

## TWO ADDRESSES BY MARTIN HEIDEGGER

The Eastern Buddhist is honored to have the privilege of presenting these texts of two speeches by Dr. Martin Heidegger. The first, "Ansprache zum Heimatabend," is an address given July 22, 1961 at Meszkirch, Germany, the small town near the Bodensee where he was born. The occasion was the 700th anniversary of the town's founding. The second, entitled "Über Abraham a Santa Clara," was delivered to an alumni meeting at Meszkirch on May 2, 1964. Both were published as pamphlets by the town of Meszkirch, however their distribution was, for the most part, limited to those present at the speeches.

We are therefore very grateful to Professor Heidegger and to Mr. Siegfried Schühle, the mayor of Meszkirch, for their kind permission to reprint these valuable addresses, little known even in Germany.

While there is no doubt that the presentation of two speeches by one of the most eminent thinkers of the present age is significant enough in itself, still the reason for their appearance in a Buddhist magazine may require some explanation. Although Professor Heidegger makes no reference whatsoever to Buddhist thought and although his original motivation surely was not connected with Buddhism, we nevertheless feel that the thoughts expressed in these speeches contain various points of contact with the Buddhistic thought and thus they should be capable of contributing to the mutual understanding of East and West. (Ed.)

### PRELIMINARY REMARK

*Keiji Nishitani*

#### I

With the encounter of East and West proceeding in all fields of human activities at a surprisingly rapid tempo, the mutual understanding is, need-

## TWO ADDRESSES

less to say, one of the most important tasks facing mankind today. Among the many difficulties lying hidden along the way of this task, the greatest appears when, trying to penetrate in some degree the inner thought, feelings and purposes of our copartners, we find words and concepts, the inevitable vehicles of this communication, rising up time and again to bar the way.

In that region near the innermost core of the mind, in the region of things spiritual, the above-mentioned difficulty becomes almost insurmountable. It is especially so in the case of encounter between world-religions, such as Buddhism and Christianity, where the differences between the religious faiths, residing in the innermost mental core of both sides, are concerned. In each of them, their own faith or insight has long been formulated into creed and authoritatively laid down as dogma predominating over all that men think, feel or will, so that people become firmly convinced of their own opinions and come to have great confidence in themselves. Often their conviction and self-confidence are armored by sharp analysis and subtle dialectics which are developed in dogmatics. In short, the religious faith or insight is translated into words and concepts and these give birth to dogma and dogmatics, which, in turn, serve to confirm that faith or insight. Here is a process in which faith is brought closer and closer to itself, thereby becoming more firm and more self-confirmed, and thus more enclosed within itself. Such is the process that occurs in most cases within the innermost mind in religious thinking, and therein arises the extreme difficulty of mutual understanding between minds of different religious faiths.

Of course, dogmatics has not always been narrowly enclosed by dogma. By the very causes that make the establishment of dogmatics necessary, (the needs, for instance, of defending the dogma against criticism from without), religion is compelled to accept from philosophy as many concepts and theories as are useful to its purposes. Dogmatics comes in this way to contain elements which make a dialogue with "outsiders" possible; it becomes in this way more or less open-minded and is enabled to exist as an open system. But however open-minded it may become, even when its system is made as open as possible, so long as it remains dogmatics, that is, so long as it stands on an exclusively closed basis of faith and dogma, it can never avert the above-mentioned procedure: it must produce, in all its own efforts to become "open," a means to confirm itself alone. And thus, as it becomes more "open," it must become all the more firmly closed. It is compelled to return to its original enclosure, making futile all its "openness." It thus betrays itself, and allows mutual understanding to remain despairingly difficult.

But however hard it may be, in order to pave the way to mutual under-

## THE EASTERN BUDDHIST

standing, we must descend to the region of faith and dogma, where the aforementioned extreme difficulty appears; because that region is, after all, the deepest plane mankind has yet attained in his long history. The encounter of East and West cannot be ultimate as long as it does not plumb that region where resides the marrow of the mind of men. But, as we have seen, this region is at the same time the very place where the most troublesome *aporia* arises to thwart mutual understanding. The encounter cannot truly take place there, for on that plane (of faith and dogma) even a world-religion, however open it may be within its own confines, still remains closed against any other world-religion. And between two closed systems there can be only collision, not an encounter in any true sense.

We should, therefore, after once arriving at the plane of faith and dogma, break through it and search beyond it on some deeper plane for the possibility of encounter and mutual understanding in a true sense; an entirely new plane, where perhaps the innermost core of man's mind, as we usually understand it, should also be broken through. We are standing today before a trenchant requirement; to transcend our innermost spiritual forms and norms, the rigid frame-work of dogma and dogmatics. This requirement is a trenchant one, because it calls upon us to return to our basic "self" beyond all dogma, to strip ourselves once and for all of those fixed forms and norms enclosing our thoughts, feelings and volitions within ready made and seemingly eternal frames. It calls upon us to return to the most basic plane where man is solely man or is merely a son of man, no more, no less, where he is thoroughly bare, bare-headed, bare-backed, bare-handed and bare-footed, but where he can bare his innermost heart as well. It is as if we were demanded to walk bare-footed the city of "the variegated Cow" as Nietzsche called it,—a world multi-colored with miscellaneous forms. However hard it may be, to descend in ourselves to such a basic plane seems necessary in order to prepare the open place for the true encounter in question.

But granted that such a procedure is today necessary, can we find in the actual world any clue at all for making the realization of that procedure possible? If so, what is it and where can we find it?

Now, that possibility seems to be comprised in no other than the basic historical circumstance, which at present is necessitating an encounter of Buddhism and Christianity. I mean by this the situation in which now the whole world is rapidly becoming One world. Today, in almost all fields of human life, in industrial, economical and political activities, and in the arts, morality and philosophy, the One world is more and more emerging as the

## TWO ADDRESSES

stage of their plays. There is no need to speak in this regard of science and technology. Their new inventions are making communication easier and speedier between distant parts of the globe. They are bringing at the same time, by their essential character of "objectivity," the minds of all peoples onto a common plane of thought and intention. They are the main actors in the drama of the emergence of the One world, necessitating the encounter of various cultures and religions.

This general current has been able to arise only through the process of "secularization," the process in which various sorts of man's activities have become emancipated one by one from the ban of religious dogma and dogmatics that have long commanded them. Today religion, with its dogma and dogmatics, stands aloof in the world, encased in itself, the sole exception to the world's general trend. In such a situation, the only possible way of a true encounter and mutual understanding of East and West in the most basic locus of human existence,—in the innermost kernel of man's mind, heretofore shackled by dogma and dogmatics,—seems to be discovered solely through candid self-exposure to the deep complexities of the actual world and by grasping therein some new point of departure. That would mean, in truth, to delve into the basis of existence itself through and through until we reach the hidden source; the source, in which originates the present emergence of the One world with its thorough and universal secularization of human life, and from which are arising now all sorts of social "progress" through the rapid development of science and technology, as well as the devastation of traditional culture progressing side by side with the "progress" of modern civilization. To expose oneself candidly to this situation of the actual world would then signify that we, everyone of us, become in the most simple and radical sense a "son of man" who has nowhere to lay his head. The word "simple" here means being a "son of man" stripped of all his traditional forms and norms, or, as expressed above, a "bare" man; the word "radical" means to be a "son of man" to whom all religious dogma and dogmatics would be the holes of foxes or nests of birds which he has *not*. Today no real encounter with Jesus seems to become possible without a descent to the deepest plane of our existence, on which everyone of us has nowhere to lay his head and is "homeless." Today "man should," as Bonhoeffer has said, "live in the presence of God, as if there were no God." On that plane alone can we become qualified for the commencement of the quest for the way to exist truly in the emerging One world and thus qualified to search for a way of true encounter between East and West.

## THE EASTERN BUDDHIST

### II

In the former of the above mentioned speeches at his native place Heidegger begins with the problem of the *Heimat* ("home" in the sense of native place). In our age of modern technology, we are, he thinks, essentially reduced to the state of homelessness. By television and radio, for instance, we are continually transported abroad, although we think ourselves always to be at home. We live in truth amidst *das Unheimische* (the undomestic, un-"home"-like). Heidegger speaks then of *das Unheimliche* (the uncanny) that reigns in the sphere of *das Unheimische*, haunts man wandering there, and draws him into the state of homelessness (*Heimatlosigkeit*). What then will man be like in the future? Heidegger says, "Perhaps man is settling into homelessness. Perhaps the connection with the *Heimat* is vanishing from the existence of modern man." But he then continues, "Perhaps, however, in the midst also of the pressing *Unheimische* a new relation to the *Heimische* is being prepared." What does he indicate by that? Within our constant escape into something new, newer and newest, there lurks a deep boredom (*Langeweile*), in which Time hangs heavy upon us; this boredom floats within the abysses of existence like a fog driven to and fro. In this boredom is concealed a home-sickness. Boredom is the veil of the home-sickness, which is a longing to the Home, a drive towards the Home. In the midst of the homelessness, there occurs a drive towards the Home. The fact that man is perpetually on the way of escape into the *Unheimische* indicates the presence of an impelling drive to the *Heimat*, which is none other than Home-sickness. Perhaps deep boredom is the hidden, unconfessed drive to the *Heimat*, the drive which we thrust away and yet are unable to evade. In the depression of the hidden Home-sickness, the Home presents itself with more pressure upon us than anywhere else. Therefore, Heidegger says further: "Thus in all un-home-like things the Home we seek, although veiled, yet comes to us." Because it comes to touch us in such a form again and again, we should go out to meet it. But how? In such a way that we are willing to preserve That, whence we have come. Right in the midst of that homelessness which, lurking in the future, comes to haunt us at present, we can find a way to the place of our origination. That place, the Home, is no other than what "sustains us in the core of our existence (*was uns trägt im Kern unseres Daseins*)."<sup>1</sup> Stepping forward into the future to meet it, we tread backward towards it. Thus alone we can preserve our Home in the midst of our homelessness.

## TWO ADDRESSES

Buddhism also knew, from its beginning, this homelessness. Moreover, the Buddha and his disciples chose voluntarily the life of the homeless. In order to emancipate themselves thoroughly from this world with its suffering, from the transitoriness of all things and the birth and death of their own being, they made up their minds to sever all threads of attachment. This was a turn-about similar to that stated above: the turn-about consisting of the return to the "son of man" in the simple and radical meaning. The Buddha said, "Hear ye who have ears; give up thine own faith (*saddhā*)." While the teachers of the *Upanishads* gathered around them only limited groups of men who accepted some definite faith, the Buddha broke that limit, established a universal standpoint and preached to all kinds of men. He went down to the basis of human existence prior to any sorts of "Home." There, he then transcended all attachments, became completed and was emancipated into the great Repose called Nirvana. He became the Awakened One; he became "the knower of all," "the conqueror of all," and "the one who knows himself."

This awakening, this attainment of Repose in the midst of Transitoriness, can mean a way of discovering the Home in the immediate midst of homelessness, as is also pointed out by Heidegger. Of course, this does not signify an escape from this world to some other world. The transcendence of this world was compared, to be sure, to an escape from a burning house, but the true meaning of it lies in becoming truly awakened, in becoming the awakened one, or in awakening to the true Self. Nirvana signifies living as an awakened one (as the Awakened One) in this world, that is to say, to "live" in the true sense. Apart from this "life," the "other world" could be only a world of fancy conceived by a man remaining attached to this world; it can not be our "Home."

Needless to say, the above stated way of awakening in the Buddha was afterwards inherited and developed in Mahayana Buddhism. It would here suffice to be reminded of the famous phrase in the sayings of Rinzai: "not to leave one's house, while being on the way" and "not to be on the way, while leaving one's house." In Pure Land Buddhism, the Pure Land used to be called "the Home." In this case also, the concept of the "Home" is essentially connected with Awakening of the Amida Buddha, although it has assumed the character of the other world in the devout aspirations of the converts.

The vocation of Buddhists today is two-sided. On the one side, a Buddhist must seek, amidst the uncanny homelessness of the present technological age, amidst the wide-spread situation of man's estrangement from

## THE EASTERN BUDDHIST

himself, the way back to his *Heimat* or, as Heidegger has put it, to That which sustains man in the core of his existence. On the other side, he must essay to recover, in and through the same situation of estrangement, his own authentic way of Awakening and to revive Buddhism for the present age. This effort is at the same time an effort to shed all ready-made dogmas and dogmatics, because the above said situation of estrangement acts as a cathartic fire for Buddhism as well as for other religions. As the Buddhistic way of Awakening itself signifies the return to and repose in the *Heimat*, it is clear that these two sides are united in one and the same task.

Christianity also is certainly burdened today with the same task of indicating the way home to a wandering mankind. Man, in becoming a wanderer, can be said essentially to have become self-indebted, and his deliverance from that debt is now the common task of all potent religions. This task is the debt with which religions today are saddled for the sake of mankind.

Thus far, we have tried to take up, in regard to Heidegger's first address, the most fundamental point that seems to be in contact with Buddhism, which may help somewhat the mutual understanding of East and West.

### III

In his second address, "*Über Abraham a Santa Clara*," instead of expressing his own thought, Heidegger speaks of a 17th century preacher, who had also been a pupil of the school of Meßkirch. The drastic speeches here quoted of this vigorous Catholic preacher contain words which might deeply impress Buddhists. For instance, he speaks of the mass deaths of a plague in Vienna, "I have seen that Death is a mower, who cuts down with his scythe not only the low clover but also the high growing grass. I have seen that Death is a gardener, who breaks to pieces not only the violets clinging to earth but also the high ascending larkspurs...I have seen that Death is a thunderbolt, that hits not only the transparent straw-huts but also the most translucent houses of monarchs." What he continues to say is especially interesting: "I have seen *Leiber* (bodies of living beings), not *Leiber*; I will say *Körper* (bodies material), not *Körper*; I will say bones, not bones; I will say dust, not dust; I will say the Nothingness (*das Nichts*) of the crowned kaisers and monarchs." But the most interesting is the phrase which is quoted next; "man—this five foot long Nothingness."

## TWO ADDRESSES

Heidegger comments on this passage, a passage poignant and humorous at the same time: "The very contradiction between the Nothingness and the length of five feet tells the truth, that earthly magnitude and the emptiness of its meaning belong together." To men of Zen, however, this phrase may sound almost like Zen. But Zen would then contrive further to turn the interpretation advocated by most Christians, including, perhaps, Abraham a Santa Clara himself. This turn-about would be made possible by breaking through the Nothingness here mentioned and by opening beyond it a still deeper dimension of the Nothingness, namely that of Buddhist *Śūnyatā*, as it is curtly stated in the basic Mahayana thesis, "Form is no other than Emptiness; Emptiness is no other than Form." (We may also say "things" instead of "Form.")

Here, a turn-about must necessarily occur. Standing on this new dimension, Zen approaches the same phrase, "man—this five foot long Nothingness," from the opposite direction, so that it is now taken up in a wholly new light, the accent being put on the "five foot long" instead of the "Nothingness." It would then further become possible to come back from the length of five feet to dust, not dust; I will say bones, not bones; I will say corpses, not corpses; I will say living bodies with flesh and blood. The "five foot long Nothingness" is, as such, a five foot long living body.

Jōshū, the Chinese Zen master of the ninth century, when asked, "Is there the Buddha-nature in a dog?" answered, "None (Nothingness)." This is a well known kōan. The Nothingness in this answer does not mean, of course, that which is conceived of merely as something opposite to Being. It lies beyond the alternative of "to be" and "not to be." Therefore Jōshū could on another occasion answer, "There is (Being)," to the same question. Whether in the case of "None" or in that of "Being," we must not remain on the dimension of the alternative, where both termini are taken up merely as words or concepts and drawn into logical or semantical interpretations. When the words "Being" or "Nothingness" are presented from the dimension beyond the Duality to us, by some one, say Jōshū, who stands existentially on that dimension, then we ought at the same time to fix our eyes on the one who is there speaking. We must pay attention to the whole of the actual occasion, or, rather, to the togetherness in the whole: to that whole consisting of the chance theme, "a dog" for example, the words spoken, ourselves who just are listening, and especially the speaker himself. Jōshū, the speaker on that occasion, standing beyond all alternatives, embodies absolute freedom and can give to the dog or rob him of his essential "Being" (namely the Buddha-nature inherent to it) as he likes. This Jōshū,

## THE EASTERN BUDDHIST

embodying absolute freedom, exists in his five foot long body side by side with all other bodies and sits near the questioning monk and, also perhaps, near the dog in question. He looks at them, hears the question and speaks the words of answer. He is there, and where he is, there is also the place whence his words come, with which he bestows or takes back "Being" freely; the place whence the Being of a dog originates, and its two foot long Nothingness; the place, whence the Buddha-nature in all living beings comes forth and whence even all Buddhas originate—the above-mentioned *Heimat*. The same one, Jōshū, whose body is sitting there on a chair, is at the same time nowhere; he is the very "Nowhere," *Sūnyatā* (Nothingness) making the place of his Being, whence come also his words of answer. In this Nowhere he is absolutely free. And in this absolute freedom he is everywhere. He is, on the occasion above mentioned, there, where the dog is. He is wholly together "with" it, even while sitting next to it.

All of this together expresses the state of *satori*.

We have above quoted Heidegger's comment to the phrase, "man—this five foot Nothingness." He asserts that in the very togetherness of the contradictory factors, the Nothingness and the five foot length, the truth becomes manifest: the truth of the togetherness of earthly magnitude and the emptiness of its meaning. We can not see clearly, at least from this address alone, the thorough implication he gave here to the words, "truth" and "together." He, too, may have interpreted the phrase along the line of usual interpretation; namely to the effect of the meaninglessness of earthly things, of *vanitas vanitatis*. Heidegger says, however, in another place of this address, "There awoke in the second half of the seventeenth century a new spirit of creative affirmation and formation of the world (*schöpferische Weltbejahung und Weltgestaltung*),—the spirit of the Baroque." It may be then not altogether impossible to sense this new spirit behind the above mentioned phrase. We may be able to attribute some positive meaning to the gathering of those contradictory factors. Heidegger's saying about the "truth" of their togetherness may be interpreted as hinting not only at a negative truth but rather more at a positive one. Howsoever it may be, Zen at any rate can take the phrase as expressing a positive truth about man's essential mode of being.

The spirit of world-affirmation, man's positive attitude to the world, seems to be found in its full manifestation in another word quoted of Abraham a Santa Clara: "A man who dies before he dies, does not die when he dies." Heidegger comments on this sentence that it brings forward a decisive thought. This sentence would not sound strange, if it had come

## TWO ADDRESSES

from the mouth of a man of Zen. In fact, the same thought, in literally the same mode of expression, has been pronounced, we suppose, by a great number of Zen teachers. There is, for instance, a well-known Japanese *waka* of Shidō Bunan, a Zen master of the seventeenth century: "Become a dead man, remaining alive; become thoroughly dead; then do what you like, according to your own mind; all your works then are good." The first part of the poem: "To become a dead man, remaining alive," is an exhortation toward the Great Death as is so called in Zen. The latter part indicates the mode of man's being in *satori*, a life of work, absolutely free. The poem expresses that the way to *satori* is through the Great Death.

In the above mentioned saying of the Christian preacher the spirit of creative world-affirmation through Death is breathing, it seems to me, as lively as in the poem of the Zen teacher. It might be in this sense that Heidegger found in this saying a decisive thought. That was certainly the reason that we have dared in our interpretation to attribute a positive meaning to the phrase, "man—this five foot Nothingness."

## IV

Finally, Heidegger remarks on the following profoundly poetic saying of the preacher: "Come here, you silver-white swans, who are rowing about on the water with your wings, in defiance of snow." He says, "Everyone knows that snow melts in the water and disappears. Swans, on the contrary, preserve a 'pure' whiteness with their very feathers. They thus carry the snow on, so to speak, over the waters. Swimming, they prevent the snow from sinking into the waters. The movement of the white swans on the waters is an image of the Permanence in the most transitory things (*das Unvergängliche im Vergänglichsten*)." This reminds us of some similar poetical metaphors that are familiar in Zen; as "A white horse enters the flowering reeds" or "The thousand mountains covered with snow, why is a solitary peak not white?" We can at first sight hardly discriminate a white horse, trotting through the broad shallows covered with white reed-flowers; there being only One color. It is difficult to search for it. But after a time, as our eyes get accustomed to the scene, the figure of the horse gradually becomes discernible and stands out conspicuously in the One color; like that "silver-whiteness" of the swans who defy the snow and its whiteness. From the ground of One color, emerges something which is equally colored, yet distinguishable from all other things; something solely different in the midst of the Indifference of All. The above mentioned

## THE EASTERN BUDDHIST

metaphor of “a solitary peak” remaining unwhitened amidst the snow-covered thousand mountains is, therefore, an indication of the mode of being as in the metaphor of the white horse, seen there only from the opposite side.

Both sides—the One white color, on the one hand, and the silver-whiteness of the swan or the figure of the white horse, standing out in prominence within the reed-flowers, on the other hand—or, in terms of philosophical categories, the side of Oneness and the side of Otherness, and likewise the side of Indifference, Identity, Universality and that of Difference, Distinctiveness, Singularity, are equally essential. Although the latter side “defies” the former and stands in contradiction against it, the Otherness being the negation of the Oneness, the Difference the negation of the Indifference, it must have in the former the ground that sustains it; it can only subsist, as a relief, by standing out in prominence within its own ground. The latter must, at the same time, “preserve” (*bewahren*) the former, elevating it to a higher plane, as swans preserve with their snow-covered wings “a pure whiteness.” The whiteness of the snow appears on the swan’s wings as shining silver-whiteness. The whiteness of the snow appears here in a truer degree of itself than is found in itself. It appears in its own ultimate reality, that is, as a “pure” whiteness. This silver-whiteness belongs, however, not only to the snow, as its heightened true color; it is also the color of the swans and also belongs to them. It is they, that preserve, through their very swimming, the snow and prevent it from disappearing in the waters. “The movement of the white swans on the waters is an image of the Permanence in the most transitory things.” Isn’t it also an expression of the spirit of the world-affirmation? Isn’t it permissible to view this movement of the white swans as an image of a man who “dies before he dies and does not die when he dies”? If so, we could see here also an attitude deeply similar to that of Zen. But, although it is too hasty to say here “yes,” the words of Abraham a Santa Clara and Heidegger’s commentary on them are certainly moving, without their knowing of it, in the neighborhood of Zen and contain various points of contact with it.

The second speech can serve especially to the true contact between Christianity and Zen Buddhism, while the first implies a valuable suggestion as to the basic plane on which the encounter of Eastern and Western thought in general ought to occur.

Of course, it is absurd to think that the possibility of contact is to be found in one particular thinker only. Anyone somewhat versed in Mahayana Buddhism and in its religio-philosophic thoughts developed in the various speculative as well as devotional schools must certainly find in almost all

## TWO ADDRESSES

great Western thinkers, as well as religious teachers, so many points of contact as to surpass expectation; so much so, that it would be rather misleading to mention here any name whatever. But nevertheless, in regard to the imminent problem of the encounter of East and West, we think that Heidegger's thought is doubtlessly one of those which can most help this encounter. Even the two short speeches here presented will suffice, we believe, to convince us of this fact.

### I

#### ANSPRACHE ZUM HEIMATABEND

Am 22, 7, 1961, anlässlich des 700-jährigen Jubiläums der  
Stadt Meßkirch

Der Abend, sei es der des Tages, sei es der des Lebens—der Abend ist Zeit und Stunde der Besinnung. Sich besinnen heißt: sich sammeln ins Nachdenken. Dazu bleibt uns jetzt und hier nur ein Augenblick vergönnt. Aber er genügt; sogar auch dann, wenn er rasch überdeckt wird durch alles, was die Festwoche bietet. Vielleicht kommt der Augenblick der Besinnung beim einen oder anderen später hie und da wieder zurück.

Allein, worauf könnten wir uns jetzt besinnen—und zwar so, daß dieser Augenblick des Nachdenkens auf seine Weise mit in den Heimatabend gehört? Am nächsten liegt, uns auf die Heimat zu besinnen. Nun hat man darüber im allgemeinen schon allzuviel geredet und geschrieben. Das Thema „Heimat“ ist inzwischen langweilig geworden, nicht zufällig, sondern aus tiefliegenden Gründen. Dem nachzudenken, dürfte sich lohnen.

Zum 700-jährigen Stadtjubiläum ist ein Heimatbuch erschienen. Es erzählt von „Meßkirch gestern“ und berichtet über „Meßkirch heute“. So scheint über unsere Heimat schon alles gesagt zu sein. Alles? Meßkirch gestern, Meßkirch heute; gut! Und—Meßkirch

morgen? Wenn wir dieser Frage nachgehen, könnte sich eine kleine Ergänzung zum Heimatbuch ergeben.

Indes wird jedermann sogleich die Gegenfrage stellen: Können wir denn über das Morgen etwas wissen? Läßt sich über die Zukunft etwas ausmachen? Sogar der weiseste Mann vermag es nicht, die Zukunft vorherzusagen. Auch unsereiner, der im Nachdenken vielleicht geübter ist, weiß nicht mehr als seine Mitmenschen, er weiß höchstens deutlicher, daß wir und warum wir nicht wissen können. Dennoch wagen wir es, bei der Frage zu bleiben: Meßkirch morgen? In der Zukunft?

Ob und inwieweit wir imstande sind, auf diese Frage nach der Heimat eine verlässliche Antwort zu geben, hängt davon ab, wie wir das verstehen, was das Wort „Zukunft“ meint.

Bedeutet uns „Zukunft“ soviel wie den auf das Heute folgenden Zeitraum der nächsten Jahre und Jahrzehnte, dann werden wir niemals angeben können, wie dieser Zeitraum ausgefüllt sein wird, auch dann nicht und gerade dann nicht, wenn wir uns ausrechnen, wie in der Folgezeit die wirtschaftliche Lage der Stadt aussehen könnte, wie die Landwirtschaft und das Bauerntum sich verändern werden, welche Wege das Schul- und Bildungswesen einschlagen, welche Stellung und Wirkungskraft der christliche Glaube und die Kirchen behalten werden. Wenn wir das Morgen auf diese Weise ausrechnen wollen, nehmen wir die Zukunft nur als die Verlängerung des Gegenwärtigen, in der alles ungewiß bleibt.

Wie aber, wenn wir die Zukunft als das verstehen, was heute auf uns zukommt? In diesem Fall ist die Zukunft nichts, was erst auf das Heute folgt, sondern sie ist jenes, was in das Heute hereinkommt. So ist denn das Heute kein für sich bestehender Zeitabschnitt, der überallhin abgeriegelt wäre. Das Heute hat seine Herkunft im Gewesenen und ist zugleich dem ausgesetzt, was auf es zukommt.

Solches, was auf uns zukommt, trifft und bestimmt uns fortwährend, ohne daß wir eigens darauf achten, ohne daß wir eindeutig sagen könnten, was dieses auf-uns-zu-Kommende sei. Aber es gibt dafür überall mannigfaltige Zeichen. Eines unter ihnen sind z. B. die Fernseh- und Rundfunkempfänger, die wir bald reihenweise auf

den Dächern der Häuser in den Städten und Dörfern feststellen können. Wohin zeigen diese Zeichen? Sie zeigen, daß die Menschen dort, wo sie von außen gesehen „wohnen“, gerade nicht mehr zuhause sind. Die Menschen werden vielmehr täglich und stündlich fortgezogen in fremde, anlockende, aufreizende, bisweilen auch unterhaltsame und belehrende Bezirke. Diese bieten freilich keinen bleibenden, verlässlichen Aufenthalt; sie wechseln unausgesetzt vom Neuen zum Neuesten. Durch all dies gebannt und fortgezogen, zieht der Mensch gleichsam aus. Er zieht um aus dem Heimischen ins Unheimische. Die Gefahr droht, daß, was einmal Heimat hieß, sich auflöst und verfällt. Die Gewalt des Unheimischen scheint den Menschen so zu überwältigen, daß er dagegen nicht mehr aufkommt. Wie können wir uns dem Andrängen des Unheimischen gegenüber zur Wehr setzen? Nur so, daß wir die spendenden und heilenden und bewahrenden Kräfte des Heimischen unablässig wecken, daß wir die Kraftquellen des Heimischen immer wieder zum Fließen bringen und ihrem Fluß und Einfluß die rechte Bahn verschaffen.

Solches bleibt am ehesten dort möglich und am nachhaltigsten dort wirksam, wo die Kräfte der umgebenden Natur, wo der Nachhall der geschichtlichen Überlieferung beisammen bleiben, wo das Herkommen und die von altersher gepflegte Sitte das menschliche Dasein bestimmen. Dieser entscheidenden Aufgabe vermögen heute nur noch die ländlichen Bezirke und kleinen Landstädte zu genügen — vorausgesetzt freilich, daß sie ihre außergewöhnliche Bestimmung immer neu erkennen; vorausgesetzt, daß sie die Grenze zu ziehen wissen gegenüber dem großstädtischen Leben und den riesenhaften Bezirken der modernen Industriebetriebe; vorausgesetzt, daß sie diese nicht als ihr Vor- und Leitbild aufstellen, sondern das Eigene festhalten und das Heimische bewahren. Dazu ist ein Zwiefaches nötig.

Einmal, daß wir das Unheimische als ein solches erkennen, d. h. in dem, wodurch es bewirkt und bestimmt wird. Zum andern, daß wir die in ihrem Wesen immer unscheinbaren Kräfte des Heimischen nicht brach liegen und verkümmern lassen.

Um beiden Anforderungen zu genügen, dafür könnte diese Jahrhundertfeier ein guter „Anlaß“, d. h. das geeignete Fest sein.

Zuvor gilt es, das Unheimische, die in ihm andrängende Bedrohung und die in ihm wirkende Macht mit aller Deutlichkeit zu sehen.

Die Möglichkeit besteht und sie bestätigt sich täglich mehr und mehr, daß bald ein Zustand eintritt, in dem der Mensch das, was Heimat heißt, nicht mehr kennt, nicht mehr braucht, weil er es nicht mehr entbehrt. Was wäre dann, wenn das Heimische wegschwinden müßte? Dann gäbe es für den Menschen auch nicht mehr das Unheimische. Und dann? Dann gäbe es nur noch den rasenden Wechsel vom Neuesten zum Allerneuesten, dem der Mensch mit seinen sich ständig überbietenden Machenschaften nachhetzt. Vor dieser Möglichkeit dürfen wir gerade dann die Augen nicht verschließen, wenn wir bereit sind, das Heimische zu retten und zu pflegen.

Überall und ständig sehen wir in den mannigfaltigsten Gestalten das, was heute die Weltwirklichkeit bestimmt. Es ist die moderne Technik, die jetzt schon gleichförmig die ganze Erde, sogar die außerirdischen Bezirke des Weltraumes beherrscht. Wenn heute die vielgenannten unterentwickelten Völker mit den Leistungen, Erfolgen und Nutzbarkeiten der modernen Technik beschenkt werden sollen, dann erhebt sich die Frage, ob ihnen dadurch nicht ihr Eigenstes und Angestammtes genommen und zerstört wird, ob sie auf diese Weise nicht aus ihrem Heimischen ins Unheimische vertrieben werden. Vielleicht ist aber die „Entwicklungshilfe“ im Grunde nichts anderes als der Wettlauf der angeblich hochentwickelten Völker und Staaten in dem einzigen Bestreben, möglichst rasch und entschieden ins Weltgeschäft zu kommen und dadurch ein Machtmittel zu gewinnen im Kampf der großen Mächte um die Erdherrschaft. Die Form dieser Herrschaft wird durch den absoluten technischen Staat geprägt sein.

Nicht zufällig spricht man vom technischen Zeitalter. Dieses selbst ist in seiner Geschichte der rätselhaften Raserei unterworfen, die alle moderne Technik ständig über sich selbst hinaus treibt. Vor kurzem noch hieß das moderne Zeitalter das „Atomzeitalter“. Der Name ist bereits veraltet und durch den des „Raketenzeitalters“ ersetzt. Über Nacht wird ein anderer Titel auftauchen.

## TWO ADDRESSES

Jedermann kennt die Erscheinungen der technischen Produktion. Man bestaunt sie. Und doch weiß niemand, was dies in Wahrheit ist, wodurch der heutige Mensch in steigendem Maße zu so grenzenloser Betriebsamkeit herausgefordert wird. Was den Menschen in solcher Weise übermächtigt, kann selbst kein bloßes menschliches Gemächte sein. Darum bleibt es rätselhaft und unheimlich. Genau dieses Unheimliche ist es jedoch, was im Unheimischen herrscht und durch dieses auf den Menschen zukommt, seine Zukunft bestimmt. Das Morgen ist nicht nur das erst nachfolgende Morgen zum Heute, sondern es herrscht schon innerhalb des Heutigen.

Meßkirch morgen? Es wird in das Netzwerk des technischen Zeitalters verstrickt sein. Die Frage wird sich erheben, nicht nur für diese Stadt, nicht nur für unser Land, nicht nur für Europa, sondern für den Menschen dieser Erde, ob unter der Herrschaft der modernen Technik und bei der durch sie bewirkten Weltveränderung noch in irgendeinem Sinne Heimat sein kann. Vielleicht siedelt sich der Mensch in der Heimatlosigkeit an. Vielleicht verschwindet der Bezug zur Heimat, der Zug zur Heimat aus dem Dasein des modernen Menschen. Vielleicht bereitet sich aber auch inmitten des Andranges des Unheimischen ein neues Verhältnis zum Heimischen vor. Vielleicht könnte gerade ein Fest von der Art des unsrigen an dieser Vorbereitung mitwirken und dadurch seine Bedeutung für das Morgen gewinnen. Mancher möchte daran zweifeln und zwar deshalb, weil die Vormacht des Unheimischen und Unheimlichen jeden Zug zur Heimat zu unterbinden scheint. Aber es verhält sich in Wahrheit ganz anders.

Unsere Sprache nennt den Zug zur Heimat das Heimweh. In ihm ist die Heimat so bedrängend als Heimat gegenwärtig wie nirgends sonst. Indes sieht es so aus, als sei gerade für den heutigen Menschen, weil er überall zuhause ist und nirgends, das Heimweh abgestorben. Obgleich es vielfach diesen Anschein hat, müssen wir uns vor der Behauptung hüten, daß der moderne Mensch Heimat und Heimweh nicht mehr kenne. Denn der Zug zur Heimat ist noch lebendig und zwar dort am meisten, wo wir ihn am wenigsten vermuten, lebendig allerdings auf eine seltsame Weise, die wir kaum

beachten.

Bedenken wir es gut und lang: Das Heimweh ist dort lebendig, wo der Mensch ständig auf der Flucht ins Unheimliche ist, das ihn unterhalten, behexen, seine Zeit ausfüllen, ihm die Zeit verkürzen soll, weil sie ihm fortwährend zu lang wird. Der Mensch vermag von sich aus und allein mit seiner freien Zeit nichts mehr anzufangen. Was sagt dies? Etwas sehr Merkwürdiges: Daß dem heutigen Menschen, der für nichts mehr Zeit hat, die Zeit, wenn er sie frei hat, sogleich zu lang wird. Er muß die lange Zeit vertreiben, indem er sie verkürzt durch Kurzweil. Das Kurzweilige soll die Langeweile beseitigen oder sie wenigstens überdecken und vergessen lassen. Welche Langeweile? Nicht jene bisweilen auftauchende und rasch vergehende, die uns befällt, wenn wir von etwas Bestimmten, einem Buch, einem Film, einem Vortrag gelangweilt, d. h. leer gelassen und unnötig hingehalten werden.

Über solches Langweiliges und seine Langeweile kommen wir leicht hinweg. Ganz anders ist es mit jener Langeweile, die wir meinen, wenn wir sagen: „es ist einem langweilig“. Wir finden da nichts Bestimmtes, nicht dieses oder jenes Ding, nicht diesen oder jenen Menschen, nicht diesen oder jenen Vorgang, was uns langweilt, sondern: In diesem „es ist einem langweilig“ spricht uns nichts mehr an, alles wird langweilig, alles gilt gleichviel und gleichwenig, weil eine tiefe Langeweile unser Dasein durchstimmt.

Steht es am Ende so mit uns, daß eine tiefe Langeweile in den Abgründen unseres Daseins hin und her zieht wie ein schleichernder Nebel?

Diese Frage fragen wir. Weshalb gerade jetzt beim Heimatabend? Weil wir einen Augenblick darüber nachdenken, ob und wie im Unheimlichen der modernen technischen Welt gleichwohl noch Heimat ist. Sie ist noch und geht uns an, aber als die gesuchte. Denn vermutlich ist es die kaum beachtete Grundstimmung der tiefen Langeweile, die uns in all den Zeitvertreib hineintreibt, den uns das Fremdartige, Aufreizende, Behexende täglich im Unheimlichen anbietet. Mehr noch: Vermutlich ist diese tiefe Langeweile—in der Gestalt der Sucht zum Zeitvertreib—der verborgene, uneingestanz-

## TWO ADDRESSES

dene, weggeschobene und doch unausweichliche Zug zur Heimat: das verborgene Heimweh. Unsere Sprache spricht nachdenklicher als wir meinen. Unsere Sprache sagt, wenn einer Heimweh hat: „er hat lange Zeit“. Die lange Zeit, die wir haben, ist nichts anderes als die lange Weile, in der uns nichts mehr anspricht, in der jedoch zugleich Jenes gesucht wird, was sich uns in einer Weise zuspricht, die uns ganz beansprucht, so daß die Zeit nie leer bleibt und es keines Zeitvertreibens bedarf.

„Über eine kleine Weile“ dies sagt: in kurzer Zeit. Lange Zeit heißt Langeweile. Vermutlich gehören das Unheimische der technischen Welt und die tiefe Langeweile als der verborgene Zug zu einer gesuchten Heimat zusammen. Denn keine technische Apparatur und keine ihrer Leistungen und Aushilfen, keine noch so hochgetriebene Erfindungskraft, auch nicht die grenzenlose Betriebsamkeit vermögen es, uns Heimat zu geben, d. h. solches, was uns im Kern unseres Daseins trägt und bestimmt und gedeihen läßt.

Die tiefe Langeweile, die lange Zeit, das Heimweh bezeugen unablässig und still den Zug zur Heimat, die unzerstörbare Zugehörigkeit zu ihr.

Also kommt in allem Unheimischen doch, wenngleich verhüllt, die gesuchte Heimat auf uns zu. Weil sie uns in solcher Gestalt immer wieder anrührt, müssen wir ihr entgegenkommen. Aber wie? In der Weise, daß wir Jenes zu bewahren willens sind, aus dem wir herkommen. Auch für diese Herkunft gibt es Zeichen.

Wenn wir alten und älteren Meßkircher unsere Freunde, unsere Vertrauten, unsere Bekannten wiederfinden wollen, dann müssen wir manche unter ihnen schon auf dem Friedhof suchen. Dieses Wort spricht zu uns. Aber noch sprechender ist der langsam aus dem Brauch kommende Name „Gottesacker“. Dieses Wort läßt mancherlei Deutungen zu, z. B. folgende: Auf diesen Acker wird immer neu die Erinnerung an das Gewesene gesät. So wächst auf diesem Acker das Andenken an das Elternhaus und an die Jugendzeit und mit ihr das Andenken an all die Kräfte und Mächte, die das Heilsame spenden, das Fruchtbare und das Bleibende, bisweilen auch das Bedeutende. Dem Unheimischen, das auf uns zukommt,

müssen wir aus der Herkunft entgegenkommen. So bringen wir dem Lärmenden und Rasenden das Stille und Verhaltene entgegen. Darum bildet die Ausstellung der Werke des Meisters von Meßkirch den Mittelpunkt dieses Stadtjubiläums. Sie ist ein echter „Anlaß“, d. h. das Fest im eigentlichen Sinne. Denn dieses Werk veranlaßt uns, nicht nur an der Schönheit der Bilder uns zu erfreuen, nicht nur die künstlerische Leistung des Meisters zu bewundern. Die Ausstellung ist der Anlaß, vor diesem Werk in die Ruhe und Sammlung, d. h. in das Heimische zurückzufinden. Darum ist es ein hohes Verdienst des Bürgermeisters unserer Stadt, daß er den Gedanken dieser Ausstellung nicht nur gefaßt, sondern auch verwirklicht hat. Imgleichen ist die Aufführung der neuentdeckten Orchestermesse von Conradin Kreutzer ein Zurückrufen zu den stillwaltenden Kräften des Heimischen. Schließlich darf ich die Bemerkung einfügen, daß der Erzbischof Gröber als damaliger Stadtpfarrer in Konstanz mir, dem siebzehnjährigen Gymnasiasten, ein philosophisches Buch schenkte, das für meinen ganzen Denkweg entscheidend wurde. So greift eines ins andere, wenn wir nur achtsam pflegen, was in der Stille wirkt.

Inmitten des Unheimischen vollziehen wir eine Rückkehr in das Heimische. Solche Heimkehr vermag—wenn wir sorgfältig und ohne Hast auf ihrem Weg bleiben—solche Heimkehr vermag es, allen Fortriß ins Unheimische immer neu zu überholen.

Durch die Besinnung auf das Morgen wecken wir die heilsame Kraft des recht verstandenen und echt angeeigneten Gestern. Auf solchen Wegen gelangen wir erst ins Heute, das wir zwischen der Zukunft und der Herkunft ausdauern müssen. Solche Ausdauer verhilft uns dazu, inständig zu werden in dem, was allem Wechsel gegenüber standhält.

Der Abend—Zeit der Besinnung, ein Augenblick des Nachdenkens. Das Denken ist zwar eine ernste Sache, aber zugleich eine festliche. Denn im Denken wird die Einsicht in das, was ist, freigegeben, d. h. gefeiert. Besinnung ist nicht Trübsinn, sondern die Heiterkeit, in der sich alles aufheitert, hell wird und durchsichtig.

So möchte auch das jetzt Gesagte nichts anderes sein, als ein

## TWO ADDRESSES

kleines Licht, das an diesem Abend angezündet wurde, inmitten der Heimatstadt, deren Bewohner ihre Häuser so reich und sorgsam mit Blumen geschmückt haben—auch ein Zeichen, nämlich dafür, daß sie gesonnen sind, das rechte Wohnen zu pflegen.

Wie lange das angezündete kleine Licht leuchtet, wie bald es verlöscht, dies steht bei jedem einzelnen von uns, die der Heimatabend heute zusammengeführt hat zu frohem Spiel und zum Freundesgespräch.

## II

### ÜBER ABRAHAM A SANTA CLARA

Gesprochen beim Meßkircher Schultreffen  
am 2. Mai 1964 im Martinsaal

Mitschüler und Landsleute!

„... nicht alles hat Stroh im Kopf, was unter einem Strohdach geboren ist.“

Der dieses Wort schrieb, war auch ein Schüler der Meßkircher Schule—zwar nicht des Progymnasiums und nicht der Realschule, auch nicht der Bürgerschule. Aber er besuchte vor dreihundertundzehn Jahren die Lateinschule in Meßkirch. Der Schüler kam aus Kreenheinstetten. Dort wurde er im Jahr 1644, vier Jahre vor der Beendigung des Dreißigjährigen Krieges, geboren. Er war der Sohn des dortigen Traubenwirts. Er hieß Johann Ulrich Megerle. Vielleicht schickt es sich gut, wenn wir bei unserem Schultreffen mit diesem Schüler der Meßkircher Lateinschule zusammenkommen.

„... nicht alles hat Stroh im Kopf, was unter einem Strohdach geboren ist.“ Dieses Wort galt in einem vorzüglichen Sinne von dem Schüler Ulrich Megerle. Denn er kam bald von Meßkirch fort in die Jesuitenschule nach Ingolstadt, von dort als Sechzehnjähriger nach Salzburg, wo er bei den Benediktinern seine Gymnasialstudien

abschloß. Während der Salzburger Zeit fand der Gymnasiast Megerle in dem jungen Benediktinerpater Otto Aicher, einem hochgelehrten und weitblickenden Lehrer der Dichtkunst und Redekunst, den Erzieher, der für sein ganzes Leben und Wirken bestimmend blieb. Hier bestätigte sich eine alte Erfahrung, die man heute zu oft in den Wind schlägt. Ich meine: Das lebendige Vorbild des Lehrmeisters, nicht das tote Gerüst der Lehrpläne bleibt entscheidend in der Schule.

Von Salzburg wanderte der Student Ulrich Megerle nach Wien. Er trat dort mit achtzehn Jahren in den Orden der Augustiner-Barfüßermönche ein und wählte den Klostersnamen: Abraham a Santa Clara.

Unsere Stadt hat nach ihm vor einiger Zeit eine Straße hinter dem Hofgarten benannt.

Nach der Priesterweihe im Jahre 1666 begann Abraham seine Tätigkeit als Prediger. Frühzeitig wurde der damalige Kaiser Leopold I. auf den jungen Mönch, der inzwischen den Grad eines Doktors der Theologie erworben hatte, aufmerksam. Er bestimmte den kaum 33 jährigen zum Hofprediger. In den folgenden Jahrzehnten entfaltete sich Abraham a Santa Clara zum mächtigsten Kanzelredner und zum meistgelesenen Schriftsteller seiner Zeit. Mit seinem großen Wirken in der Welt verband er eine fruchtbare Tätigkeit innerhalb seines Ordens. Im Jahre 1680 wurde Pater Abraham Prior seines Klosters, zehn Jahre später Provinzial des Augustinerordens. Zwei Reisen nach Rom brachten ihm viel Erfahrung und Einsicht. Im Jahre 1709 starb Abraham a Santa Clara im Alter von 65 Jahren.

Hinter der trockenen Reihe dieser Lebensdaten verbirgt sich ein Schicksal, dessen Eigenart und Bedeutung wir erst dann erkennen und zu würdigen vermögen, wenn wir uns das Zeitalter vergegenwärtigen, darin es sich erfüllte.

Zwei der Hauptzüge dieses Zeitalters seien kurz genannt. Zum ersten: Die zweite Hälfte des 17. Jahrhunderts nach dem Westfälischen Frieden im Jahre 1648 blieb keineswegs eine Zeit des Friedens. Zur Verwüstung und Not, die der große Krieg zurückgelassen hatte,

## TWO ADDRESSES

kamen neue Kriege und Bedrohungen, Hunger und Elend. Fremde Heere durchzogen das Land. Die Pest wütete in Wien. Die Türken standen vor den Mauern der Stadt. Krieg und Frieden, die Schrecken des Todes und die Lust zu leben, hausten hart nebeneinander. Darum schrieb Abraham a Santa Clara zu dieser Zeit:

„Bei uns findet man warm, arm, und das Gott erbarm in einem Tag, und ist unser Fried so weit vom Krieg wie Sachsenhausen von Frankfurt.“ („Auf, auf . . .“)

Zum andern: In der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts erwachte ein neuer Geist der schöpferischen Weltbejahung und Weltgestaltung—der Geist des Barock.

In die letzten Jahrzehnte der Lebenszeit von Abraham a Santa Clara fällt das Jugend- und Jünglingsalter der großen Komponisten Bach und Händel.

Um die selbe Zeit beginnen die großen Baumeister ihren Weg. Die Barockkirchen in Ottobeuren, Weingarten, Weißenau, Steinhäusern, Birnau sind ihr Werk.

Um die selbe Zeit wurden die grundlegenden Erkenntnisse der neuzeitlichen Physik ausgearbeitet, die man heute die klassische nennt im Unterschied von der modernen Atom- und Kernphysik.

Ein unmittelbarer Zeitgenosse von Abraham a Santa Clara war Leibniz, einer der Großen der europäischen Philosophie. Dessen besonderer Gönner war der selbe Kaiser Leopold I., der den Pater Abraham zum Hofprediger ernannte. Ob die beiden, schon zu ihrer Zeit berühmten Männer, der Kanzelredner und der Philosoph, sich je in Wien getroffen haben, ist nicht bekannt.

„Ein Mensch ohne Wissenschaft, sagt Abraham a Santa Clara, ist wie ein Himmel ohne Stern, wie eine Nuß ohne Kern, Gott selbst mag die Eselsköpfe nicht.“ Der gelehrte Pater Abraham legte jedoch seine ganze Leidenschaft in die Predigt und in die Abfassung seiner Schriften, die zumeist seine Predigten enthalten.

Abraham a Santa Clara sprach und schrieb aus einer reichen Welterfahrung, aus einem wachen Einblick in die Zustände und Schicksale seiner Zeit, aus einer ungewöhnlichen Menschenkenntnis

aller Stände der Gesellschaft und aller Schichten des Volkes. Er sprach und schrieb aus einer inneren Freiheit, auch und gerade sich selbst gegenüber. Er sprach und schrieb mit einem Mut, der vor niemandem zurückschreckte.

Er sprach und schrieb mit scharfer Kritik und, wenn es sein mußte, mit herbem Spott. Aber er war kein Witzbold, der seine Hörer und Leser nur belustigen wollte. Vielmehr dachte er in allem, was er sagte, erzieherisch und besorgt. Er sprach und schrieb aus einer Überlegenheit, die jeder Lage gewachsen war.

Als er einmal in seiner Predigt auf die Frauenmode zu sprechen kam, bei der die Kleider, wie er sagte, „den halben Buckel frei ließen“, gebrauchte er so massive Worte, daß große Empörung, vor allem in der Hofgesellschaft der Kaiserstadt, entstand. Gemäß höherer Weisung sah er sich zum Widerruf genötigt. Am folgenden Sonntag kamen besonders viele Zuhörer—vor allem auch seine Neider—in die Kirche, um dabeizusein, wenn der junge Mönch Abbitte leisten mußte. Nachdem P. Abraham seine Predigt beendet hatte, blieb er noch eine Weile auf der Kanzel stehen und sagte dann:

„Ich habe im Verlauf meiner letzten Predigt behauptet, daß Frauen, die eine Mode wie die herrschende mitmachten, nicht verdienen, mit der Mistgabel angefaßt zu werden. Ich nehme das zurück.—Sie verdienen es.“

Zwei ungewöhnliche Geschehnisse—die neun Monate dauernde Pest in Wien im Jahre 1679 und die Belagerung der Stadt durch die Türken im Jahre 1683—veranlaßten ihn, seine damals gehaltenen Predigten auch als Schriften erscheinen zu lassen. Sie gehören zu seinen bedeutendsten. Die eine, auf die Pest bezogene, trägt den Titel „Merk's Wien“; der Titel der anderen lautet: „Auf, auf ihr Christen“.

Abraham a Santa Clara sprach und schrieb aus einer ungewöhnlichen, vielgestaltig-schöpferischen Beherrschung der deutschen Sprache. Sie zeigt die Züge des Barockzeitalters. Manches in dieser Sprache kommt uns heute überladen, übersteigert, wenn nicht gar

TWO ADDRESSES

gekünstelt vor. Indes gehört vieles davon zum Stil seines Zeitalters, den er selbst mitgeprägt hat.

Achten wir einmal darauf, wie er sagt, was er sagt, dann ahnen wir etwas von der eigentümlichen Macht und vom Reichtum seiner Sprache.

Um dies zu erkennen, genügt es schon, wenn wir den vollständigen Titel der Schrift „Merk's Wien“ hören oder ihn gar gedruckt als Schriftbild sehen. Der Titel stellt sich dar wie die Architektur einer Kanzel in einer Barockkirche:

Merks Wien  
Das ist:  
Deß wütenden Todts  
Ein umständige  
Beschreibung  
In  
der berühmten Hautb und  
kaiserl. Residentz statt  
in Oesterreich  
Im sechzehn hundert und neun und  
siebzigsten Jahr  
Mit Beyfügung so wol Wissen  
als Gewissen antreffender  
Lehr  
zusammengetragen, mitten in der beträngten  
Stadt und Zeit  
von  
P. Abraham a. S. Clara Reform  
ierten Augustiner Baarfüsser  
und kaiserlichen Prediger  
Gedruckt zu Wien  
bei Vivian  
der Universität  
Buchdrucker 1680

Wir wollen nun Abraham a Santa Clara selbst hören. Worauf

wir dabei achten sollen, sei jeweils kurz vermerkt. Abraham a Santa Clara denkt in Bildern. Durch sie läßt er unmittelbar schauen, was er sagen will. So heißt es in den Predigten, die vom Massensterben während der Wiener Pestmonate handeln:

„ich habe gesehen, daß der Tod ein Mäher, der mit seiner Sense(n) nicht allein abschneidet den niedrigen Klee, sondern auch das hochwachsende Gras; ich habe gesehen, daß der Tod ein Gärtner, der nicht allein die auf der Erde kriechenden Veigelein abbrockt, sondern auch die hinaufsteigenden Rittersporen; ich habe gesehen, daß der Tod ein Spieler, und zwar ein unartiger, indem er kegelt und nicht aufsetzt, und nicht allein sticht nach dem Bauern, sondern auch nach dem König; ich habe gesehen, daß der Tod ein Donnerkeil, der nicht allein trifft die durchsichtigen Strohhütten, sondern auch die durchleuchtigsten Häuser der Monarchen . . .

Ich habe gesehen die Leiber, nicht die Leiber; ich will sagen, die Körper, nicht die Körper; ich will sagen die Beiner, nicht die Beiner; ich will sagen den Staub, nicht den Staub; ich will sagen das Nichts der gekrönten Kaiser und Monarchen.“

Indem der Redner das zuvor gesagte Wort jeweils wieder zurücknimmt, erreicht er eine Steigerung und dadurch eine Spannung. Auf diese Weise zeigt er den Verfall vom lebendigen Leib zum toten Körper, von diesem zum bloßen Gerippe, von diesem zum Staub, von diesem zum Nichts.

Hierher gehört auch das einprägsame Bild vom Menschen, das er durch folgende Worte zeichnet: „Der Mensch—dieses fünf Fuß lange Nichts.“ Diese Worte enthalten etwas sich Widersprechendes; denn das Nichts hat keine Ausdehnung, es kann also auch nicht „fünf Fuß lang“ sein. Aber gerade dieser Widerspruch zwischen dem Nichts und der Länge von fünf Fuß sagt die Wahrheit: Irdische Größe und das Nichtige ihrer Bedeutung gehören zusammen.

Ein anderes Beispiel für die Bildkraft der Sprache Abrahams a Santa Clara, für seine hohe Kunst der Sprachgestaltung, durch die er die Menschen dahin bringt, wohin er sie führen will, finden wir

## TWO ADDRESSES

in der Schrift „Lösch Wien!“ Sie ist ein Jahr nach der Pest geschrieben.

Hier sagt er:

„Die Oesterreicher führen in ihrem uralten Landschild fünf Lerchen,“ (Abraham a Santa Clara meint die fünf Adler im niederösterreichischen Wappen. In bestimmter Absicht macht er aus den Adlern Lerchen und fährt fort): „es wäre zu wünschen, daß sie (die Oesterreicher), vörderst die Wiener, eine Lerchenart an sich zieheten (das will heißen, daß sie nach der Art der Lerchen lebten, und das ist offenbar ein lieblich-heiteres Leben); „denn die Lerchen lieben absonderlich den Acker, und wer will Lerchen sehen, Lerchen hören (Lerchen fangen), der begibt sich auf den Acker. Der Acker ist der Lerchen Quartier, ist der Lerchen Proviandhaus, ist der Lerchen musikalischer Chor. Von Herzen wäre zu wünschen, daß die Wiener wie die Lerchen machten, den Acker liebten, den Acker besuchten, verstehe den Gottesacker, alldorten der verstorbenen Christgläubigen eingedenk wären . . .“

Mit der plötzlichen Wendung „verstehe den Gottesacker“ versetzt er die Hörer unversehens aus dem heiteren Chorraum der Lerchen in die ernste Stille des Gottesackers.

Auf eine ähnliche Weise erregt er durch eine Folge von Fragen im Hörer eine Erwartung, die er dann plötzlich dadurch enttäuscht, daß sich das Gegenteil des Erwarteten ergibt. Der Prediger fragt:

„Was hat Gregorius Magnus heilig und selig gemacht? Gelt, das Geld? Was hat Carolus Magnus heilig und selig gemacht? Gelt, das Geld?“

Natürlich nicht das Geld, denkt der Hörer. Heiligkeit und Seligkeit lassen sich nicht durch Geld erwerben. Der Prediger fährt fort:

„Was hat Martinus, Elisabetha und unzählbare andere heilig und selig gemacht? Gelt, das Geld?—welches sie aus Mitleiden den Armen dargereicht?“

Also wider Erwarten macht das Geld doch selig, jenes nämlich, das wir opfern, statt es zu raffern.

Vom Geld spricht P. Abraham a Santa Clara öfter. Was er darüber sagt, gilt noch heute:

„Grad machen, was krump ist; bescheid (d. i. fügsam) machen, was plump ist; schön machen, was schlecht ist; link machen, was recht ist; jung machen, was alt ist; warm machen, was kalt ist; schwer machen, was leicht ist; tief machen, was seicht ist; hoch machen, was nieder ist; lieb machen, was zuwider ist; ist ja viel und aber viel. Und dies alles kann das Geld.“

Der bildhafte Charakter seiner Sprache ist also keine bloße Verzierung. Er verleiht vielmehr der Sache, von der er spricht, erst die rechte Bestimmtheit.

Oberflächliche Leser seiner Schriften neigen zu der Meinung, Abraham a Santa Clara spiele nur mit der Sprache. Allein er spielt nicht mit der Sprache. Er hört auf die Sprache.

Die Reime, der Gleichklang der Wörter und Silben werden so kunstvoll aufgefangen, daß sie dasjenige, was der Redner sagen will, sogleich anschaulich darstellen. P. Abraham a Santa Clara schreibt: Ein Feldherr hat die Türken „völlig auf das Haupt geschlagen, also daß der Türken ihre Köpf und Zöpf wie Töpf herumlagen.“

Das Wortspiel, das die Sprache selber anbietet, hilft dazu, Leitworte für das Leben leichter dem Gedächtnis einzuprägen. Wir lesen:

„Viele Eltern vergaffen und veraffen sich mehrmal in ihre Kinder.“ Oder:

„Ein halb Pfund Kunst soll mehr gelten als ein Zentner Gunst.“

Oft kommt in P. Abraham's Sprache die Mehrdeutigkeit der Worte ins Spiel, so, wenn er sagt:

„ich verlasse gern dasjenige, auf das sich niemand verlassen kann.“

Das heißt hier: „verlassen“ in der Bedeutung von preisgeben und „sich verlassen“ im Sinne von: auf etwas bauen. Einmal bildet

## TWO ADDRESSES

er mit einem einzigen Zeitwort einen gegliederten Satz, der einen entscheidenden Gedanken hinstellt. Der Satz lautet:

„Wer stirbt, ehe er stirbt, der stirbt nicht, wenn er stirbt.“  
Dies will sagen: Wer sich von den irdischen Dingen löst, bevor der Tod kommt, der hört nicht auf, zu sein, wenn es zu Ende geht. Ich wiederhole den Satz: „Wer stirbt, ehe er stirbt, der stirbt nicht, wenn er stirbt.“

Und Abraham a Santa Clara fährt fort:

„Zu dieser Kunst, täglich zu sterben, gehört mehr als ein paar Schuh, mehr als ein geistlicher Rock, mehr als eine Kapuzinerkutte.“ (Toten-Capelle)

Der Gleichklang von Reimworten, die Gegensätzliches sagen, gibt der Rede das scharfe Gepräge, z. B.:

„Der Mensch ist eine Blum, sagst du, die heut vorm  
Busen, morgen vorm Besen.  
Der Mensch ist eine Saite(n), sagst du, die bald lieblich  
klingt, bald elend springt.  
Der Mensch ist eine Uhr, sagst du, wo der Zeiger  
bald steht auf eins, bald auf keins.“

Zuletzt aber müssen wir erkennen, daß in der Sprache des P. Abraham a Santa Clara eine hohe dichterische Kraft am Werke ist. Sie kommt am klarsten dort zum Vorschein, wo er das Weben und Walten der Natur ins Bild bringt und z. B. folgendes schreibt:

„Zur kalten Winterszeit, da die Bäume gleich den alten Mannen einen weißen Schopf tragen, da die vorhin silberströmenden Bäche in einem kühlen Arrest sitzen und nit einen Schritt können weitergehen, da hoher und niederer Stand, nämlich Berg und Tal, unter einer weißen Decke liegen, da die Vögel, obschon mitten in Federn, gleichwohl vor Frost in ihrem Gesang eine lange Pause machen, dazumal nahm ein Reisender seinen Weg durch einen großen Wald und dickes Gehölz.“

Einen Blick ins Frühjahr gewährt uns der Text, in dem Abra-

ham a Santa Clara den lateinischen Namen für die Lerche deutet.

Er schreibt:

„Die Lerche(n) gewinnt bei den Lateinern den Namen *alauda*“. P. Abraham übersetzt dieses ursprünglich keltische Wort *alauda* sprachgeschichtlich zwar falsch, aber dichterisch einzigartig durch das Wort „Lobvögele“. So nennt er die Lerche, „umweilen keines aus der gefiederten und geflügelten Zunft also geneigt zum Lobe Gottes wie die Lerche, sintemalen dieselbe sich von der Erde gegen Himmel erhebt, allwo sie in der Höhe eine gar liebliche Feldmusik anfängt und mit schön subtilem Triller *voce sola* (einstimmig) ohne viel unterlaufende Pausen ihren Gott preist und als ihrem Erschöpfer, Erhalter, Ernährer ein fröhliches Gloria singt, (so) daß nicht umsonst (das Wort) *alauda* den Namen schöpft a *laude* (d. h. auf deutsch „vom Lobe“; daher die Lerche den Namen „Lobvögele“ hat).“

Aber vielleicht das erstaunlichste und schönste dichterische Sprachbild hat Abraham a Santa Clara im folgenden Wort von den Schwänen gezeichnet. Es lautet:

„Kommt her ihr silberweißen Schwanen, die ihr mit euren Flügeln, dem Schnee zum Trutz, auf dem Wasser herumrudert.“

Um dieses Bild recht zu schauen, müssen wir beachten, was Abraham a Santa Clara sonst vom Schnee sagt. Er stellt die Frage:

„Weißt du denn nicht, daß das menschliche Leben gleich sei einem Schnee und einem Klee, so beide nicht dauerhaft?“

Jedermann weiß: der Schnee löst sich im Wasser auf und schwindet weg. Die Schwäne dagegen bewahren gerade mit ihrem Gefieder ein reines Weiß. Sie tragen so den Schnee gleichsam über die Wasser hin. Schwimmend lassen sie ihn darin nicht versinken. Die Bewegung der weißen Schwäne über den Wassern ist das Bild für das Unvergängliche im Vergänglichsten. Darum ruft Abraham a Santa Clara:

„Kommt her ihr silberweißen Schwanen, die ihr mit euren

## TWO ADDRESSES

Flügeln, dem Schnee zum Trutz, auf dem Wasser herumrudert.“

Ein solches Wort, recht gehört und durchdacht, genügt durchaus, um deutlicher zu erblicken, wer dieser Mann war, den man oft nur als den polternden Grobian vorstellt, der das Treiben der Menschen verdammt und nur von Tod und Teufel spricht.—

Der Weg des Meßkircher Lateinschülers Ulrich Megerle von Kreenheinstetten—über Meßkirch, Ingolstadt, Salzburg—nach Wien, sein Weg vom rauhen und kärglichen Heuberg in die Haupt- und Kaiserstadt des habsburgisch-deutschen Reiches ist ein bedeutungsvolles Zeichen. Wir fragen: Wofür? Wir möchten denken: für den Aufstieg aus dem Haus unterm Strohdach zum Glanz des kaiserlichen Hofes, vom unbekanntem Lateinschüler zur Berühmtheit des Kanzelredners und Schriftstellers.

Ich denke: nein! Der Weg des Ulrich Megerle ist ein Zeichen für die Treue und für die Strenge, womit Abranam a Santa Clara der ihm zugedachten Bestimmung gefolgt ist. Achten wir darauf, dann haben wir jetzt bei unserem Schultreffen nicht nur den früheren Schüler einer Meßkircher Schule, sondern einen Lehrer für unser Leben und einen Meister der Sprache getroffen.