

1937. Der Trostbrief an Frau Kitty Verwey vom 16. des gleichen Monats, abgedruckt auf S. 326, ist zu einem Teil in Faksimile abgebildet. Die Herausgeberin fügt noch einige Briefe von Frau Wolfskehl an die Witwe hinzu, zuletzt den Postkartengruß vom 2. Februar 1940 und als Ausklang die Nachricht vom Tode der Gattin in einem Brief, den Wolfskehl an Erich von Kahler richtet. Das ist Nachklang. Das Entscheidende ist längst gesagt. Der Briefwechsel gibt Auskunft über den George-Kreis, über Stefan George selbst, über Friedrich Gundolf, Melchior Lechter, Friedrich Wolters und andere. Von den jüngeren Mitgliedern des George-Kreises wird Edgar Salin zwar nicht unmittelbar als Briefpartner aber doch in den Briefen des öfteren als Freund erwähnt sichtbar, Gastgeber von Wolfskehl und seiner Frau. Vernehmbar wird er auch als Übersetzer; denn ihm verdanken wir eine Auswahlübersetzung der Gedichte Verweys. So ist in dem Dokumentenband in der Übersetzung Salins „Die Nacht am Pantheon“, gewidmet Karl Wolfskehl, aufgenommen. Von den Gedichten, die Wolfskehl übersetzte, hat ihn persönlich besonders stark bewegt, wie der Brief vom 26. Mai 1935 verrät, „Juden“. Es ist in seiner Übersetzung (auf S. 308) und im Original (auf S. 349) abgedruckt. Im gleichen Jahr gab es ein letztes Zusammentreffen der alten Freunde, die vom Kreis noch übriggeblieben waren, nachdem der Tod ihn schon stark gelichtet hatte. Lechter, Verwey und Wolfskehl trafen sich noch einmal in Meilen bei Zürich, grüßten von dort den fernen Rudolf Pannwitz. Zum Verständnis der Bestrebungen des Kreises trägt dieser Dokumentenband viel bei. Zugleich aber ist er Zeugnis dafür, wie sich die Freundschaft zwischen den Dichtern den Familien mitteilt. Endlich ist er schätzenswert wegen der Einblicke, die er in die geistige Situation Deutschlands vom Beginn unseres Jahrhunderts bis ans Ende der dreißiger Jahre gewährt. Von den glanzvollen Jahren im München der Vorkriegszeit erfahren wir, den Festen, die Karl Wolfskehl gab, den künstlerischen und literarischen Entdeckungen, aber schon 1906 findet sich auf einer Karte Wolfskehls an Verwey vom 19. Juli die Wendung: „Italien, das ich jährlich aufsuche, ist mir mehr Heimat als Deutschland.“ Hier sucht und findet er nach dem ersten Weltkrieg, als sein Vermögen zusammenschmilzt, Arbeits- und Verdienstmöglichkeiten neben der publizistischen Tätigkeit in Deutschland. In die Zeit vor dem ersten Weltkrieg fallen die Besuche in der Heimat Verweys, Besuche, die die Freundschaft festigen und vertiefen. Die Meinungsverschiedenheiten über die Berechtigung der deutschen Haltung im ersten Weltkrieg, insbesondere die von Wolfskehl gerechtfertigte Besetzung Belgiens, lassen die Freundschaft in eine Krise geraten, bis schließlich Wolfskehl selbst den entscheidenden Schritt zur Aussöhnung tut. Verweys Urteil erscheint in den Tagen des Krieges unbeirrter, unbestechlicher. Schon im September 1914 schreibt er an Wolfskehl: „Daß George mit dem Krieg, der dem Gottesreich vorausgehen wird, diesen Krieg gemeint hat, wage ich zu bezweifeln.“ Später dann, Juni 1933, die sorgenvolle Frage Verweys an Wolfskehl, wie es eigentlich mit der politischen Entwicklung Georges stehe. „Ein intolerantes Prophetisches war es, das beim Ausbruch des Krieges einen politischen Anstrich bekam. Nach dem Krieg war ich bei Wolters Zeuge einer nationalen Propaganda, die mich entsetzte. Zur selben Zeit behauptete George, daß man sein ‚Deutschland‘ nicht mit dem wirklichen Deutschland verwirren sollte. Aber wo war sein Deutschland? Ich habe es nirgends gefunden.“ Über eines kann Wolfskehl ihn beruhigen, daß George dem jüdischen Freund die Treue gehalten hat, daß ihn nichts mit den

Nationalsozialisten verbindet. Der von den Nazis propagierte Judenhaß zwingt Wolfskehl zu einer immer tiefer gehenden Besinnung über das Verhältnis seines Jude- und seines Deutschseins. Die Grenze, über die ihm seine nicht-jüdischen Freunde nicht folgen können, auch Albert Verwey nicht, so meint er in einem Brief vom 20. Oktober 1932, ist sein jüdisches Schicksal: „Albert, glauben Sie es mir, an diesem Punkte ist, dem Schicksal sei Dank dafür, der nicht-jüdische Europäer, der nicht-jüdische Diener am heiligen Geiste Europas ‚unzuständig‘“. Eine letzte Einsamkeit ist damit ausgesprochen. Aber immerhin kann doch Wolfskehl über diese Last und dieses Schicksal dem Freunde vieles mitteilen und findet stets ein hörbereites Ohr. War es der Einfluß der Ideen Spinozas auf sein Denken, der ihm schon früh Auge und Herz öffnete? Genug, er war ein wirklicher Freund. W. E.

G. F. CALLENBACH: Ontmoeting tussen Joden en Christenen. Nijkerk, s. d. 1966. Uitgeverij. Rotonde-Reeks. 126 Seiten.

Die vorliegende Veröffentlichung ist aus einer Reihe von Artikeln entstanden, die 1966 in der niederländischen Zeitschrift *Federatie Contact* der *Vereinigung junger christlicher Frauen* (einem niederländischen Zweig der YWCA-Young Women's Christian Association) veröffentlicht worden sind. Verschiedene für die jüdisch-christlichen Beziehungen wichtige Themen werden darin behandelt, die einen vom jüdischen, die andern vom christlichen Gesichtspunkt aus: die Bedeutung des Staates Israel, der Jude in der Galut, die jüdische Gemeinschaft in Holland, der religiöse Charakter des jüdischen Lebens und seiner verschiedenen Strömungen, der eigentliche Charakter des jüdischen Volkes und des heutigen jüdischen Lebens, Israel und die Ökumene, die christliche Erziehung in bezug auf das Judentum.

Die Hälfte der Artikel dieses Bandes ist von Juden geschrieben. Diese Tatsache muß unterstrichen werden. Es fehlt uns im jüdisch-christlichen Dialog eine gründliche Kenntnis vom ausgesprochen jüdischen oder den ausgesprochen jüdischen Gesichtspunkten aus. Die christlichen Thesen sind genügend bekannt. Die Veröffentlichungen und Stellungnahmen von seiten der Christen sind zahlreich. Wird sich der Jude durch soviel christlichen good-will nicht erdrückt fühlen? Es ist an der Zeit, die jüdische Stimme ohne vorgefaßte Meinung ein wenig mehr anzuhören, auch die, welche den Dialog verweigert oder die sich als nicht-religiös erklärt.

Was ist vom nichtgläubigen Juden zu halten? Zu mehreren Malen wird in unserm Band gesagt, daß das Fehlen von Religion bei den jüdischen Menschen den eigentlichen Charakter des jüdischen Volkes nicht ändere, der an sich ohne Gott undenkbar ist (S. 22 f.; 45). Die Überzeugung, daß man zu einem erwählten Volk gehöre, soll nicht heißen, daß man sich für besser halte als die Nicht-Juden. Der eigentliche Charakter des erwählten Volkes liegt in der Kollektivität (S. 23). Es ist nicht die vom einzelnen gelebte Religion, die den Begriff der Erwählung gebiert oder am Leben erhält, im Gegenteil, es ist die Überzeugung, in der Welt eine besondere Sendung zu haben, die sich vorkommendenfalls in Handlungen oder religiösem Phänomen ausdrückt (S. 20). Übrigens kann der Begriff der Erwählung variabel sein, er kann sich einmal in einem rein religiösen Auftrag ausdrücken, das andere Mal in dem Sendungsbewußtsein, auf der Welt Gerechtigkeit und Friede schaffen zu müssen (S. 121 f.).

Alle üblichen Definitionen des jüdischen Volkes haben sich als falsch erwiesen. Man glaubte, im Bestehen des Staates Israel das Ende des jüdischen Volkes zu sehen, weil Israel gerade die Nicht-Einheit und die Nicht-Eigenheit, die Nicht-Dauer des jüdischen Volkes zeigt. So, als ob das jüdische Volk nach vorgefaßten Normen einzigartig und ewig sein sollte. Betrachten wir zunächst die jüdische Wirklichkeit, sie ist sehr mannigfaltig und immer wechselnd, und suchen wir dann eine der Wirklichkeit entsprechende Erklärung (S. 12 f.).

Ist der „Dialog“ mit den Christen möglich? Professor Zwi Werblowsky, Dekan der philosophischen Fakultät der Hebräischen Universität ist der Meinung, daß das Gespräch zwischen den beiden Institutionen, der Kirche und dem Judentum, unmöglich sei, weil letzten Endes das Judentum ein Christentum nicht anerkennen könne, das, um seinen eigenen Grundsätzen und seinen vorgefaßten Voraussetzungen treu zu sein, auf die Assimilierung Israels in der Fülle des einzigen Volkes Gottes hin tendieren müsse (S. 86 f.). Diejenigen, welche jüdischerseits das Gespräch mit den Christen am meisten fordern, sind die religiös am wenigsten Gebundenen, sie suchen nicht die Christen als solche, sondern die Gojim, insofern sie Nicht-Juden sind. Der Christ wird schon durch seine Religion zum Gespräch mit seinen Urvätern, den Juden, hingeführt. Der Jude dagegen kann das Christentum, das aus dem Judentum hervorgegangen ist, verleugnen, ohne daß seine jüdische Religion darunter leidet (S. 90 f.).

Im ganzen genommen scheinen die Bedingungen für ein Gespräch mit dem Judentum, genauer gesagt mit dem religiösen und orthodoxen Judentum, noch nicht verwirklicht.

Luc Dequeker / Universität Löwen

ARNOLD A. T. EHRHARDT: Politische Metaphysik von Solon bis Augustin. III. Band: Civitas Dei. Tübingen 1969. Verlag J. C. B. Mohr. 200 Seiten.

Mit diesem III. Band hat Arnold A. T. Ehrhardt, 1930 in Freiburg für Römisches Recht habilitiert, nach seiner Emigration 1935–39 bei Karl Barth in Theologie promoviert und bis zu seinem Tod 1965 Pfarrer der Church of England in Manchester, sein Lebenswerk vollendet. Es ist auch von distanzierten Kritikern, wie von Campenhausen zum II. Band, als „Endlich ein Buch!“¹ bezeichnet worden, das nicht in Einzelinterpretationen steckenbleibt, sondern über fast ein Jahrtausend den Teilbereich, den Ehrhardt innerhalb der gesamten antiken Religionsgeschichte und politischen Ideengeschichte als „Politische Metaphysik“ bezeichnet, in kraftvoller „katastrophischer Darstellung“ unter die Konzeption der Auseinandersetzung zweier politischer Metaphysiken faßt: die Auseinandersetzung, wie die Titel der beiden bisherigen Bände anzeigten, zwischen I. der „Gottesstadt der Griechen und Römer“ und II. der „christlichen Revolution“. Diesen beiden ersten Bänden, gleichzeitig 1959 erschienen, hat Karl Thieme eine überaus eindringliche, für den Rezensierten wie den Rezensenten gleich aufschlußreiche Besprechung gewidmet². In ihr wie in vielen weiteren Besprechungen, die im Vorwort zum III. Band von Franz Wieacker, Göttinger Rechtshistoriker und Studienfreund Ehrhardts, zusammenfassend referiert werden, ist einerseits die postulierte Geschlossenheit einer „politischen Religion“ der Griechen

und Römer zumindest für die früheren Jahrhunderte bezweifelt, andererseits der Auffassung, als habe „das“ Christentum, über seine Kritik an der Unvollkommenheit jeder irdischen Gesellschaftsordnung hinaus, als solches „von Anfang an auf politische Herrschaft abgezielt“ (Ehrhardt II, 3), als „einem grundlegenden Irrtum“ widersprochen³, gleichwohl aber anerkannt worden, daß spätestens mit den Versuchen des 3. Jahrhunderts zur Begründung eines heidnischen sakralen Kaisertums sich Ehrhardts Konzeption des Zusammenstoßes zweier Reichsmetaphysiken als überaus ergiebig für die Erfassung der Realität des spätantiken Römerreiches erweist. Mit der Konstantinischen Wende konnte spätestens auch zweifellos im Sinne mancher Reichsbischöfe und von Konstantins Konzept selbst von einer christlich-weltlichen Reichsmetaphysik gesprochen werden. – Der beim Tode Ehrhardts 1965 abgeschlossen hinterlassene, jetzt durch Franz Wieacker mit aller editorischen Sorgfalt zum Druck gebrachte III. Band sucht nun eben das Problem, das der „faule“ konstantinische Kompromiß aufgab, durch das 4. Jahrhundert zu verfolgen. Der Rezensent kann weder mit der Kompetenz Thiemes noch mit der des Althistorikers urteilen oder zur Berichtigung einzelner Quellenbezüge beitragen, findet aber, daß sich die Grundkonzeption Ehrhardts in ihrer Anwendung aufs 4. und beginnende 5. Jahrhundert insoweit noch überzeugender als für die konstantinische Zeit bewährt, als sich unter Julian Apostata und dem Kreis seiner neuplatonischen Ratgeber zweifelsfrei eine antike Gegentheologie, eine „reaktionäre“ antichristliche politische Metaphysik beschreiben läßt. Dies geschieht im 1. Kapitel „Die Besiegten“ der beiden äußerst gedrängten, nur je 25 Druckseiten umfassenden Kapitel, aus denen der Textteil dieses III. Bandes besteht. In Auswertung der Texte Julians, des Jamblichus und Makrobius, des Proclus und Themistius etc. wird deren neuplatonische, vernunftgläubige Philosophie skizziert, der Nachweis versucht, daß sie eine eminent politische Philosophie war und doch an dem Unvermögen scheiterte, zu den entscheidenden Fragen eine eindeutige praktische Philosophie zu entwickeln. Im 2. und letzten Kapitel wird dann Augustins „Gottesstadt“ als die überwindende, „die Zivilisation des Westens rettende“ Antwort der Kirche auf diese neuplatonische Reaktion und auf den konstantinischen Kompromiß interpretiert; mit so entschiedener Herausarbeitung der „demütigen Kirche“, aus denen bestehend, „die noch im Glauben wandelten, in Hoffnung lebten“, als „ein Fremdling auf Erden... auf ihrer Pilgerfahrt zum himmlischen Jerusalem“ geschieden von der civitas terrena (III, 48), zugleich als Absage an die byzantinische Theokratie, daß die zwar noch beibehaltene, aber entscheidend gemilderte Metapher von der „bewußt politischen Körperschaft“ (III, 51 – statt „auf politische Herrschaft abzielt“) fast untergeht. Ehrhardt hat damit, wenn ich recht sehe, eine Revision der zweiten Hälfte seiner Konzeption im Sinne der Kritik Thiemes noch selbst geleistet. – Für alle drei Bände gemeinsame Verzeichnisse der zitierten Literatur (S. 57 bis 96) und, von besonderem Wert, aller benutzten Quellen mit Angabe, wo sie zitiert wurden (S. 97–200), beschließen den Band. Neben Hugo Rahners Grundwerk über die Kirchenfreiheit wird dieses Lebenswerk auf lange Zeit seine Anregungskraft behalten.

Walter Lipgens, Saarbrücken

¹ Ztschr. für Kirchengesch. 7, 1960, 133; vgl. auch V. Ehrenberg, Ztschr. der Savigny-Stiftung, Roman. Abt. 79, 1962, 373 f.

² Freiburger Rundbrief XII, 45/48, 1959, S. 48 f.

³ Karl Thieme, ebenda.