mit dem Hinweis auf: WiMN 49.

⁴ Vgl. Heidegger III, 56. S. a. Heidegger I, 236 mit der Fußnote 13 und dem Zitat aus: EiM 5.

⁵ Heidegger III, 57. S. vor allem die Seite 167 mit der Fußnote 2.

⁶ Heidegger III, 35. S. die Seiten 219 und 238.

⁷ Eine Wortbildung, die an die *Publikumsbeschimpfung* erinnern soll, einem Sprechstück Peter Handkes.

⁸ S. in: BERNHARD, Thomas. Alte Meister. Frankfurt am Main 1985

Praktiken auch heute noch erkennbar und feststellbar. H. R. Schmitz weiß auch Heideggers Gabe als Dichter und als Schöpfer neuer Begriffe zu schätzen. Und doch ist der Grundtenor seiner Kritik an Heidegger negativ, wie die folgenden vier Fakten zeigen:

Heideggers Werk ist, *erstens*, ganz von der freudvollen Erfahrung eines Absoluten geprägt, der Existenz seines Selbst, das durch den Übergang über das Nichts und die Leere erreicht wird. Zu erwarten, dass der philosophische Diskurs und die dichterische Erfahrung ihm den Weg in das Innere öffnen würden, den Weg, der ihm eine Annäherung an die Freiheit verspricht¹, das bedeutet, ihr Wesen schlechthin zu verkennen und zu denaturieren.²

Heidegger hielt es, *zweitens*, für seine Pflicht, schon die Idee eines metaphysischen Wissens auf radikale Weise anzufechten, indem er behauptete, die Metaphysik sei der während einer langen Zeit gestampfte Boden einer Sackgasse und halte von Plato an bis Nietzsche in der Vergessenheit des Seins an ihren trügerischen Winkelzügen fest.³ Seine großen philosophischen Ambitionen suchte er auf dem Weg einer praktischen Erkenntnis zu erreichen unter Verzicht auf ein weisheitliches Wissen. Das Ziel seines Weges aber bleibt im Dunkeln liegen.

Martin Heidegger sieht, *drittens*, seine Aufgabe und „seine ihm eigene Rolle in der Vorbereitung einer neuen Menschheit“⁴: Es „muß der bisherige Mensch über sich hinausgebracht werden“⁵, auf dass der Mensch *die Stimme des Seins*⁶ hört, auf dass er die *wesentliche Armut des Hirten*⁷ erreicht und zu einem neuen Zustand des Bewusstseins gelangt, der durch Umkehrung unsres alltäglichen Bewusstseins erworben wird. Aufgrund dieser Rückkehr zu sich selbst spürt der menschliche Geist nichts anderes mehr als die berückende Gegenwart von sich zu sich. Heidegger selbst sagt dies so: „Durch die Erfahrung west das erscheinende Bewusstsein als das erscheinende in sein eigenes Anwesen bei sich an.“⁸ Oder: „In diesem Geschehen ist das Bewusstsein sein eigenes Sich-Erscheinen im Erscheinen.“⁹ Heidegger wollte nichts wissen von einer Metaphysik und selbst Fragen, die er stellt, stellt er nicht als Metaphysiker: *Warum gibt es überhaupt Seiendes und nicht vielmehr nichts?* Die Aktivität seines Fragens „ist nur eine Technik, welche die Antwort erwirken soll“¹⁰, sie ist ein Mittel, das dem gesuchten Ziel angepasst ist.

„Doch die Metaphysik lebt!“¹¹ ruft uns H. R. Schmitz gewissermaßen zu, und kein Mythos des Seinsvergessens kann den metaphysischen Durst löschen, der dem menschlichen Geist innewohnt und der nicht aufhört zu fragen, *was es bedeutet zu sein und was Sein überhaupt ist*. Die Metaphysik ist freilich von ihrem Objekt der Kontemplation weit überfordert, doch zieht sie „die Vollkommenheit des betrachteten Seins der Vollkommenheit ihres eigenen Modus⁴ des Erkennens vor. [...] Die Unvollkommenheit ihrer Kontemplation zollt der Transzendenz ihres Objekts die Ehre.“¹²

¹ Vgl. Heidegger III, 35. S. a. Heidegger II, 566 – 567.

² Heidegger III, 33.

³ Vgl. Heidegger III, 33.

⁴ Heidegger I, 243.

⁵ HEIDEGGER, Martin. Was heißt Denken? Reclam jun. Stuttgart 1992, 39.

⁶ Vgl. WiMN 49.

⁷ S. Seite 260.

⁸ Heidegger II, 581 mit dem Hinweis auf: HW 170.

⁹ Heidegger II, 581 mit dem Hinweis auf: HW 164.

¹⁰ Heidegger III, 57.

¹¹ Heidegger III, 33ff.

¹² Heidegger III, 57.

Im Hinblick auf die Dialektik, die dem Denken Heideggers zugrunde liegt, ist, *viertens*, zu sagen, dass sie ein Gewaltpotenzial enthält, das im *Entgegenhandeln* und im *Schritt zurück* zur Anwendung kommt und den Starken zugesteht, dass die Wahrheit für sie sei.¹

Der Leser wird feststellen können, dass H. R. Schmitz trotz aller Kritik dem Denker aus Messkirch eine gewisse Wertschätzung entgegenbringt, die darauf beruht, dass es in ihren Debatten um wesentliche Fragen der Metaphysik und der Theologie geht. H. R. Schmitz erkennt in den Antworten, die Heidegger bereithält, eine Tendenz, die auf *Holzwege* führt, die zwar einen gewissen Nutzen haben, sich aber im Wald verlieren und die ersehnte *Lichtung* nicht erreichen. Beeindruckt aber zeigt sich unser Autor von einem hier schon zitierten Text Heideggers: „Der Zuspruch des Feldweges ist jetzt ganz deutlich. Spricht die Seele? Spricht die Welt? Spricht Gott?“² Deutlich ist er für den, der in seiner Luft geboren ist und ihn hören kann. Wer durch ihn aber wirklich spricht, das ist für Heidegger eine bleibende Frage.

Im *Rückblick* auf die angesprochenen Erfahrungen eines Luther, eines Böhme oder eines Heidegger ist nicht zu übersehen, wie sie in wesentlichen Ansatzpunkten einander entsprechen. H. R. Schmitz hat diese Ähnlichkeiten oder auch die etwaigen Unterschiede nicht mehr in einer *Zusammenschau* darstellen können. Dies ist zukünftigen Denkern vorbehalten.

Die Erfahrung, von der H. R. Schmitz selbst ausgeht, ist eine andere als jene, von der M. Heidegger ausgeht: Es ist eine Erfahrung aus dem Glauben, die auf eine Weisheit setzt, die er nicht in sich selbst gefunden hat. Dem Denker aus Messkirch waren die *Holzwege* lieb und der *Feldweg* und die *Stimme des Seins*, dem Weisen aus Viersen aber hatte sich schon von früher Jugend an ein "neuer und lebendiger Weg" (Hebr 10, 20)³ eröffnet, ein *Weg*, der auch das Ziel ist und die *Wahrheit* und das *Leben* (Joh 14, 6): Es ist die Begegnung mit Christus, dem wahren *Hirten*, der nicht durch die Hintertür kommt und dessen *Stimme die Schafe kennen* (vgl. Joh 10, 1 – 10), weil sie die Stimme des Seins selbst ist, die Stimme dessen, *der da ist* (vgl. Ex 3, 14) und auf die wir *hören sollen* (vgl. Mt 17, 5 par). Es ist eine Begegnung, in welcher der *Morgenstern aufgeht in seinem Herzen* (2 Petr 1, 19).

¹ S. Seite 238 mit der Fußnote 2.

² Vgl. FW 7, 4.

³ Der Gedanke des *Weges* findet sich noch einmal, aber in einem anderen Zusammenhang, in der *Schlussbetrachtung*. S. die Seiten 280 – 281.

6. Ernst Bloch: Atheismus im Christentum.

6. 1. Einleitung

Es sei in Erinnerung gerufen, dass die vorliegende Dissertation dem Plan einer theologischen Meditation unseres Autors mit dem Titel *Pour une humanité nouvelle* folgt, deren Grundzüge in Teil III dargelegt wurden. In dieser Meditation befindet sich H. R. Schmitz mit Ernst Bloch in einer Debatte, die zunächst ausgespart wurde. Bloch vertritt darin mit seinen Ansichten gewissermaßen eine der maßgeblichen Strömungen des philosophischen Denkens im deutschen Kulturraum, in dem der Weg und die Zukunft der Menschheit und die wahren Ursachen des Hoffens mit der ihm eigenen Gründlichkeit umgedeutet wurden.¹

Der Untertitel dieser Meditation lautet: "Von Böhme zu Bloch: das deutsche Denken auf der Suche nach dem neuen Menschen."² Ernst Bloch wird hier als Endpunkt dieser denkerischen Entwicklung bezeichnet. Es ist nicht mehr zu festzustellen, ob Schmitz vorhatte, das Werk dieses von Karl Marx inspirierten Denkers im Detail zu untersuchen; möglich wäre es, weil die Themen, welche Bloch mit dem *Prinzip Hoffnung* angesprochen hatte, die Sehnsucht ausdrückten, die damals in der Zeit lag und die auch H. R. Schmitz zum Gegenstand seines Denkens gemacht hatte. Schmitz sieht in Bloch den bedeutendsten zeitgenössischen Lebensphilosophen³, der mit seinem Werk *Atheismus im Christentum* auch eine besondere Herausforderung an die Christen darstellt. Dieses Werk ist es, das er in *Pour une humanité nouvelle* immer wieder zu Wort kommen lässt, um sodann seinen eigenen theologischen Standpunkt zu entfalten.

In einem *ersten* Abschnitt wird Blochs Werdegang in Kürze beschrieben, in einem *zweiten* Abschnitt folgen wir dem Disput, den unser Autor im Rahmen des oben genannten Artikels mit ihm führt.

6. 2. Einige Lebensdaten Ernst Blochs

Ernst Bloch wird 1885 in Ludwigshafen als einziges Kind einer jüdischen Familie geboren. Sein Vater war Eisenbahnbeamter. Nach Studien in München und Würzburg geht er nach Berlin, wo er mit Georg Simmel und Georg Lukács in Kontakt kommt. 1908 promoviert er mit seiner Arbeit *Kritische Erörterungen über Rickert und das Problem der modernen Erkenntnistheorie*. Sein erstes Hauptwerk *Geist der Utopie* erscheint 1918. Lange Zeit lebt er ohne feste Anstellung. Zweimal emigriert er in die Schweiz: Als Kriegsgegner während des Ersten Weltkrieges und als ein von Nazi-Deutschland Ausgebürgerter. Karola Piotrowska, eine jüdisch-polnische Architektin, mit der er seit 1934 verheiratet ist, gebiert ihm 1937 einen Sohn. Sein zweites Hauptwerk *Das Prinzip Hoffnung* schreibt er in den U. S. A., wo die Familie von 1939 – 1947 lebt. Ab 1949 hat Bloch den Lehrstuhl für Philosophie in Leipzig inne. Jahrelang gilt er als Vertreter der staatlich verordneten Philosophie, bis er nach dem Volksaufstand in Ungarn sich von der SED – Politik zu distanzieren beginnt. Deshalb wird er 1957 aus politischen Gründen emeritiert. Nach dem Mauerbau von 1961 kehrt er von einer Reise nicht mehr in die DDR zurück. In der BRD kann er in Tübingen eine Gastprofessur übernehmen und wird in der Folge von Auszeichnungen überhäuft. Die 68er-Studentenbewegung sah

¹ *Pour une humanité nouvelle*, 2.

² Übersetzung von: *De Boehme à Bloch: la pensée allemande à la recherche de l'homme nouveau*.

³ *L'avènement* II, 582.

in ihm einen ihrer Befürworter. Als er 1977 im Alter von 92 Jahren starb, fand er am Tübinger Bergfriedhof seine letzte Ruhestätte.¹

H. R. Schmitz hält fest, dass Bloch einige Grundthemen aus dem Denken Jakob Böhmes übernommen hat², aber dass er sich dabei nicht auf eine persönliche Erfahrung ähnlich der des *Teutonicus* beruft. So spricht Bloch beispielsweise von einer Suche nach der *verborgenen Heimat*, von einem *Kern* des Menschen als dem *einzigsten und letztem Geheimnis*: Er sieht die Zukunft der Menschheit im *homo intensivus sed absconditus* und legt „all seine ‚Hoffnung‘ in einen neuen Menschen, von dem er heute nur eine Sache weiß: dieser Mensch ist der *Anthropos Agnostos*.“³

6. 3. Über Blochs Verständnis der Bibel

H. R. Schmitz sieht also eine Verbindung zwischen Jakob Böhme, dem frommen Mystiker evangelischen Glaubens und dem bekennenden Atheisten Ernst Bloch. Ihnen ist gemeinsam, dass sie beide Lebensphilosophen sind, die ihre Mission darin sehen, der Menschheit einen Weg zu einem glücklichen Leben zu weisen. Während Böhmes Erfahrung eines neuen und glücklichen Lebens in einer neuen Geburt sich noch direkt an die christliche Offenbarung anbindet, entfernen sich seine Nachfolger immer mehr und immer radikaler von derselben. Es ist aber zu beobachten, dass sie recht häufig auf die Bibel Bezug nehmen, nicht zuletzt auch Ernst Bloch. Er hat es unternommen, die Bibel "sub specie ihrer weiterwirkenden Ketzergeschichte"⁴ zu lesen und meint damit, dass er aus dem Blickwinkel von Häresien ihrer tatsächlichen Aussageabsicht näher kommt. Die Zukunft der Menschheit beispielsweise hat er aus dem Maul der Schlange herausgelesen: „Eritis sicut deus, scientes bonum et malum.“⁵

Eine Zukunft, so H. R. Schmitz, in der Gott durch den Menschen abgelöst wird, kann niemals etwas wesentlich Neues bringen. Wer nämlich den Menschen an die Stelle Gottes zu setzen versucht, der kann nicht umhin, aus Gott einen *Gott des Werdens* zu machen. Dies ist auch die klar artikulierte Absicht Blochs, die daraus zu ersehen ist, dass er den Namen, mit dem sich Gott dem Mose auf dem Horeb offenbarte, nicht mit: *Ich bin, der ich bin* oder mit: *Ich bin, der da ist*, sondern mit: *Ich bin der, der ich sein werde*⁶ übersetzt. Auf diese Art wird das Bild des wahren Gottes zu einem Zerrbild: Ein Gott, der ein Gott des Werdens ist und einen neuen Himmel und eine neue Erde verspricht, dessen Wort ist völlig wertlos, denn im Moment, da es ausgesprochen ist, wird es vom Sturzbach des universellen Fließens hinweggerissen.⁷ Und wertlos ist auch alles Mühen, mit dem die Menschheit eine bessere Welt gestalten will.⁸

Wie geht nun Bloch mit der zentralen christlichen Botschaft um, dass Gott zum Menschen kommt und in Christus Mensch geworden ist? Wenn sich der Menschensohn als Sohn Gottes deklariert, so stellt das für Bloch kein Problem dar: Damit setzt sich seiner Ansicht nach Jesus an den Platz dessen, der bis dahin *Gott* genannt wurde. Das Neue in der Bibel ist für Bloch so etwas wie die stärkste Häresie: "Nur ein Atheist kann ein guter Christ sein, gewiß aber auch:

¹ Die biografischen Auskünfte stammen aus: Deutsche Biographische Enzyklopädie. Darmstadt 1995. Bd. 1, 573ff.

² Für das Folgende s. in: L'avènement II, 582 – 583.

³ *Der unbekannte Mensch*. S. in: L'avènement II, 583 mit dem Hinweis auf: BLOCH, Ernst. Atheismus im Christentum, Frankfurt/Main 1968, 205. 206. (H. R. Schmitz zitiert nach der Taschenbuchausgabe, Frankfurt/Main 1973).

⁴ Pour une humanité nouvelle, 5. Das Zitat im Originaltext ist in deutscher Sprache und bezieht sich auf: Atheismus im Christentum, 23. Dorothee Sölle prägt später den Ausdruck: *Atheistisch an Gott glauben*.

⁵ Pour une humanité nouvelle, 5 mit dem lateinischen Zitat aus: Atheismus 24. Vgl. Gen 3, 5 b: „Ihr werdet sein wie Gott und erkennt Gut und Böse.“

⁶ Vgl. Pour une humanité nouvelle, 8 mit dem Hinweis auf: Atheismus 14. S. a. Seite 93 mit der Fußnote 5.

⁷ Vgl. Pour une humanité nouvelle, 8.

⁸ Vgl. Pour une humanité nouvelle, 8.

nur ein Christ kann ein guter Atheist sein; wie könnte sich der Menschensohn sonst gottgleich genannt haben?"¹ Das zeigt, so H. R. Schmitz, dass damit das Geheimnis der Menschwerdung annulliert wird, denn Blochs Ansicht nach wird nicht Gott Mensch, sondern der Mensch macht sich zu Gott.²

Für Bloch besteht das Werk der Erlösung, das Christus für die Menschheit vollbrachte, nicht in einer *neuen Schöpfung* und in einer *Befreiung*. Es ist somit zu erwarten, dass er mit dem Geheimnis unserer Gotteskindschaft nichts anzufangen weiß.³ Was für ihn aus seinem Blickwinkel heraus zählt, so Schmitz, ist das Faktum einer *Underground* – Bibel, welche trotz des massiven ideologischen Druckes der Priesterkaste und der Herren nicht vollständig niedergehalten werden konnte. Bloch unternimmt, so Schmitz, mit Hilfe von Exegeten, deren Wissenschaft weniger sicher ist als ihr Prestige, eine weit gefasste Neuinterpretation zahlreicher Texte der Offenbarung.⁴ "Indes bleibt er stumm und das aus gutem Grunde, wenn das Evangelium ihm die Neuigkeit ansagt, dass der Mensch wiedergeboren werden kann und so Zugang zu einem ihm eigenen göttlichen Leben hat"⁵ betont H. R. Schmitz.

Für Bloch ist der Fluch, der in der Genesis über die Menschen ausgesprochen wird, ein frommer, aber unwirksamer Versuch, Gott vom Bösen in der Welt zu entlasten.⁶ Überhaupt bestehe, so Bloch, ein großer Gegensatz zwischen dem, was der Weltschöpfer am Ende des Siebentagewerkes sagt: *Siehe, alles ist sehr gut!* (Gen 1, 31) und dem, was er in der Apokalypse verkündet: *Siehe ich mache alles neu!* (Offb 21, 5). Dies sei eindeutig das Eingeständnis seines Misserfolges.⁷

Blochs Werk über *den Atheismus in der Bibel* bildet, wie gesagt, den Hintergrund des Themas der *Vergöttlichung*, das in Teil III behandelt wurde. So boten Blochs Thesen unserem Autor reichlich Gelegenheit, die Neuheit, Tiefe und Schönheit christlichen Glaubens zu entfalten.⁸

6. 4. Konklusion

Wenn E. Bloch all seine Hoffnung in einen neuen Menschen setzt, von dem er nur weiß, dass es der *Anthropos Agnostos* ist, der unbekannte, unerkennbare und verborgene Mensch⁹, dann findet diese Hoffnung durchaus bei H. R. Schmitz ein Echo. Es ist aber auch vorstellbar, dass die Beiträge desselben zum Thema der Wichtigkeit und Größe der zeitlichen Hoffnung bei Bloch das Interesse geweckt hätten. Schmitz betont nämlich mit Nachdruck, dass die Verwirklichung der zeitlichen Hoffnung alle menschlichen Kräfte der Imagination und des Gedächtnisses in Anspruch nimmt.¹⁰ So lag es in seiner Absicht, wie Georges Brazzola im Vorwort zu *Progrès social et Révolution* betont, konkrete Perspektiven eines sozialen Fortschritts zu erarbeiten, und zwar in Form eines Postskriptums. Darin gedachte er Themen aufzugreifen, welche Jacques Maritain in seinem Vorwort zu Goetz Briefs *Le prolétariat industriel* (1937) angesprochen hatte¹¹, so zum Beispiel das Thema *Le droit au travail*¹². Wie wichtig ihm die-

¹ Pour une humanité nouvelle, 9 mit dem Zitat aus: *Atheismus*, 13.

² Pour une humanité nouvelle, 9.

³ Pour une humanité nouvelle, 14.

⁴ Pour une humanité nouvelle, 14.

⁵ Pour une humanité nouvelle, 14.

⁶ Vgl. in: *Atheismus*, 60.

⁷ Pour une humanité nouvelle 12. Vgl. in: *Atheismus* 63.

⁸ S. a. die Dissertation von: GRADL, Felix. Ein Atheist liest die Bibel: Ernst Bloch und das Alte Testament (Beiträge zur biblischen Exegese und Theologie 12), Frankfurt am Main 1979.

⁹ *Dem unbekanntem Gott* lautete die Inschrift auf einem Altar auf dem Areopag, s. Apg 17, 23.

¹⁰ S. SCHMITZ, H. R. *L'ordre à inventer et l'espérance temporelle* aus der Untersuchung: *De l'ordre et de l'invention de l'ordre*, in: NV 2 (1981) 94 – 95.

¹¹ S. auf Seite 211 mit der Fußnote 3.

¹² S. in: CJM 6 (1983) 68.

ses Thema der zeitlichen Hoffnung war, zeigt sich auch darin, dass er am Ende seiner Arbeit *über die Ordnung und ihre Ausgestaltung* lange aus einer Rede Jacques Maritains zitiert, welche dieser als Botschafter Frankreichs im Vatikan am 1. Jänner 1947 im Palais Taverna in Rom gehalten hat. Hier ein Auszug:

„[...] Unsere Hoffnung, die nichts anderes ist als das Vertrauen in die Quellen des Seins und in die Ressourcen des Werkes Gottes, hat ihren Platz in unseren praktischen Urteilen und ist ein Licht für unsere Vernunft, und dieses Licht wirkt auf die Wirklichkeiten selbst, die es erleuchtet, es ist eine Kraft, die diesen menschlichen Wirklichkeiten angehört und in ihnen arbeitet und es ermöglicht, einen Kurs zu ändern. [...] unsere Hoffnungen, die das Ideal der Gerechtigkeit und der Einheit betreffen, nach dem die Menschen trachten, sind langfristige Hoffnungen. Das macht die Pflicht zu hoffen nur noch notwendiger und dringlicher, [es gilt], zuversichtlich zu hoffen für die Zukunft, geduldig und demütig zu hoffen für die Gegenwart, beharrlich zu hoffen – immerzu.“¹

So wie die Gnade die menschliche Natur stützt und ihr zur vollen Entfaltung verhilft, so wird auch die menschliche Hoffnung gestützt und getragen von einer Hoffnung, die nicht aus dem Wollen des Menschen stammt, sondern ein Geschenk Gottes ist. Und diese Hoffnung trügt nicht. Diesen Schritt kann E. Bloch nicht nachvollziehen, er verstummt. Doch auch im *Anthropos Agnostos* ist die Sehnsucht da, das Leben und die Liebe in Fülle zu erfahren.

¹ De l'ordre et de l'invention de l'ordre, 95 mit dem Zitat aus: ŒC IX, 1066.1067.

Teil V. Schlussbetrachtung

1. Einleitung

Die folgende Schlussbetrachtung hat nicht die Ambition, alles Gesagte zusammenzufassen. In ihr soll vielmehr das Endziel, das H. R. Schmitz mit seinem Werk anstrebt, vor Augen geführt werden: Die Harmonisierung der Weisheiten, die als Sauerteig und Salz der Erde das menschliche Leben durchdringen, erhellen und umwandeln.

Zunächst werden die in der *Einführung* angesprochenen Gedanken und Begebenheiten wieder aufgenommen und näher ausgeführt. So sei daran erinnert, wie Jacques Maritain drei Philosophiestudenten und H. R. Schmitz anwies, eine neue philosophische Schule zu gründen und eine neue Phase der Philosophie einzuleiten.¹ Ein solches Ansinnen löst bei Philosophen und Theologen und wohl auch beim Leser von heute, wenn schon nicht Ablehnung und Protest, so doch mitleidiges Lächeln und Verwunderung aus. Ist das nicht die wunderliche Anwandlung eines alternden Philosophen, der sich dem Denken der Moderne verweigert und ihr als Ganzes distanziert gegenübersteht?

Doch H. R. Schmitz wusste, dass hinter diesem Auftrag das Suchen eines ganzen Lebens steht. Er sah darin einen Anruf, das schon Begonnene im Sinn der religiösen Tradition seiner Ordensgemeinschaft und aus dem Geist der Seinsphilosophie weiter zu führen. Wie die Spiritualität, aus der heraus er lebte, grundsätzlich anderen Kulturen und Religionen, aber auch anderen Denkweisen und deren Vertretern gegenüber offen war, so auch er selbst, aber mit dem Vorbehalt, gewisse Aspekte und Entwicklungen der Kultur und der Denkweisen kritisch zu erörtern. Insbesondere sah H. R. Schmitz seine Aufgabe darin, einerseits die Würde der Vernunft in ihrer Suche nach der Wahrheit hervorzuheben und andererseits die Grenzen der Erkenntnisfähigkeit abzustechen und anzunehmen. Im Einklang mit der scholastischen Lehre war er der festen Überzeugung, dass es der Vernunft obliegt, sich für eine Wirklichkeit offen zu halten, die ihre natürlichen Fähigkeiten übersteigt. In einem Brief an seinen Prior begründet er sein intellektuelles Arbeiten mit den Worten, er wolle, wie Jacques Maritain, *der christlichen Weisheit in ihrer Integrität und in ihren vielgestaltigen Anliegen* dienen.² Die vorliegende Arbeit hat gezeigt, wie er dieses sein Anliegen konkret realisierte, indem er in seinem Werk den Reichtum, aber auch die Um- und Abwege des Denkens deutscher Philosophen darlegt. Gemäß den Grundlagen der Seinsphilosophie sieht er vorab in jedem Denken ein Sein, das es zu schätzen gilt; mit Empathie arbeitet er sich in diese Gedankenwelten ein und, unterstützt von einem adäquaten philosophischen Instrumentarium und erhellt vom Licht des Glaubens, gelingt es ihm, die Grundeinstellungen der angesprochenen Denker zu positionieren und konsequent auf Fehleinschätzungen hinzuweisen.

Mit Unterstützung eines Freundeskreises und einiger seiner Mitbrüder gründet er in der Folge eine philosophische Schule, den CIREP³, initiiert die Herausgabe des Gesamtwerkes der Maritain und wird nicht müde, es voranzutreiben⁴; des Weiteren ruft er zusammen mit Henry Bars die *Cahiers Jacques Maritain* ins Leben⁵ und – beinahe nebenbei – hinterlässt er auch

¹ S. die Seite 12ff.

² Vgl. den Brief an den Prior Michel Sainte-Beuve auf Seite 75ff.

³ Vgl. S. 68ff.

⁴ Vgl. S. 76, 80, 81 u. a.

⁵ Vgl. S. 66, 76, 77 u. a.

noch ein eigenes Werk, das freilich noch auf einen Durchbruch wartet. In seinem Nachlass finden sich zahlreiche Projekte, die er schon begonnen und andere, die er geplant hatte.¹ In Toulouse, in Kolbsheim, in seiner Familie und bei vielen seiner Mitbrüder, aber auch in einem Freundeskreis in Ungarn ist das Gedächtnis an diesen einfachen und bescheidenen Mann noch lebendig.

H. R. Schmitz hat in der Weisung Maritains ein geistiges Testament gesehen, das er noch in seiner ganzen Frische vor Augen hatte, als er zwei Jahre danach das Vorwort zu *Approches sans entraves* schrieb, dem letzten Werk Maritains, das die Arbeiten desselben aus der Toulouser Zeit enthält und dessen Veröffentlichung der Meister noch selbst in die Wege geleitet hatte.² Um die Einzelheiten mit dem Verlag zu besprechen, befand sich H. R. Schmitz zusammen mit Maurice Maurin im Jänner 1973 einige Tage mit Jacques Maritain in Paris. Der Verleger wollte von Maritain ein Foto machen; den Ort dafür sollte er selbst bestimmen. Da schlug Maritain vor, den Jardin des Plantes aufzusuchen. Als sie sich in einer bestimmten Allee befanden, huschte ein sanftes Lächeln über das Gesicht des greisen Philosophen. Erst in diesem Moment, so Maurice Maurin im Film *Jacques Maritain, le philosophe amoureux*, sei ihnen bewusst geworden, dass sie sich an einem für Maritain unvergesslichen Ort befanden: Hier hatte das jugendliche Paar – Jacques und Raïssa – seiner Sehnsucht nach Wahrheit auf dramatische Weise Ausdruck verliehen.³ Tief bewegt schreibt H. R. Schmitz das Vorwort zu *Approches sans entraves* zu Ende.⁴ Es liest sich wie ein Kommentar zu der Weisung, die Maritain ihm und anderen zwei Jahre zuvor in Kolbsheim erteilt hatte⁵, auch wenn diese Episode weder in diesem Vorwort noch in einer andern seiner Arbeiten erwähnt wird.

Das, was H. R. Schmitz im *Préface* zu *Approches sans entraves* ausdrückt, gehört zur Quintessenz seines Schaffens und ist auch das Ziel desselben. Alles, was er schreibt, fügt sich in diesen intellektuellen und vom katholischen Glauben erhellten Rahmen ein. Das ist der Grund dafür, dass die in diesem Vorwort angeführten Gedanken auch den Rahmen für die vorliegende These abgeben. Deshalb werden sie nun in der Schlussbetrachtung in ihren Grundzügen und unter folgenden Titeln vorgestellt: Über die drei Weisheiten (2.) – Gelebter Glaube und Philosophie (3.) – Als die Philosophie mündig wurde (4.) – Ein neuer, lebendiger Weg (5.). In einem *Ausblick* wird ein Blick auf den Christ der Zukunft gewagt.

2. Über die drei Weisheiten

Im Sinne von Jacques und Raïssa Maritain ist H. R. Schmitz vom Wunsch beseelt, die Einheit der christlichen Weisheit in ihrer Unterschiedenheit von metaphysischer, theologischer und mystischer Weisheit wiederherzustellen.⁶ Er verbindet dieses Anliegen insbesondere mit den Einsichten, die er aus der intensiven Beschäftigung mit den deutschen Denkern gewonnen hatte.

Der Akzent seiner Ausführungen liegt vornehmlich auf dem Verhältnis der drei Weisheiten zueinander. Zunächst wird der Unterschied der weisheitlichen Wissenschaft zu den anderen Wissenschaften betont: Während im klassischen Sinn die Wissenschaft ein Wissen ist, das auf

¹ S. in: CJM 6 (1983) 67 – 68.

² MARITAIN, Jacques. *Approches sans entraves*, Paris 1973. Vgl. in: ŒC XIII 413 - 1223. Das Vorwort von KORN, Ernst R. befindet sich auf den Seiten 415 – 438. Der Titel *Approches sans entraves* ist eine Anspielung auf Eph 3, 12: "In Christus haben wir die freudige Zuversicht und den freien Zutritt zu Gott kraft des Glaubens."

³ S. in der *Einführung*, Seite 10ff. mit der Fußnote 1 und dem Hinweis auf den Film von FISCHBACH, Jean-Yves.

⁴ S. a. Seite 61 und die Fußnoten 1 und 3 mit dem Zitat aus einem Brief vom 30. 1. 1973 an seine Mutter.

⁵ Es ist René Mougel, der den Verf. in einem Gespräch in Kolbsheim auf diesen Umstand aufmerksam machte.

⁶ Vgl. S. 12 mit dem Hinweis auf: ŒC IX. Sagesse, 1137 – 1151.

diversen Ursachen beruht und partikulare Wissenszweige zum Objekt hat, ist die Weisheit ein Wissen, das von der Erstursache aller Dinge ausgeht und letztlich immer eine Erkenntnis von Gott ist, sei es in der natürlichen Ordnung durch den Verstand, sei es in der übernatürlichen Ordnung im Licht des Glaubens.

In Anlehnung an den Kommentar der *Metaphysik* des Aristoteles von Thomas von Aquin bezeichnet unser Autor die *Metaphysik* als die höchste Weisheit in der natürlichen Ordnung. Sie ist eine Erkenntnis, die für den Menschen schwer zu erlangen ist, weil ihr Objekt – das Sein – die fundamentalste Wirklichkeit überhaupt ist. Das Sein wird zwar von den Sinnen in den Dingen wahrgenommen, ist aber von der Wahrnehmung der Sinne am weitesten entfernt. Die Weisheit ist auf keine andere Wissenschaft hin ausgerichtet und deshalb in höchsten Maße frei, "maxime libera"¹. Thomas von Aquin erkennt in ihr, wie einst Aristoteles, eine *scientia divina*, weil sie im Letzten von Gott handelt, aber auch, weil sie Gott selbst in eminentester Weise zu eigen ist.² Der Mensch kann nicht über sie verfügen, sie ist ihm nur geliehen.³ Wenn er auch nur eine recht bescheidene Erkenntnis von ihr erwerben kann, so ist dies von weit höherem Wert als das gehäufte Wissen, das andere Wissenschaften anbieten. Deswegen ist sie, so unser Autor, mit allergrößtem Respekt zu behandeln.⁴ Thomas von Aquin erweist ihr diese Ehre: Er bekräftigt ihren göttlichen Charakter und stellt noch im gleichen Satz fest, dass die Theologie über der Philosophie steht.⁵ Dies bedeutet aber nicht, dass er die Philosophie in der Theologie resorbiert, wie dies in der Theologie der Gegenwart zu beobachten ist.⁶ Er denkt auch nicht daran, die Philosophie in einer Art mystischer Bewegung aufzulösen, wie es der *Teutonicus* Jakob Böhme und seine Nachfahren in der deutschen Philosophie tun. Wie auch immer die Weisheit der Theologie und die Weisheit der Heiligen zur Weisheit der Metaphysik steht, Thomas von Aquin "vergisst niemals, dass Letztere [die Weisheit der Metaphysik] die natürliche Vernunft als Grund hat und infolgedessen ein strikt rationales Wissen ist".⁷ H. R. Schmitz sieht darin eine ungeheure Aufwertung des menschlichen Geistes, der gewürdigt wird, die Quelle des Seins zu betrachten, auch wenn dies gleichsam nur mit den Augen des Nachtvogels geschieht, der vom hellen Licht des Tages wie geblendet ist.⁸ Entschieden wendet er sich gegen die Auffassung Karl Rahners, der, unter dem Einfluss Heideggers stehend, die Philosophie als *ein Vorverständnis des Menschen durch sich selbst* versteht.⁹ Weil Rahner die Philosophie in ihrem Wesen nicht als ein rationales Wissen anerkennt, verlangt er von der Theologie, sie gewissermaßen unter ihre Obhut zu nehmen, sie "in ihrer eigenen Autonomie"¹⁰ zu etablieren. Dazu sagt Heinz R. Schmitz:

"Das aber ist die Negation der Philosophie schlechthin, welche – frei seit ihrer Geburt – ihre Autonomie nur von ihr selbst erhält. Indem sie ihre eigene Rechtfertigung in sich selbst hat, wird sie geboren, wenn unser Geist – im Urteilsakt einer rein intellektuellen Intuition – das erfasst, was die erste Aktualität einer Sache ist, und wenn sich vor ihren Augen das weite Feld des Seins auftut in seiner unendlichen Ausdehnung und in seinem analogen Reichtum. Sie hängt von keinem anderen Wissen ab, sondern vom Sein, das ihr

¹ Préface, 416 mit dem Zitat aus: THOMAS VON AQUIN. In *Metaphysicam Aristotelis*, lib. II, lect. 2, n. 58.

² Préface, 416 mit dem Hinweis auf: *Metaphysicam Aristotelis*, lib. II, lect. 2, n. 64.

³ Préface, 416 mit dem Hinweis auf: In *Metaphysicam Aristotelis*, lib. II, lect. 2, n. 64.

⁴ Préface, 417.

⁵ Préface, 417 mit dem Hinweis auf: In *Boetii de Trinitate*, prooemium, q. 2, a. 2.

⁶ Préface, 417 mit dem Hinweis auf: RAHNER, Karl. *Écrits théologiques*, Bd. VII. Paris 1967, 49, wo dieser im philosophischen Wissen eine Art von *anonymer Theologie* sieht.

⁷ Préface, 417.

⁸ Préface, 418 mit der Anspielung auf: ARISTOTELES, *Metaphysik*, 993 b. Das Bild von der Nachteule wird zum Beispiel auch von Dionysius Areopagita, von Thomas von Aquin oder von Johannes vom Kreuz aufgenommen.

⁹ Préface, 418 mit dem Hinweis auf: RAHNER, Bd. VII, 42.

¹⁰ Préface, 418 mit dem Hinweis auf: RAHNER, Bd. VII, 43 – 44.

ureigenes Objekt ist und von dem sie ihre Natur erhält. Abhängigkeit vom Sein, ja, aber eine Abhängigkeit, welche ihr Leben und ihre Ehre ist."¹

Das bedeutet keineswegs, dass die Philosophie nicht von anderen Wissenschaften zu lernen bereit ist. Sie ist frei, dort die Wahrheit zu suchen, wo sie ist, und frei, sich ihr zu öffnen und sich von ihr belehren zu lassen.²

In der *Theologie* sieht Heinz R. Schmitz eine *Weisheit*, die ihre Wurzeln in der von Gott geschenkten Tugend des Glaubens hat. Sie prägt den Geist des Menschen zuinnerst – *velut quaedam impressio*³ – mit dem Wissen, das Gott von sich selbst hat, wie Thomas von Aquin sagt. Sowohl das Geheimnis Gottes selbst als auch das Geheimnis seiner Schöpfung ist ihr Gegenstand, dem die Vernunft durch ihre Arbeit und ihr Abmühen im Licht der Offenbarung näher zu kommen sucht. Der Theologe erlangt somit Anteil am Wissen Gottes und der Heiligen, indem er dieses Wissen auf rationale Weise vertieft. Wie aber ist dieses Licht der Offenbarung, das die Vernunft erhellt, zu verstehen? Ein Vergleich kann zum besseren Verständnis beitragen: Wie der Sehsinn nur etwas sieht, wenn genügend Licht vorhanden ist, so bedarf die Vernunft eines geistigen Lichtes – des *lumen rationis* –, um zur Erkenntnis der natürlichen Dinge zu gelangen. Um das sich offenbarende Wort Gottes zu verstehen und um die sich daraus ergebenden Glaubensaussagen zu ergründen und zu durchdringen, reicht das natürliche Licht der Vernunft aber nicht aus; nur das Licht des Glaubens – das *lumen fidei* – ist es, das unseren Geist an der Erkenntnis, die Gott von sich hat, teilhaben lässt; nur im Licht des Glaubens kann der Reichtum der Offenbarung im menschlichen Geist erstrahlen. So wird die Vernunft des Glaubenden weit über sich hinaus erhöht und kann sich in ihm als Werkzeug des Glaubens entfalten. Sie ist frei, sich durch den Glauben leiten und bewegen zu lassen, Gott zu suchen und dem Menschen aufzuzeigen, dass der Glaube ihren natürlichen Erkenntnissen nicht widerspricht. Dem Glauben selbst kommt somit die erste Initiative zu; er spornt die Vernunft dazu an, sich beharrlich zu bemühen, den theologischen Habitus zu erwerben. Wenn dies auch mit menschlichen und natürlichen Mitteln wie Lernen und Nachdenken geschieht, dann ist der theologische Habitus doch von seiner Wurzel her und in seinem Ursprung übernatürlich.⁴

Es ist zu anmerken, dass in diesem Vorwort zu *Approches sans entraves* die *mystische Weisheit* wohl erwähnt, aber nicht darauf eingegangen wird, was sie in ihrem Wesen ist. Das liegt daran, dass Jacques Maritain sich vor allem in den ersten Perioden seines Schaffens mit dem Thema der christlichen Mystik beschäftigt hat, während die Abhandlungen in *Approches sans entraves* aus seiner letzten Schaffensperiode in Toulouse stammen. Erst sieben Jahre nach der Abfassung dieses Vorwortes beschäftigt sich auch H. R. Schmitz ausführlich mit diesem Thema und schreibt die Abhandlung über die *mystische Weisheit*⁵, in der er ausführt, wie die Gabe der Weisheit, gemeinsam mit den Gaben der Einsicht und der Wissenschaft und erfüllt von göttlicher Liebe zu jenen Gaben des Heiligen Geistes zählt, die insbesondere die Gaben der christlichen Kontemplation sind. Es ist die Gabe der Weisheit, die den Glaubenden zur Hochblüte christlichen Lebens führt, durch sie ist er in tiefster Freundschaft mit Gott vereint und durch sie erfährt er eine innige Einheit mit Seinem Willen, indem er in der aktuellen Zuneigung der Liebe quasi mit den Augen Gottes die göttlichen und die geschaffenen Dinge erleidet und erspürt.

¹ Préface, 419.

² Vgl. Préface, 419.

³ Vgl. Sum. theol. I q. 1 a. 3 ad 2.

⁴ Préface 423 mit dem Hinweis auf: JOANNES A SANCTO THOMA, Curs. Théol. in I^{am}, q. 1, disp. 2, a. 8, n. 12.

⁵ S. in Teil III das Kapitel 3 ab der Seite 110.

Wie lässt sich nun im Leben eines Christen, der über seinen Glauben reflektiert, der gelebte Glaube und die philosophische Arbeit als ein Werk der Vernunft vereinen?

3. Gelebter Glaube und Philosophie

Wenn ein Philosoph, der aus dem christlichen Glauben lebt, zur Erkenntnis kommt, dass das philosophische Gedankengut an sich oder Aspekte desselben im Widerspruch zum Glauben steht, dann drängen sich ihm als Erstes zwei Lösungen auf: Entweder Glaube und Vernunft zu vermischen oder Glaube und Vernunft unter dem Vorwand, das Objekt der Philosophie sei eine rein natürliche Angelegenheit, zu trennen. *Heute*¹ aber, so H. R. Schmitz, gehört es zum guten Ton, Glaube und Philosophie nicht nur zu trennen, sondern sie in einen Gegensatz zueinander zu bringen. Die einst von Aristoteles als *göttlich* bezeichnete Wissenschaft ist in der gegenwärtigen Zeit regelrecht zum Wortführer des Unglaubens und des Atheismus geworden.² Und nicht nur das, "gerade bei dieser Pseudo-Philosophie, welche sich dafür hergibt, die geoffenbarten Geheimnisse zu leugnen, sucht derzeit eine gewisse Theologie die Hilfe, die sie benötigt, um etwas Einsicht in die göttliche Offenbarung zu gewinnen".³

Ganz anders geht Thomas von Aquin damit um, wenn sich Vernunft und Glaube zu widersprechen scheinen. Er weiß, dass wir von Gott beides erhalten haben, sowohl die Natur mit dem durch die Sünde abgeschwächtem Licht der Vernunft als auch die Gnade mit dem Licht des Glaubens, das die natürliche Kenntnis nicht zerstört, sondern stützt und vervollkommnet. Wenn sich die beiden Erkenntnisformen widersprächen, würde Gott als ihr Schöpfer am Ursprung jeglichen Irrtums stehen. Was aber dann, wenn ein Widerspruch sich als so hartnäckig erweist, dass sich keine Lösung anbietet? Dann, so Thomas von Aquin, muß der Fehler beim Menschen liegen: Entweder der Verstand legt in den Glauben etwas hinein, was nicht Inhalt des Glaubens ist, oder er irrt sich in der Aufstellung der Prämissen und demzufolge in der Konklusion.⁴

So obliegt es dem christlichen Philosophen, Glaube und Vernunft einerseits zu unterscheiden und andererseits das, was er unterschieden hat, wieder in vitaler Weise und in einer Einheit der Ordnung zu vereinen. Zwischen der metaphysischen Weisheit und den Weisheiten der Theologie und der Mystik, die beide im Glauben verwurzelt sind, "gibt es weder eine Trennung noch eine Vermischung, sondern eine lebensspendende Synergie und Solidarität"⁵. Diese Synergie stellt sich für die Theologie anders dar als für die Philosophie: In der Theologie ist es, wie gesagt, der Glaube, der die Vernunft in der ihr eigenen Aktivität über sie hinaus hebt und sie auf ihr übernatürliches Objekt verweist, in der Philosophie ist es die Vernunft, die, bestärkt durch den Glauben, ihr formales Objekt – das Sein als Sein – mit Sicherheit erfassen kann⁶; sie kann dies kraft der ihr von Gott geschenkten Würde und ist weder in ihrem Objekt noch in ihren Prinzipien und Methoden von der Theologie abhängig.⁷

¹ Das *Heute* meint die Zeit um das Jahr 1973. Als Zeichen dafür, dass sich grundsätzlich nichts geändert hat, kann die Tatsache gelten, dass z. B. in der Universität Wien die *christliche Philosophie* nicht in die Fakultät der Philosophie und Bildungswissenschaft eingegliedert ist. Eigene Anmerkung.

² Préface 421.

³ Préface, 421. Der Autor nennt keine Namen von Theologen, meint aber jene, die z. B. bei Hegel Aufklärung über geoffenbarte Wahrheiten zu finden erhoffen.

⁴ Préface, 422 mit dem Hinweis auf: THOMAS VON AQUIN, in Boet. De Trin., prooemium, q. 2. a. 3: Hoc non est philosophiae, sed magis philosophiae abusus ex defectu rationis.

⁵ Préface, 422.

⁶ Préface, 422. Als ein Beispiel kann die Rolle der Religion in der menschlichen Erkenntnis angeführt werden. In der Erfahrung des Beters stellt die Unterscheidung Gottes von der Welt kein Problem dar: Der Beter steht mit seinem Leben *vor* Gott. S. MOUGEL, René. Onto-théologie de l'analogie de l'être, in : CJM 58 (2009) 56.

⁷ Préface, 424 mit der Fußnote 24 und dem Hinweis auf: ŒC V. De la philosophie chrétienne, 243.

Anders stellt sich das Verhältnis von Glaube und Philosophie dar, wenn nicht die Natur der Philosophie in ihrem abstrakten Wesen, sondern ihr konkreter und existenzieller Zustand im einzelnen Menschen ins Auge gefasst wird. Der gläubige Philosoph erkennt, dass die Weisen aller Zeiten, so sehr sie auch nach dem Sinn und dem Ziel des Menschen gesucht haben, keine schlüssige Antwort geben konnten; die ganze Wahrheit über sich selbst hat die Menschheit nur in der Offenbarung dessen erfahren,

"der den Menschen nach seinem Bild schuf, der die ganze Menschheit berufen hat, an seinem Leben und an seiner ewigen Glückseligkeit teilzuhaben, der sie nicht ihren Irrwegen und Fehlern überließ, sondern seinen einzigen Sohn sandte, um sie zu retten. Gott selbst wurde Mensch, um uns zu vergöttlichen. Das ist eine erstaunliche Neuigkeit. Der Glaube, nicht die Vernunft, ist der Überbringer dieser Botschaft"¹.

So ist die Vernunft des christlichen Philosophen von dieser Botschaft betroffen und kann vor ihr nicht gleichgültig bleiben; sie wird in ihm, wie gesagt, vom Glauben in ihrem Innersten und in der ihr eigenen Aktivität, in der sie Prinzip und Ursache ist, gestärkt. Der Glaube ist für sie quasi ein Heilmittel und verbindet die Wunden und Narben, welche ihr durch die Abkehr der ersten Menschen von Gott geblieben sind. Somit wird der philosophische Habitus im Philosophen durch die theologische und mystische Weisheit gefestigt, ohne dass dadurch die Philosophie ihre eigene Identität verliert.²

4. Als die Philosophie mündig wurde

Wenn der Arbeitersohn aus Viersen mit großer Klarheit und Gewissheit seine Gedanken zum Ausdruck bringt, dann liegt es nahe, ihn mit dem Schuster aus Görlitz zu vergleichen, der seine *wahre Philosophie* mit ebensolcher Gewissheit anderen mitzuteilen begann. Und doch: welch ein Unterschied! Heinz R. Schmitz drückt sich sachlich und in klaren Konzepten aus, die er aus der Kontemplation des Seins und aus dem Schauen auf den Schöpfer allen Seins gewinnt, während Böhme seine Einsichten aus dem Ungrund seiner selbst wahrnimmt. Aufmerksam betrachtet H. R. Schmitz die Welt und die Menschen um sich herum und versteht es, auf ihre Stimmen und Sehnsüchte zu horchen, während Böhmes Enthusiasmus aus der Dunkelheit einer Erfahrung des Selbst hervorquillt.

Die Philosophie, die für H. R. Schmitz die wahre Philosophie ist, wird traditioneller Weise *christliche Philosophie* genannt. Auch Jacques Maritain nannte sie so; erst in seiner letzten Schaffensperiode suchte er für sie einen anderen Namen.³ Dafür, dass ein anderer Name gesucht wurde, lassen sich zwei Gründe anführen: Zum einen lässt der Name *christliche Philosophie* an eine Philosophie denken, deren Hände durch konfessionelle Bande gebunden sind und zum andern – und das ist ein viel tieferer Grund – kann diese Bezeichnung den Blick dafür verstellen, dass die Philosophie mündig und ganz sie selbst geworden ist.⁴ Wirklich wichtig aber ist nicht die Änderung des Vokabulars, sondern die Tatsache, dass die Philosophie in der christlichen Ära nicht nur einen besseren Status ihr eigen nennt, sondern dass sie auch zu der ihr zustehenden Vollreife gelangt. Sich diese Tatsache vor Augen zu führen, markiert einen äußerst wichtigen historischen Wendepunkt für die philosophische Vernunft selbst, weil

¹ Préface, 424. Der Autor sieht im Kontext seiner Ausführungen keinen Anlass, auf Fragen einzugehen, die sich daraus ergeben, dass diese Botschaft in anderen Religionen nicht in dieser Form und im Atheismus gar nicht angenommen wurde. Eigene Anmerkung.

² Préface, 426.

³ S. die Seite 12ff.

⁴ Vgl. Préface, 426.

sie sich damit auch der ganzen Dimension ihrer Domäne bewusst wird.¹ Unser Autor unterstreicht, dass sich für einen christlichen Philosophen "die Domäne der Philosophie, da sie eine Weisheit ist, weit über ihr Formalobjekt hinaus erstreckt, und dass sie [...] all das umfängt, was in den Schätzen des Seins dank anderer Arten des Wissens unserem Geist zugänglich ist"². So wird der christliche Philosoph, dessen Geist das Sein berührt, die ganze Fülle des Seins zu erkennen suchen. Der Geist lässt sich nicht in den engen Grenzen seines Formalobjektes einschließen und auf Schubfächer verteilen, wie dies in den Naturwissenschaften durchaus berechtigt ist. Sich so einengen zu lassen, hieße für ihn, gegen seine Natur zu verstoßen. Es ist das Formalobjekt selbst, das Sein als solches – das *ens in quantum ens* –, das den Geist nach Objekten anderer und höherer Arten des Wissens streben lässt, worunter H. R. Schmitz die theologische und die mystische Weisheit meint. In diesen die Philosophie übersteigenden Domänen ist die Philosophie nicht mehr Weisheit, sondern befindet sich in der Rolle eines *Research workers*, der dem Theologen Hypothesen vorlegt, die von ihm zu beurteilen sind. Die Philosophie ist sich dazu nicht zu schade, "denn der Geist wird niemals darauf verzichten, nach der Angleichung [= *adaequatio*] zum Sein zu streben"³. Wenn also die Philosophie in die Dimension des Glaubens vordringt, dann ist ihre Funktion jeweils eine andere, je nachdem ob sie als *ancilla* oder ob sie in ihrem eigenen Namen auftritt. Als *ancilla* ist sie Werkzeug der Theologie, wenn sie indes in ihrem eigenen Namen sich in die Dimension des Glaubens begibt, um in die letzten Weiten ihrer Domäne zu gelangen, dann ist der theologische Habitus zumindest ansatzweise erforderlich.⁴ H. R. Schmitz weiß, dass diese Position Anlass zu einem Kompetenzstreit zwischen Philosophie und Theologie sein kann, aber seiner Ansicht nach gibt es dafür keinen Grund, denn in den theologischen Problemen liegt es allein in der Kompetenz der Theologie, sich mit wissenschaftlicher Sicherheit über sie zu äußern.

Jacques Maritain suchte also nach einem anderen Namen für die *christliche Philosophie*. Sollte eine Philosophie, die ihre Beziehung zur Theologie unumwunden anerkennt, nicht *Theo-Philosophie* heißen? Diese Bezeichnung würde die Freiheit des Forschens und des Vokabulars gewährleisten und sie von jenen Philosophen unterscheiden, die sich zwar als Philosophen geben, in Wirklichkeit aber Hintergedanken theologischer Art hegen. Dies, so H. R. Schmitz, gilt für die Gesamtheit der deutschen Philosophie, die nach Nietzsche eine *hinterlistige Theologie*⁵ ist; es gilt auch für die Philosophie Nietzsches selbst, obwohl sie sich als atheistisch deklariert. H. R. Schmitz meldet des Öfteren seine Kritik an der geschichtlichen Entwicklung der deutschen Philosophie an, doch nirgends geschieht dies so klar und eindringlich wie hier in diesem Vorwort:

„Nicht über ihre Verbindung mit der Theologie (und auch mit einer bestimmten Mystik) sollte man der deutschen Philosophie Vorhaltungen machen. Das, was man ihr jedoch vorwerfen muß, ist, dass sie begonnen hat, Philosophie, Theologie und Mystik voneinander zu trennen und einander entgegensetzen und, dass sie letztendlich die Theologie und die Mystik in der Philosophie resorbiert hat.

Was ist nun tatsächlich geschehen, als mit der lutherischen Revolution die Einheit der dreifachen christlichen Weisheit gesprengt und seine dynamische Kontinuität zerstört wurde? Jede der Drei birgt in sich weiterhin eine Neigung zum Ganzen, von dem es getrennt wurde. Jede bemüht sich nun allein das Werk zu verwirklichen, wofür die Zusammenarbeit aller notwendig wäre. Damit ist gesagt: Ein Teil nimmt das Werk des Ganzen auf sich und macht sich schließlich zum Ganzen. Hier also liegt die Quelle der ärgsten

¹ Vgl. Préface, 427.

² Préface, 428.

³ Préface, 428.

⁴ Préface, 430ff.

⁵ Préface, 432. S. a. die Seiten 245 und 257.

Konfusionen und der ärgsten Totalitarismen. [...] So müht sich die Böhmsche Mystik ab mit dem, was einerseits der Theologie und andererseits dem philosophischen Wissen zufällt. Und dieser 'mystischen Theosophie' gelingt es so gut, sich an die Stelle der Philosophie zu setzen, dass Jakob Böhme der Meinung Hegels nach als der 'erste deutsche Philosoph' erscheinen kann. Und im Fall Hegels selbst ist es die Philosophie, die sich zur Theologie macht (und auch zur Mystik) und sich auferlegt (sollte der Theologe nicht so lehren, dass er zum Heil der Seelen beiträgt?), die Menschheit zur Erlösung zu führen. Und um noch einmal auf Pater Rahner zurückzukommen: Bei ihm ist es die Theologie (insoweit sie von Heidegger geprägt ist, dessen Denken eher mystisch als philosophisch ist), welche die Arbeit der Philosophie auf sich nimmt.“¹

Trotz dieser Kritik erkennt H. R. Schmitz in dieser "maskierten Theologie"² noch Reste der vitalen Union der christlichen Weisheit sowie auch höchste Ansprüche an die philosophische Arbeit, die sich umso weniger aufblähen kann, als die Themen, die sie behandelt, nur von einer höheren Warte aus – der Theologie nämlich – zu verifizieren sind.

Der Grund, warum Jacques Maritain und H. R. Schmitz den Namen *Seinsphilosophie* dem an sich ausdrucksvolleren Namen *Theo-Philosophie* vorziehen, liegt darin, dass die Metaphysik eine bescheidene Erkenntnis, eine *modica cognitio*³ ist, die sich von den Dingen, denen wir täglich begegnen, bis zu Gott erhebt. Dieser Name erinnert an ihre demütige Herkunft aus der menschlichen Vernunft, aber zugleich auch an ihr höchstes Objekt: Gott, der das Sein selbst ist, das Sein in seiner Fülle, das immer ist und ewig bleibt.⁴

Dieser Perspektivenwechsel in der philosophischen Aktivität, so H. R. Schmitz, kommt einer Revolution gleich, wenn auch der Ausdruck nicht wirklich passt. Denn „im Reich des Geistes vollziehen sich die wirklichen Veränderungen in der Stille und in der Demut und bleiben deswegen oft so lange unbekannt“⁵. Soll die Vernunft, welche die Last einer vierhundertjährigen Geschichte trägt, ihre Würde wieder erlangen, dann sind dafür viele Arbeiter erforderlich, die sich ganz einsetzen und die noch in den Fehleinschätzungen des modernen Denkens die Spuren der philosophischen Weisheit entdecken.⁶

5. Ein neuer, lebendiger Weg

Heinz R. Schmitz hat kein schriftliches Testament hinterlassen; sein letztes Vermächtnis waren einige Worte im Krankenbett und ein mit größter Mühe gemachtes Kreuzzeichen. So bleibt es dem Leser seines Werkes überlassen, die Fülle der darin enthaltenen Weisheit zu sammeln und zu ernten. Einiges davon ist in der vorliegenden Arbeit enthalten, die sich als Zeugnis für einen Menschen versteht, dessen Leben und Werk eine selten gesehene Einheit bilden. H. R. Schmitz kritisierte einmal Arthur Schopenhauer, der als Philosoph ein Wegweiser sein wollte, ohne aber diesen Weg selbst zu gehen.⁷ Diesen Anspruch erhob H. R. Schmitz nicht, vielmehr ging er selbst den Weg, indem er das lebte, wovon er schrieb. Für ihn ist nicht *alles Weg*⁸, was so manchem heute als ein Ideal erscheint; sein Weg hat ein bestimmtes Ziel. Er geht diesen Weg auch nicht allein: Als *homo viator* weiß er sich auf dem Weg in einer Gemeinschaft – sei es in der Familie, sei es im Orden, sei es in der Kirche und in der Gemeinschaft aller, denen er sich in ihrer Armut und Not verbunden weiß. Das

¹ Préface, 432ff.

² Préface, 432 u. 433.

³ Préface, 435.

⁴ Préface, 435.

⁵ Préface, 434.

⁶ Vgl. Préface, 434f.

⁷ Préface, 437.

⁸ S. die Seite 265 mit der Fußnote 6.

Ziel aber ist: *Der, der da ist*. Die Bedeutung dieses biblischen Namens Gottes kann schon durch ein schlichtes Nachdenken, dem sich die ganze Tragweite des Seins öffnet, erahnt werden. Doch erst der christliche Glaube brachte Kunde von dieser ungeahnten Neuheit, dass Gott Mensch wurde, um uns ein neues Mensch-Sein als Kinder Gottes zu schenken. Somit ist es ein Weg, der nicht ins Unwegsame und Unergründliche führt, sondern in eine wirkliche Heimat, die aus den vielen Wohnungen im Haus Gottes besteht (vgl. Joh 14, 2). Wo der Mensch mit der Vernunft allein nicht weiter kommt, da gibt ihm der Glaube Antwort. H. R. Schmitz ist der Überzeugung, dass die Philosophie nur in der Offenheit zu Theologie und Mystik hin ihr eigenes Werk zu einem guten Ende führen kann und dass ihr Diskurs nur in dieser Offenheit wahr und *etwas anderes als nur eine leere Floskel*¹ ist.² Ferner bekräftigt er, dass die Theologie sich nur dann nicht in rätselhafte Sphären verliert, wenn sie durch die Denktätigkeit der Vernunft mit beiden Füßen auf der Erde steht, und dass die christlich-mystische Erfahrung nur aus der Sicht der Theologie erhellt werden kann.³

Dieser Weg führt wie der Weg Böhmes oder Heideggers zurück zur Quelle, nur dass die Quelle nicht das eigene Selbst, sondern der Schöpfer allen Seins ist. Auf diesem Weg zur Quelle allen Seins ist der Mensch gefordert, aber nicht so, dass von ihm verlangt wird, gegen die Möglichkeiten der menschlichen Natur zu handeln, sondern auf eine Weise, dass er dem Evangelium gemäß die Abkehr von einem Verhalten vollzieht, das gegen die Weisungen Gottes verstößt.

Das Ziel des Weges ist in sich klar und deutlich, aber für den Wanderer und Pilger ist es mitunter dunkel, da wir noch im Glauben, nicht im Schauen leben. Es ist ein *neuer, lebendiger Weg* (Hebr 10, 20), und schon die junge christliche Gemeinde in der Apostelgeschichte wird als *der Weg* (Apg 9, 2; 18, 25; 24, 22) schlechthin bezeichnet. Für sie ist dieser *Weg* nunmehr eine Person: Christus selbst, *der Weg, die Wahrheit und das Leben* (s. Joh 14, 6). Er ist der Weg zur Wahrheit und somit ist der Weg als Mittel zum Ziel schon eins mit dem Ziel. Nur von Christus kann gesagt werden, dass das Ziel die Mittel heiligt. Er ist der lebendige Weg, der uns „das Leben in Fülle“ (Joh 10, 10) schenkt. Für Paulus sagt es in einem Wort: Christus ist "Gottes Weisheit" (1 Kor 1, 24. 30), die sich Menschen offenbarte, die nichts darstellten in dieser Welt, sondern für töricht erachtet wurden (vgl. 1 Kor 1, 26ff.). Auf diese Weise setzt sich der Weg der Menschwerdung der göttlichen Weisheit in der christlichen Weisheit fort, die *in heilige Seelen eintritt und Freunde Gottes und Propheten schafft* (Weish. 7, 27). Es sind vornehmlich die Armen, Einfältigen und mit Mühsal Beladenen, denen der Jubelruf Jesu gilt (vgl. Mt 11, 25ff.).

Entgegen dem Augenschein ist der von H. R. Schmitz eingeschlagene Weg nicht der Weg eines Zeitgenossen, der noch nicht in der Moderne angekommen ist. Er hielt sich vielmehr an die Bergpredigt, in der Jesus den Menschen zuruft, ihr Haus nicht auf Sand zu bauen, sondern auf Felsengrund (Mt 7, 24ff.). Für ihn ist nicht der ein Weiser, der einen alten Schatz verächtlich beiseiteschiebt, sondern der, der es versteht, aus *seinem Schatz Neues und Altes hervorzuholen* (vgl. Mt 13, 52).

¹ Wörtlich: *une rhétorique vide*. Vgl. in: *Humanité nouvelle*, 6.

² Eine *philosophie adéquatement prise* nannte J. Maritain eine solche Vorgangsweise in der Philosophie (vgl. *ŒC VI. Science et Sagesse*, 180 – 214 u. v. a.). H. R. Schmitz erkennt darin ein schwieriges und wichtiges epistemologisches Problem, sieht es jedoch durch die oben angegebene Arbeit Maritains als gelöst an. S. in: *Humanité nouvelle*, 6. Dagegen steht die Ansicht eines M. V. LEROY, nach der es sich bei diesem Konzept um ein *epistemologisches Monstrum* handelt. S. im Vorwort zu: FLOUCAT, Yves. *Pour une philosophie chrétienne*, Paris 1983, 8.

³ Vgl. die Seiten 116ff.

6. Ausblick

Ein untrügliches Merkmal der christlichen Weisheit ist dies, dass sie mit Heiterkeit und Frohsinn gepaart ist, ohne dass sie das Geheimnis des Kreuzes ausblendet. Heinz R. Schmitz hatte sein Leben und Arbeiten in den Dienst dieser Weisheit gestellt, die für sich selbst geliebt werden will. Es war diese Liebe zur Weisheit, die seinem Leben Würze und Zuversicht gab. Aus ihr kam ihm die Klarheit seines intellektuellen Schaffens und aus ihr schöpfte er die Kraft für die *Kontemplation auf den Wegen*, die sein Herz für die Armen seiner nächsten Umgebung und für die Nöte all jener öffnete, denen er begegnete. Er war davon überzeugt, dass diese Weisheit lebendig ist in der Kirche, in den Mühseligen und Beladenen und in allen, die Gott auf irgendeine Weise suchen oder sich von Ihm finden lassen.

So hat er sich auch an Themen herangewagt, die in ihrer Reichhaltigkeit unerschöpflich sind und immer wieder zu neuem Nachdenken und Handeln anregen, wie zum Beispiel an das Mysterium unserer Gotteskindschaft: Durch Christus, der die Weisheit Gottes ist, wurde dem Menschen ein neues Sein und ein neues Leben zuteil.

In diesem Kind-Gottes-Sein liegt ein Keim verborgen, der in uns wachsen und reifen will, sodass eine Weisheit aus ihm hervorgeht, die alles Tun und Handeln befruchtet.

So eröffnet sich dem Christen, der sein neues Mensch-Sein als Kind Gottes zu entfalten sucht, ein Aufgabenfeld, das sein eigenes Leben mit all seinen Lebensbereichen sowie das Zusammenleben mit dem Nächsten, den Frieden unter den Völkern und die Erhaltung der Schöpfung umfasst. Ein Gedanke war H. R. Schmitz besonders teuer, dass nämlich das philosophische Denken über die Kulturen hinweg eine Möglichkeit des Dialogs darstellt und sich oftmals, wie es in der Enzyklika „*Fides et ratio*“¹ heißt (Nr. 104), als einziges Terrain „für Verständigung und Dialog mit denen, die unseren Glauben nicht teilen“ anbietet.

Es sei an das Gleichnis vom Senfkorn erinnert (vgl. Mk 4, 30. par.): Wie aus dem kleinen Senfkorn ein Baum wird, so beginnt auch in jeder noch so schlichten Begegnung das Reich Gottes zu keimen. So unscheinbar der Anfang ist, so wunderbar groß wird sich das Ende manifestieren. Der Christ lebt aus der Hoffnung, dass die Zukunft schon begonnen hat, denn: „Wir alle spiegeln mit enthülltem Angesicht die Herrlichkeit des Herrn wider und werden so in sein eigenes Bild umgestaltet, von Herrlichkeit zu Herrlichkeit, durch den Geist des Herrn“ (2 Kor 3, 18). Im Sinn von Heinz R. Schmitz wird der Christ der Zukunft, der neue Mensch aus Gottes Geist geboren – je nach seinen Anlagen und Möglichkeiten – ein Philosoph, ein Theologe und ein Mystiker sein, einer, der mitten in der Welt stehend, die Größe und Würde des Mensch-Seins bezeugt, seinen Glauben bedenkt und nach der Einheit der Liebe mit Gott verlangt; er wird sich auch im Dunkel des Glaubens von Gott geliebt wissen und sich von ihm auf den „Weg des Lebens“ (Ps 16, 11) führen lassen, zusammen mit allen, die sich nach Frieden und Weisheit sehnen.

¹ JOHANNES PAUL II.: Enzyklika *Fides et Ratio*. Über das Verhältnis von Glaube und Vernunft. 14. September 1998. Bonn 1998 (= Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 135).

Abbildungen



Abbildung 1. (Quelle: AKB JW)



Abbildung 2. (Quelle: AKB JW)



Abbildung 3. (Quelle: AKB JW)



Abbildung 4. (Quelle: AKB JW)

Bibliografie und Verzeichnisse

1. Primärliteratur

1. 1. Arbeiten von Heinz R. Schmitz nach ihrem Abfassungsdatum

- 1965
- Sur la vocation des Petits Frères de Jésus. Lettre à Frère André [unpubl.], Toulouse¹
- 1966
- Quelques idées sur le rôle de l'intelligence dans notre vie [unpubl.], Toulouse
- 1968
- Sur l'enseignement de l'encyclique *Humanae Vitae* [unpubl.], Toulouse
- 1969
- À propos de la foi théologique [unpubl.], Toulouse
 - À propos de la pensée moderne [unpubl.], Toulouse
 - Le mal de notre temps est un mal de l'esprit [unpubl.], Toulouse
 - Rezensionen 1 – 3 in: RThom, 164. 320 – 324. 324 – 325.
- 1970
- Le sacré dans l'œuvre de Martin Heidegger. NV 1, 36 – 57 ("Le sacré ")
 - La question de l'être chez Martin Heidegger.
 - RThom 2, Teil I, 227 – 263 ("Heidegger" I)
 - RThom 4, Teil II, 560 – 603 ("Heidegger II")
 - Notes pour une réunion de début d'année à Toulouse, CJM 6, 55f.
 - Une réunion à Annemasse, CJM 6, 57f.
 - Rezensionen 4 – 5 in: RThom, 165.166.
- 1971
- La question de l'être chez Martin Heidegger. RThom 1, Teil III, 33- 58 ("Heidegger III")
 - Aux origines de la pensée moderne: Le drame Luthérien. RThom 2 – 3, 329 – 348 ("Aux origines")
 - Réunion à Toulouse, CJM 6, 60f.
 - Rezensionen 6 – 7 in: RThom, 754. 755.
 - Rezension 8 in: NV 4, 312 – 313.
- 1972
- Notes sur la formation, CJM 6, 62 – 64
 - Rezensionen 9 – 11 in: RThom, 349f. 350. 350.
- 1973
- Préface au livre de Jacques Maritain: *Approches sans entraves*. Paris. VII – XXVII. Anm. 37, 278. Vgl. Jacques et Raïssa Maritain: *ŒC XIII*, 415 – 438. Anm 37, 805.
 - Retour à l'être, NV 1, 1 – 8. Vgl: *Rückkehr zum Sein*. Eigene Übersetzung [unpubl.]
 - Sur le premier "Philosophus Teutonicus" Jacob Boehme, RThom 1, 47 – 62.

¹ Falls nicht anders vermerkt, befindet sich eine Kopie im AKB JW Wien.

1974

- L'option de Boehme. RThom 1, 35 – 81:
- La visée de l'expérience Boehmienne: Faire de l'homme un ange, NV 4, 252 – 289 ("La visée")
- Progrès social et changement révolutionnaire, Dialectique et Révolution. RThom 3, 391 – 451.

1976

- Thomas d'Aquin et la libération de la raison métaphysique, NV 1, 54 – 63. Dieser Artikel gibt ein Referat wieder (ohne die Paragraphen 9 und 10), welches auf dem Internationalen Kongress zum 700. Todestag des hl. Thomas von Aquin gehalten wurde. Vgl. in: Atti del Congresso Internazionale, 6, "L'essere". Napoli (1977) 206 – 218. Vgl. Eigene Übers. [unpubl.]
- Un mémorial de l'Ungrund. RThom 1, 5 – 21.
- L'âme et l'Ungrund. RThom 2, 208 – 242.

1977

- Formation à la philosophie de l'être. Le projet du CIREP et le plan d'études, Toulouse.

1978

- Le mystère de ce qui est un mystère de beauté. NV 1, 37 – 55.
- Jacob Boehme et l'avènement d'un homme nouveau.
 - RThom 1, 5 – 31 ("L'avènement I")
 - RThom 4, 561 – 617. ("L'avènement II und III")
- Préface au livre de Raïssa Maritain: Il principe de questo mondo/Stori di Abraham, Übers. von Nora Possenti Ghiglia. Milano (1978), 5 – 11. Vgl. in: CJM 1 (1980) 65 – 67.
- De la bonté de l'être. Manuskript [unpubl.] Kolbsheim (o. J.)
- Sur le mystère de l'Église. Manuskript [unpubl.] Kolbsheim (o. J.)
- Le motif de l'Incarnation. Manuskript [unpubl.] Kolbsheim (o. J.)

1979

- Sur le rôle de la volonté dans l'expérience mystique du Soi, RThom 3, 409 – 423.
- L'expérience mystique de Jacob Boehme et son projet philosophique, in: CENTRE DE RECHERCHE SUR L'HISTOIRE DES IDÉES DE L'UNIVERSITÉ DE PICARDIE (Hg): Jacob Boehme ou l'obscur lumière de la connaissance mystique. Paris (1979) 9 – 29.
- Diskussionsbeiträge über die Gnade, die Selbsterkenntnis Christi, in: Réunion de Kolbsheim. 2^{ième} fascicule, 18 – 61.

1980

- Le prince de ce Monde. CJM 1, 65 – 67. Vgl. oben: Préface au livre de Raïssa Maritain: Il principe de questo mondo/Stori di Abraham, Übers. von Nora Possenti Ghiglia.
- De la sagesse mystique, mit dem Annex: À propos du langage mystique. NV 4. 273 – 294.
- Ein zweiter Annex zu *De la sagesse mystique*, ohne Titel [unpubl.] mit dem Inhalt: *L'enseignement de St. Jean de la Croix*, 33 – 48 mit Fußnoten ("L'enseignement")
- De l'expérience mystique. Vortrag an der St. Louis University [unpubl.], Übers. auf Englisch in: ARKH.

1981

- Un transcendantal méconnu. CJM 2, 21 – 51.

- De l'ordre et de l'invention de l'ordre. NV 2, 81 – 95.
- Note à propos de l'autonomie du temporel. NV 3, 224 – 233.
- Raison et raisons. Projet d'une collection avec G. Brazzola [unpubl.] in: ARKH.
- La question de l'être chez Martin Heidegger. Projet d'un livre. [unpubl.] in: ARKH.
- Verschiedene unpublizierte Notizen

1. 2. Posthume Veröffentlichungen

1982

- Beitrag zur Chronik "Heidegger et la question de Dieu". NV 1, 65 – 70, besonders 69 – 70.¹

1983

- Progrès social et Révolution. L'illusion dialectique. Fribourg. Buchausgabe von: Progrès social et changement révolutionnaire, Dialectique et Révolution. RThom 3, 391 – 451.

1985

- Pour une humanité nouvelle. De Boehme à Bloch: la pensée allemande à la recherche de l'homme nouveau. Typograph. MS, in: ARKH (o. J.) 1 – 48. Anm. 1 – 11.
- Pour une humanité nouvelle. NV 1, 1 – 33

1. 3. Korrespondenz

Post – und Ansichtskarten

- An die Familie Peter Schmitz: 31
- An den Vater: 3
- An die Mutter: 24
- An Heinz Dippel 1
- An Katharina Reiners 1
- An Familie Orths 2
- An Barbara Orths 2

Briefe

- An die Familie Peter Schmitz 17
- An den Vater 2
- An Eltern und Geschwister 1
- An die Mutter 66
- An Alfred Schmitz 3
- An Père Leroy 7 (plus 1 Brief von P. Leroy an Heinz)
- An Père Jean-Julien 1

¹ Da der Beitrag mit E. R. K. gezeichnet ist, hat ihn Heinz SCHMITZ noch vor 1972, also vor der Preisgabe seines Pseudonyms verfasst.

- An Georges Brazzola 2 (plus 1 Brief von Georges Brazzola an Heinz)
- An Georges und Christiane Brazzola 7
- An Ramon Sugranyes de Franch 1
- An Frère Immanouel 1
- An Frère René Page 1
- An Frère Michel Sainte Beuve 1 (plus 1 von Michel an Heinz)
- An Frère Herbert Hartl 1
- Brief von Antoinette Grunelius an Heinz 1
- Korrespondenz mit Verlagen, mit den verschiedenen Vereinen rund um J. Maritain und mit Freunden Maritains in den U.S.A.

1962 Diaire („DF“) des Fraternités 194, 54 – 55.

1969 – 1970 Tagebuch (Manuskript)

2011 Briefwechsel Frère Heinz – Henry Bars von 1975 – 1981. CJM 63, 2 – 33.

2. Schriften mit Bezug zu H. R. Schmitz

2. 1. Erinnerungen und Zeugnisse

- BRAZZOLA, Georges: Une sagesse crucifiée. À la mémoire de Heinz R. Schmitz, in: NV 2 (1982) 81 – 84.
- BARS, Henry: Lueurs sur une vie, in: CJM 6 (1983) 11 – 17.
- DIVERSE Erinnerungen, in CJM 6 (1983) 29 – 53.

2. 2. Rezensionen

- BRAZZOLA, Georges über: SCHMITZ, Heinz R.: Progrès social et changement révolutionnaire, dialectique et révolution, in: NV 2 (1974) 159 – 160.
- HANY, Maurice über SCHMITZ, Heinz R.: in CJM 10 (1984) 67 – 70.
- BOISSARD, Guy über: SCHMITZ, Heinz R.: Progrès social et Révolution, l'illusion dialectique. Fribourg 1983, in: NV 2 (1985) 159 – 160.

2. 3. Andere Texte

- MARITAIN, Jacques: Auftrag an H. R. Schmitz, René Mougel und Jean Attali, 13. Juli 1971.
- MARITAIN, Jacques: Übergabe aller Hefte und Briefe an Heinz, 2. 6. 1972. Manuskript in: AKH.
- BRAZZOLA, Georges: Préface in: Progrès social et Révolution, l'illusion dialectique. Fribourg (1983) 7 – 13.
- MOUGEL, René: Petite histoire inachevée des Œuvres Complètes, in: CJM 39 (1999) 2 – 5.
- LACOMBE, Olivier: Aufnahme von Heinz R. Schmitz in den Cercle d'Études Jacques et Raïssa Maritain, Paris 1974.
- Diverse Online-Dokumente wurden nicht in die Literaturliste aufgenommen.

2. 4. Korrespondenz

- SCHMITZ, Berta an Frère Maurice Maurin
- MOUGEL, René an Peter Schmitz
- BOANO, Eliane an Berta Schmitz
- BRAZZOLA, Christiane an Peter Schmitz
- BOANO, Eliane an Barbara Orths, 5 Briefe
- HANY, Maurice an Barbara Orths, 2 Briefe
- TIMÁR, Agnes an Barbara Orths, 3 Briefe auf Deutsch
- RIVERO, Gustavo an Barbara Orths, 1 Brief auf Englisch
- LATHAM, Ian an Barbara Orths, 3 Briefe auf Englisch
- HANY, Maurice an Georges Brazzola
- FLOUCAT, Yves an Georges Brazzola
- ORTHS, Hans an Herbert Hartl
- HÜSER, Barbara an Herbert Hartl
- ORTHS, Hans und Marlene an Herbert Hartl
- SCHMITZ, Alfred an Herbert Hartl
- SCHMITZ, Peter an Herbert Hartl
- NURDIN, Michel an Herbert Hartl 7
- CASTEL, Immanouel an Herbert Hartl
- MAURIN; Maurice an Herbert Hartl 2
- RAILLARD, Alain an Herbert Hartl 2
- MORENT, Gerold an Herbert Hartl
- AVRIL, Pierre an Herbert Hartl
- ALLION, Jean-Marie an Herbert Hartl
- TIMÁR, Ágnes an Herbert Hartl 2
- DABÓCI, Mária an Herbert Hartl
- KAZIMIERSKI, Andrzej an Herbert Hartl

3. Weitere Quellen

DIE BIBEL. Jerusalemer Bibel (Abk. BJ), Altes und Neues Testament, Freiburg 1985.

H. R. Schmitz zitiert aus der TOB (traduction œcuménique de la Bible), Paris 1975 (für das AT) und TOB, Paris 1973 (für das NT).

BLOCH, Ernst. Atheismus im Christentum. Frankfurt am Main 1968.

BÖHME, Jakob. Sämtliche Schriften, 11 Bde. Hg. PEUCKERT, Will-Erich, Faks. der Ausgabe von 1730, Stuttgart-Bad Cannstatt 1955 – 1989.

Die Schriften Böhmes und die dafür verwendeten Abkürzungen:

ApR	<i>Apologia contra Gregorium Richter</i> oder Schutzrede wieder Gregor Richter
Au	<i>Aurora</i> , oder Morgenröthe im Aufgang
BU I	<i>De Poenitentia vera</i> , oder Von wahrer Busse
BU, II	<i>De Poenitentia. Lib. 2</i> , oder Von wahrer Busse,
Cl	<i>Clavis</i> oder Schlüssel. Das ist: Eine Erklärung der vornehmsten Puncten und Wörter in diesen Schriften
CT, I	<i>De Testamentis Christi</i> , oder von Christi Testamenten Von der Heil. Tauffe, in

	zwey Büchlein
CT, II	Von Christi Testament des H. Abendmahls
DfL	<i>De Triplici Vita Hominis</i> , oder Hohe und tiefe Gründung von dem dreyfachen Leben des Menschen
DPr	<i>De Tribus Principiis [cum Appendice]</i> , oder Beschreibung der drey Principien Göttlichen Wesens
GDw	<i>De Electione Gratiae</i> , Von der Gnaden-Wahl
GE	<i>Suspiria Viatorum</i> , oder Vom heiligen Gebet
GL	<i>De Aequanimitate</i> , oder Von der Wahren Gelassenheit,
GöB	<i>Theosopia</i> , oder Die hochteure Porte von Göttlichen Beschaulichkeit
GpS	<i>Colloquium Viatorum</i> , oder Gespräch einer erleucht- und unerleuchteten Seele
IHM	<i>Mysterium Pansophicum</i> , oder Gründlicher Bericht von dem irdischen und himmlischen Mysterio
MM	<i>Mysterium Magnum, cum Epitome</i> , oder Erklärung über das erste Buch Mosis,
MW, I, II, III	<i>De Incarnatione Verbi</i> , oder Von der Menschwerdung Jesu Christi, in drey Theile abgetheilet
MyP	<i>Sex Puncta Mystica</i> oder Eine kurtze Erklärung nachfolgender Sechs Mystischen Punkten
SchV	<i>Libellus Apoligeticus</i> oder Schriftliche Verantwortung an E. Ehrbaren Rath zu Görlitz
SFR	<i>Psychologia Vera [cum Supplemento]</i> oder Vierzig Fragen von der Seele
SR	<i>De Signatura Rerum</i> oder Von der Geburt und Bezeichnung aller Wesen
Sti, I	<i>Anti-Stiefelius</i> oder Bedenken über Esaiä Stiefels und Ezechiel Meths
Sti, II	<i>Anti-Stiefelius II</i> oder Vom Irrthum der Secten Esaiä Stiefels und Ezechiel Meths
ThB	<i>Epistolae Theosophicae</i> oder Theosophische Send-Briefe
TbF	<i>Quaestiones Theosophicae</i> oder Betrachtung Göttlicher Offenbarung in 177 Fragen gestellt
ThP	<i>Sex Puncta Theosophicae</i> oder Von Sechs Theosophischen Punkten hohe und tiefe Gründung
Ti, I	<i>Apologia I contra Balthasar Tilken</i> oder Die erste Schutz-Schrift wieder Balthasar Tilken
Ti, II	<i>Apologia II contra Balthasar Tilken</i> oder Die zweite Schutz-Schrift wieder Balthasar Tilken
TPr	<i>Tabulae Principiorum</i> oder Tafeln von den dreyen Principien Göttlicher Offenbarung
ULZ I	<i>Informatorium Novissimorum</i> oder Unterricht von den letzten Zeiten, Erster Theil
ULZ II	<i>Informatorium Novissimorum</i> oder Unterricht von den letzten Zeiten, Zweiter Theil
UsL	<i>De Vita Mentali</i> oder Vom übersinnlichen Leben
VC	<i>De Quatuor Complexionibus</i> oder Trost-Schrift von vier Complexionen
WG	<i>De Regeneratione</i> oder Von der neuen Wieder-geburt

DE NEGRI, Enrico. Offenbarung und Dialektik. Luthers Realtheologie. Darmstadt 1973.

DEUTSCHE BIOGRAPHISCHE ENZYKLOPÄDIE. Darmstadt 1995.

HEGEL, G. W. F. Theorie-Werkausgabe. Frankfurt am Main 1971, insbesondere die Bände 1, 8, 3, 5, 17, 18, 20.

DERS.: *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, Band II. Paris 1952 ("Leçons"). Übers. J. GIBELIN.

HEIDEGGER, Martin. Einführung in die Metaphysik. Tübingen 1953.

DERS.: Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung. Frankfurt am Main 1963.
DERS.: Unterwegs zur Sprache. Pfullingen 1965.
DERS.: Geschichte des Seyns. Bd. 69 der Gesamtausgabe. Frankfurt am Main 1998.
DERS.: Sein und Zeit. Hg. Friedrich-Wilhelm von HERMANN. Frankfurt am Main 1977.

Verwendete Heideggersche Schriften und ihre Abkürzungen:

ED	<i>Aus der Erfahrung des Denkens</i>
EHD	<i>Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung</i>
EiM	<i>Einführung in die Metaphysik</i>
FW	<i>Der Feldweg</i>
HB	<i>Über den Humanismus</i>
HWG	<i>Holzwege</i>
ID	<i>Identität und Differenz</i>
PLW	<i>Platons Lehre von der Wahrheit</i>
SG	<i>Der Satz vom Grund</i>
SZ	<i>Sein und Zeit</i>
US	<i>Unterwegs zur Sprache</i>
VA	<i>Vorträge und Aufsätze</i>
VWG	<i>Vom Wesen des Grundes</i>
WHD	<i>Was heißt Denken?</i>
WiM	<i>Was ist Metaphysik?</i>
WiME	<i>Was ist Metaphysik? Einleitung.</i>
WiMN	<i>Was ist Metaphysik? Nachwort.</i>
ZS	<i>Zur Seinsfrage</i>

JOHANNES PAUL II. Enzyklika *Fides et Ratio*. Über das Verhältnis von Glaube und Vernunft. 14. September 1998. Bonn 1998 (=Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 135).
JOHANNES VOM KREUZ. 6 Bde (Übers. Behn Irene). Einsiedeln 1983.
LUTHER. Martin. Werke. Kritische Ausgabe. Weimar ("Weimar") seit 1883.
MARX – ENGELS. Werke. Berlin 1956 – 1990, besonders die Bände 1, 2, 23, 28.
NIETZSCHE, Friedrich (Hg. Schlechta, Karl). Werk in 3 Bänden. München 1954
NOVALIS. Werk in 4 Bänden. Heidelberg 1953 – 1957.
RAHNER, VORGRIMLER. Kleines Konzilskompodium. Freiburg i. Br. 1966.
THOMAS VON AQUIN. Opera omnia. Stand 1. September 2012. URL.:
<http://www.corpusthomicum.org/iopera.html>

Zur QUELLENLAGE der BIOGRAFIE: Siehe Seite 23.

Zur Quellenlage der ABBILDUNGEN 1 – 4: AKBJW

4. Zurate gezogene Schriften von Jacques und Raïssa Maritain

MARITAIN, Jacques et Raïssa. Œuvres Complètes ("ŒC"). 17 Bde. Fribourg/Suisse 1982 – 2007.

DERS. : Die Stufen des Wissens (Übers. Broemser, Hans). Mainz 1954.

MARITAIN, Raïssa. Die großen Freundschaften. Heidelberg 1954.

Die zitierten Werke in alphabetischer Reihenfolge:

Court traité de l'existence et de l'existant (ŒC IX)

De Bergson à Thomas d'Aquin (ŒC VIII)
 De l'Église du Christ (ŒC XIII)
 De la connaissance par connaturalité (ŒC IX)
 De la philosophie chrétienne (ŒC V)
 De la vie d'oraison (ŒC XIV)
 Des mœurs divines (ŒC XIV)
 Éléments de philosophie (ŒC II)
 Humanisme intégral (ŒC VI)
 Journal de Raïssa (ŒC XV)
 L'esprit de la philosophie moderne (ŒC I)
 L'intuition créatrice dans l'art et dans la poésie (ŒC X)
 La philosophie bergsonienne (ŒC I)
 La voix de la paix (ŒC IX)
 Le mystère d'Israël (XII)
 Le paysan de la Garonne (ŒC XIII)
 Le rôle de l'Allemagne dans la philosophie moderne (ŒC I)
 Les Degrés du Savoir (ŒC IV)
 Les Dons du St. Esprit (ŒC XIV)
 Les grandes Amitiés (ŒC XIV)
 Liturgie et contemplation (ŒC XIV)
 Pas de savoir sans intuitivité (ŒC XIII)
 Poèmes et essais (ŒC XV)
 Pour une philosophie de l'histoire (ŒC X)
 Préface au livre de Goetz Briefs: Le prolétariat industriel (ŒC VI)
 Quatre essais sur l'esprit dans sa condition charnelle (ŒC VII)
 Quelques pages sur Léon Bloy (ŒC III)
 Réflexions sur l'intelligence (ŒC III)
 Réflexions sur la nature blessée (ŒC XIII)
 Réflexions sur le savoir théologique (ŒC XIII)
 Sagesse (ŒC IX)
 Science et Sagesse (ŒC VI)
 Sept leçons sur l'être (ŒC V)
 Situation de la poésie (ŒC VI)
 Theónas (ŒC II)
 Trois Réformateurs (ŒC III)

5. Sekundärliteratur

ARISTOTELES : Metaphysik I und II. Über die Generation.
 AUGUSTINUS. Confessiones. Textus ex editione L. Verheijen, Brepols, Turnhout 1981.
 BARRÉ, Jean-Luc. Les Mendiants du Ciel, Paris 2009.
 BENEDICTUS XVI.: Litterae apostolicae quibus summus pontifex in beatorum album rettulit servus Dei: Carolum De Foucauld, Mariam Piam Mastena, Mariam Crucifixam Curcio. Libreria Editrice Vaticana 2005.
 BERNHARD, Thomas. Alte Meister. Frankfurt am Main 1985
 BOISSARD, Guy. Charles Journet – Biographie. Paris 2008.
 BONAVENTURA. Commentaria in Quatuor libros Sententiarum, secundi libri.
 BORCHERT, Wolfgang. Das Gesamtwerk. Hg. Töteberg, Michael. Reinbek bei Hamburg 2007.

- BORRMANS, Maurice: Louis Gardet (1904 – 1986). *Philosophe chrétien des cultures et témoin du dialogue islamo-chrétien*. Paris 2010.
- DERS. *Prophètes du dialogue islamo-chrétien – Massignon, Abd-el-Jalil, Gardet, Anawati*. Paris 2009.
- BRIEFS, Götz. *Das industrielle Proletariat*. Tübingen 1926.
- BÜRKERT-ENGEL, Barbara: Charles de Foucauld, christliche Präsenz unter Muslimen. Münster 2000.
- CASAJUS, Dominique. Charles de Foucauld: Moine et savant, Paris 2009.
- CHATELARD, Antoine: Charles de Foucauld. *Der Weg nach Tamanrasset*. Lochham 2005.
- DE LUBAC, Henri. *La posterité spirituelle de Joachim de Fiore*. Paris 1979.
- COTTA, Gabriella. *La nascita dell'individualismo politico*. Bologna 2002.
- DANIEL, Jean. *Prier 15 jours avec Jacques et Raïssa Maritain*. Bruyères-le-Châtel 2010.
- DE LUBAC, Henri. *La posterité spirituelle de Joachim de Fiore*. Paris 1979.
- DENEKEN, Michel. Luther dans les *Trois Réformateurs de Maritain*, in : CJM 55 (2007).
- DIETER, Theodor. *Der junge Luther und Aristoteles*. Berlin 2001.
- EBELING, Gerhard. Luther. Einführung in sein Denken. Tübingen 2006.
- EMONET, Pierre-Marie. *L'âme humaine expliquée aux simples*. Chambray 1994.
- FLOUCAT, Yves. *Pour une philosophie chrétienne*. Paris 1983.
- GARDET, Louis/LACOMBE, Olivier. *L'expérience du Soi*. Paris 1981.
- DERS. : *Thèmes et textes mystiques*. Paris 1958.
- GARREAU, Albert. *Saint Albert le Grand*. Paris 1932.
- GRABMANN, Martin. *Thomas von Aquin*, München 1949⁸
- GRESHAKE, Gisbert. Foucauld, in: LThK³.
- HARTL, Herbert. *Nie wieder! Hinweise zu den ideengeschichtlichen Ursachen des Holocaust*, Salzburg 2000.
- HESSE, Hermann. *Demian*. Frankfurt am Main. 1974².
- DERS. *Der Steppenwolf*. Frankfurt am Main. 1972.
- HÖLDERLIN, Friedrich. *Sämtliche Werke*. Frankfurt am Main 1965.
- HÖSLE, Vittorio. Zur Lage der Philosophie, in: *Zeitschrift für Ideengeschichte* 2 (2012)
- HUBERT, Bernard [Hg.]. *Jacques Maritain en Europe*, Paris 1996.
- IEENÄUS von Lyon. *Adversus haereses IV*.
- JOURNET, Charles. *L'Église du Verbe incarné*. Bde I – III. Paris 1941. 1951. 1969.
- JOURNET – MARITAIN. *Correspondance*. 6 Bde. Fribourg 2007.
- KAISER/TILLMANN. *Viersen. Beiträge zu einer Stadt*, Leipzig 2005
- KATHOLISCHE PFARRGEMEINDE ST. JOSEPH ZU VIERSEN (Hg.): *100 Jahre Pfarrkirche und Pfarrgemeinde St. Joseph zu Viersen*, Viersen 1991
- KERYELL, Jacques. *Louis Massignon – La grâce de Bagdad*. Paris 2010.
- KOYRÈ, Alexander. *La philosophie de Jacob Böhme*. Paris 1971.
- KÜENZLEN, Gottfried. *Der Neue Mensch – eine Untersuchung zur säkularen Religionsgeschichte der Moderne*. München 1997.
- LAGRANGE, Marie-Joseph. *Évangile selon saint Jean*. Paris 2010.
- LAUNAY, Marcel: René Voillaume. *Contemplation et action*. Paris 2005.
- LÉNARD, TIMÁR, SZABÓ, SOÓS. *Wege und Irrwege der katholischen Kirche Ungarns in der Zeit der Verfolgung durch die Kommunisten*. Berlin 2009, 301.
- LIBERA, Alain de. *Maître Eckhart et la mystique rhénane*. Paris 2010.
- LÖWITH, K. *Heidegger, Denker in dürftiger Zeit*. Göttingen 1965³.
- LORTZ, Josef. *Die Reformation in Deutschland*. Teil I und II. Freiburg 1982⁶.
- MEISTER ECKHART (Hg. Quint, Josef) *Stuttgart* 1963.
- MICHEL, Florian. J. Maritain en Amérique du Nord, in: CJM 45 (2002).

- MOREROD, Charles. Œcuménisme et Philosophie. Langres 2004.
- MOUGEL, René. Manifeste existence. Langres 2012.
- NICOLAS, Marie-Joseph. L'idée de nature dans la pensée de St : Thomas d'Aquin, in: RThom 1974.
- NIGG, Walter. Heimliche Weisheit. Zürich 1959.
- NURDIN, Michel. Un demi-siècle d'amitié bénie, in : CJM 14 (1986).
- DERS. : À propos de *Au cœur des masses*, in : La vie spirituelle 766 (2006).
- PETITS FRÈRES DE JÉSUS. Frères au cœur du monde. Paris 2002.
- PIEPER, Josef: Was heißt philosophieren? München 1948.
- POSSENTI, Nora. Les Trois Maritain, Paris 2006.
- RAHNER, Karl. Écrits théologiques. Paris 1967.
- RECONDO, José María. Le chemin de la prière chez René Voillaume. Paris 2010.
- RINTELEN, Jürgen: Der das Leben suchte. Würzburg 2005.
- RITZLER, Benedikt. Freiheit in der Umarmung des ewig Liebenden. Bern 2000.
- DERS.: Jacques Maritain. Philosophie und Politik aus katholischem Glauben. Karlsruhe 2002.
- SCHMIDT, Monika. MONIKA – Ein Zeugnis in Ungarn. Einsiedeln 1982.
- SAFRANSKI, Rüdiger. Ein Meister aus Deutschland. Heidegger und seine Zeit. München 1994.
- SCHNEIDER, Herbert: Himmel ist hier – Der wunderbare Mensch Matthias Utters, Leutesdorf, ²1997.
- SIX, Jean François: Abenteuer der Liebe Gottes. 80 unveröffentlichte Briefe von Charles de Foucauld an Louis Massignon, Würzburg 1998.
- STEFFENS, Andreas. Philosophie des 20. Jahrhunderts oder Die Wiederkehr des Menschen. Leipzig 1999
- STEINER, Wolfgang. Die Aufgabe des Denkens – Martin Heidegger und die philosophische Mystik. Marburg 2010.
- THOMAS de Sutton (?). De quatuor oppositis.
- TIMÁR, Agnes. Berufung und Sendung. Erinnerungen der Äbtissin Dr. Ágnes Timár. Vác 2012.
- TORRELL, Jean-Pierre. Magister Thomas. Freiburg 1995.
- VALADIER, Paul. Maritain à contre-temps. Paris 2007.
- VOILLAUME, René. Au Cœur des Masses, Paris 1950. Übers.: Mitten in der Welt. Freiburg 1955; 1960.
- DERS. Charles de Foucauld et ses premiers disciples. Du désert arabe au monde des cités. Paris 1998.
- DERS. El Abiodh Sidi Cheikh – Histoire des origines de la Fraternité. 12 Bde, 1976 – 1983.
- DERS. Gebetetes Dasein im Geiste Foucaulds, Einsiedeln 1976.
- WEHR, Gerhard. Jakob Böhme. Hamburg 2007.
- WEINGARTNER, Paul (Hg.). Glaube und Vernunft. Interdisziplinäres Streitgespräch zur Enzyklika Fides et Ratio von Papst Johannes Paul II. Frankfurt a. M. 2004.
- WITTGENSTEIN, Ludwig. Tractatus logico-philosophicus. Kritische Edition, Hg. Brian McGuinness und Joachim Schulte, 2001² (Suhrkamp Taschenbuch).
- ZAEHNER, R. C. Inde, Israel Islam. Paris 1965.

6. Abkürzungsverzeichnisse

6. 1. Allgemeine Abkürzungen

Die allgemeinen **Abkürzungen** werden dem IATG² (Siegfried M. Schwertner: Internationales Abkürzungsverzeichnis für Theologie und Grenzgebiete, Berlin/New York 1992) entnommen.

6. 2. Eigene Abkürzungen

Anm.: Anmerkung

APFJB: Archiv Petits Frères de Jésus Bruxelles

AKH: Archiv Kolbsheim

AKBJW: Archiv Kleine Brüder Jesu Wien

AKBJN: Archiv Kleine Brüder Jesu Nürnberg

ARThom: Archiv Revue Thomiste Toulouse

AusAS: Mündliche Auskunft Alfred Schmitz

AusAR: Mündliche Auskunft Alain Raillard

AusDM: Mündliche Auskunft Denis Masurel

AusG: Mündliche Auskunft der Geschwister von Heinz Schmitz

AusGP: Mündliche Auskunft Gerard Pelletier

AusGR: Mündliche Auskunft Georges Reul

AusHB: Mündliche Auskunft Hubert Brüggem

AusJW: Mündliche Auskunft Jan Wellekens

AusIR: Mündliche Auskunft Irmgard Rumens

AusLS: Mündliche Auskunft Ludo Stroobants

AusMN: Mündliche Auskunft von Michel Nurdin

AusMO: Mündliche Auskunft Marlene Orths

AusRM: Mündliche Auskunft René Mougel

AusWK: Mündliche Auskunft Wolfgang Köhler

CJM: Cahiers Jacques Maritain

DF: Daires Petits Frères de Jésus

Hg.: Herausgeber

ŒC: Œuvres Complètes de Jacques et Raïssa Maritain

o. J.: ohne Jahreszahl

P.: Père (Pater)

PFJ: Petits Frères de Jésus

Übers: Übersetzung, Übersetzer

Verf.: Verfasser

Vgl.: vergleiche

Die Abkürzungen für die Werke von H. R. Schmitz finden sich in der Primärliteratur.

7. Abbildungsverzeichnis

ABBILDUNG 1. QUELLE: AKBJW.....	283
ABBILDUNG 2. QUELLE: AKBJW.....	284
ABBILDUNG 3. QUELLE: AKBJW.....	284
ABBILDUNG 4. QUELLE: AKBJW.....	285

8. Adressen

Adressen der angegebenen Archive:

AKBJW: Archiv Kleine Brüder Jesu Wien: Arbeitergasse 18/17. 1050 Wien. Österreich

AKBJN : Archiv Kleine Brüder Jesu Nürnberg: Ammanstr 7. 90459 Nürnberg. Deutschland

AKH: Archiv Kolbsheim: 54, rue de la Division Leclerc. Kolbsheim. 67120 Molsheim. Frankreich.

APFJB: Archiv Petits Frères de Jésus : Rue Théodore Bekaert 26. 1070 Bruxelles. Belgien

ARThom: Archiv Revue Thomiste: 1, avenue Lacordaire. 31078 Toulouse. Frankreich

Die Adressen der Zeitzeugen und des Archivs R. Reidinger sind im AKBJW hinterlegt

Abstract

1. Heinz R. Schmitz (1936 – 1982) – ein deutscher Ordensmann – verfasste sein philosophisch-theologisches Werk zur Gänze in französischer Sprache. Eine seiner Leitideen – die christliche Weisheit – bildet den Rahmen für das Hauptthema, das in Anlehnung an eine seiner Arbeiten „Für ein neues Mensch-Sein“ überschrieben ist. Die Einheit der Weisheit in ihren drei Ausprägungen, der metaphysischen, theologischen und mystischen Weisheit, ist *das* Anliegen seines Lehrmeisters Jacques Maritain, das er weiter verfolgt. Jede der Weisheiten für sich soll frei und autonom, aber in Synergie mit den andern arbeiten, wobei er vornehmlich in der Philosophie eine Basis des Dialogs mit Andersdenkenden und Andersgläubenden sieht (Teil I und Teil V). Das Hauptthema gliedert sich in drei Teile: Teil II erzählt seine Biografie, die seinem Werk die Würze des Evangeliums verleiht. Teil III ist eine theologische Abhandlung, die den Menschen in seiner *Conditio humana* vor dem Dilemma sieht, entweder das Menschsein mit allen Schwernissen apathisch auf sich zu nehmen oder die Sehnsucht nach Lust und Ewigkeit aus eigener Kraft zu stillen. Doch nur Gott allein schafft Neues und tritt in Jesus Christus in die Zeit ein, um dem Menschen die Würde der Gotteskindschaft und ein neues Mensch-Sein zu erwirken, dessen geistliches Wachstum in der mystischen Weisheit zur Hochblüte gelangt. Teil IV beinhaltet das *Proprium* des Werkes von H. R. Schmitz und zeigt eine der Ursachen auf, die es dem heutigen Menschen erschweren, das Geschenk der Gnade und der Neugeburt im Heiligen Geist anzunehmen. Es ist eine philosophische Strömung, die in Luther ihren Anfang nahm, in Böhme eine Ausweitung erlebte und großen Einfluss auf Denker wie Hegel oder Heidegger ausübte. Fortan bestimmte nicht der intuitive Blick auf die Wirklichkeit des Seins, sondern die ganz persönliche subjektive Erfahrung das Weltbild. Es obliegt dem in Christus erneuerten Menschen, seinen Möglichkeiten entsprechend, Philosoph, Theologe und Mystiker zu sein, um die Botschaft des Evangeliums in der Welt von heute zu bezeugen.

2. Heinz R. Schmitz (1936-1982) is a German religious, philosopher and theologian, who wrote entirely in French.

The main theme of this present work “Für ein neues Mensch-Sein” is framed between the introduction and the conclusion by what his strong emphasis consists of: Christian wisdom, which can be seen as metaphysical, theological and mystical wisdom. Heinz R. Schmitz thus carries on the project of his master Jacques Maritain, for whom each of these wisdoms can be autonomous, as well as being in a vivifying synergy with the others. Metaphysical wisdom will be before everything a basis for dialogue with people of other faiths (the 1st part and the 5th part).

The 2nd part goes over his life, in which his work receives the evangelical grain of salt. The 3rd part describes the man who finds himself before the dilemma of whether accepting apathetically all the evils and torments of his life, or of soothing his thirst of happiness by his own strength. In fact, it is only God who creates anew, and who, having come into time in Jesus Christ, earns for humanity the dignity of being child of God and the being of a new Man who, by growing in intimacy with Him, reaches his greatest fruit with the mystical wisdom. The 4th part takes on what is proper to him, of putting his finger on one of the reasons whereby today's man, or woman, has such difficulty in accepting the gift of grace and of a new birth in the Holy Spirit. This difficulty comes from a philosophical thought which began with M. Luther and spread through J. Böhme and is influential as far as G.F.W. Hegel and M. Heidegger. Henceforth, it is no longer the contemplation and intuition of the reality of Being but the subjective experience linked with action which determines human being.

It will be the task of the Christian person, renewed in Christ, to be, according to his/her possibilities, philosopher, theologian and mystic in order to witness the Gospel in today's world.

Lebenslauf

Herbert Hartl wurde 1947 in Bärnbach in der Steiermark geboren, absolvierte die Reifeprüfung 1966 am humanistischen Gymnasium des bischöflichen Knabenseminars in Graz und trat 1968 in den Orden der Kleinen Brüder Jesu (PFJ) ein. Von 1972 – 1977 legte er das ordensinterne Studium in Frankreich (Annemasse, Toulouse) ab, das er mit der Prüfung *De universa theologia* an der *École de Théologie de St. Thomas d'Aquin* abschloss. Im Jahr 2007 erwarb er das österreichische Diplom in Theologie an der Paris-Lodron Universität in Salzburg. Im Jahr 2009 begann er das Doktoratsstudium am Institut für Spiritualität an der Katholischen Fakultät der Universität Wien.