

End-Zeit

Es war auf Altenberg, im Schatten des gewaltigen Domes, am Schlußmorgen der ersten Tagung der vereinigten katholischen Jugend Deutschlands. Wir hatten uns in den Gedanken gefunden, die die frühere und diese folgende Untersuchung ausmachen. Karl Holzamer sprach im Namen der Jugend das Ja. Dann rief der Führer der einigen „neuen Generation“, Generalpräses Wolker, zum Schlußlied: „Wenn wir ziehen Seit an Seit“. Wir sangen die erste und dann nur noch jene letzte Strophe, die die katholische Jugend hinzugefügt hat. Der alte Schluß: „Mit uns zieht die Neue Zeit“, ist geschwunden in den neuen: „Christus Herr der Neuen Zeit“. In diesem Zeichen zogen wir mit wehenden Fahnen in den alten Dom zum Schlußsegen. Das ist das Symbol der nun folgenden Erwägungen.

1.

Wenn wir uns erinnern (was die frühere Untersuchung darzulegen suchte¹), wie sehr die gegenwärtige Stunde eine Weltstunde und eine Endstunde ist, so werden wir nicht viel brauchen, um einzusehen, daß die Mittel, die etwa Colin Roß oder Henri Massis vorschlagen, vor der Größe der Situation von selbst verschwinden.

Colin Roß² weiß im Grunde nichts anderes zu geben als den Trost eines bis zum äußersten gesteigerten Relativismus. Ihn hat zwar das Gewaltige des neuen Dynamismus gepackt bis zum Spüren einer Heilsbotschaft in ihm: „für uns muß Gott ... sein der eine ungeheure Rhythmus des Universums“ (187). Aber dann gleitet der Schwung seines Gedankens sofort ab in die platteste westliche Banalität: „Wie ... können wir modernen Menschen Geist anders empfinden denn als Ätherwelle“ (ebd.). Dieser Stil ist bezeichnend für alle übrigen Vorschläge, die er macht. Er ruft verzweifelnd nach der „magischen Seele“ für die Seelenlosigkeit amerikanisch-westlicher Technik: „das Abendland steht tatsächlich vor dem Untergang, wenn die europäisch-amerikanische Menschheit sich nicht bewußt wird, daß ihr die künstliche Transmission nichts nützt, wenn sie das magische Vermögen verliert, sich direkt mit dem Ewigen zu koppeln“ (188). Aber in einer hoffnungslosen Sandigkeit des Denkens spürt er nicht, wie er mit den Worten „magisch“ und „koppeln“ die Tiefe dessen, worum es hier geht, verfehlt. Der wahre „magische Mensch“ Rußland-Chinas, der in der Perspektive steht, ist vielmehr der Mensch Dostojewskis: dämonisch in den dräuenden Möglichkeiten seiner Abgründe, aber in den Staub gebeugt, in den Tod bereit vor der ewigen Majestät über ihm.

Henri Massis³ sieht am Schluß seiner Abendland-Paroxysmen selber ein, wie wenig einem „sich afiatifizierenden Deutschland“ mit einem Westen geholfen sein kann, der schon längst nicht mehr „Latinität“ oder auch „Romanität“ ist, sondern „Amerikanität“. Er sieht auch ein, was es für eine Häresie ist,

¹ Vgl. diese Zeitschrift 119 (1930) 1—10.

² Colin Roß, *Die Welt auf der Waage*. Leipzig 1929.

³ Henri Massis, *Verteidigung des Abendlandes*. Hellaau 1930.

Christentum mit Latinität gleichzusetzen. Denn wenn es um „Nationalität“ geht, muß es nach den Worten des Herrn bei Johannes heißen: „Salus ex Iudaeis“, „Heil aus den Juden“. Die einzige gottgeweihte Nationalität ist und bleibt trotz der zeitweiligen Verwerfung das „ausgewählte Volk“: Röm. 11, 1 ff. 17 ff. Alles andere beruht auf „Eingepfropftsein“ (Röm. 11, 17) und auf „successio apostolica“, d. h. Nachfolge Petri und der Apostel, die Juden waren. Die „Judaität“ allein empfing die Ehre, in den Neuen Bund „aufgehoben“ zu werden, und darum heißt es nicht, daß im Neuen Bund die Juden in eine (römisch-griechische) „Klassik Gottes“ aufgenommen werden, sondern umgekehrt: die Heiden werden „Israel Gottes“ (Gal. 6, 16). Ist aber Jerusalem „Osten“, so ist es gar nicht einmal soviel Selbstverleugnung westlichen Stolzes, wenn Henri Massis am Schluß mit den Worten kapituliert: „Es handelt sich übrigens nicht darum, Asien zu latinisieren, sondern zu christianisieren. Es handelt sich darum, ihm ein Christentum zu bringen, das nicht abhängig ist von den Formen des vergänglichen Lebens, ein universelles Christentum, das sich jeder nationalen Umkleidung entäußert hat. ... Nur Christus, in den Mittelpunkt der Welt gestellt, kann Orient und Okzident versöhnen“ (238). Es ist selbst in diesem Zugeständnis noch eine letzte Spur der „Häresie des Westens“. Denn wenn Krippe und Kreuz im Osten standen, dann ist nicht der Westen der „Quell des Heils“ für den Osten, so daß jetzt für den Osten die Stunde gekommen wäre, von einem „reichen“ Westen einige „Brosamen“ zu erhalten. Nein, dann wird das alte Romantikerwort wahr: Rückbesinnung eines versandeten Westens auf die Quelle seiner Kraft, auf das „lux ex oriente“. Dann ist es nicht Zufall, sondern sinngerechte Fügung, wenn gerade jetzt das russische, d. h. östliche Christentum uns ein künftiges Martyrer-Christentum vorlebt, wie die Kunst seiner Ikone unsere humanisierte kirchliche Kunst zu erneuern begann.

Was die Stunde eigentlich fordert, spüren wir darum viel mehr in dem, was Christiansen und Paul Claudel sehen: den neuen rücksichtslosen Heroismus. Die Dämonie des europäischen Westens war und ist: das urchristliche „wir haben hier keine bleibende Statt“ so lange mit „Kultur“ und „Zivilisation“ zu umgarnen, bis im Namen von Christentum die bürgerliche Humanität dasteht, nicht mehr das paulinische „Ausgeheimatetwerden“, sondern die Säkularisierung der himmlischen Siedlung in eine irdische. Der echte Christ ist immer nur „in die Welt gesandt“, aber nicht „von der Welt“. Die Dämonie des europäischen Westens aber macht aus der streng sachlichen Sendung die persönliche Siedlung: alle Dinge, Gott eingeschlossen, als Mittel zur „menschlichen Wohlfahrt“. Henri Massis verrät das überraschend, wenn er den westlich gesehenen Gott faßt als „unendlichen Mehrer des menschlichen Lebens“ (211) und die echt östliche Hingabe an Gott um Gottes willen (und darum in Seine Unerforschlichkeit) als Hingabe ins „reine Nichts“ nur kennt (ebd.). „Menschliches Leben“ und „reines Nichts“ stehen sich damit Aug in Aug, nicht Gott und Nichts. Dieses Letzte aber sieht Christiansen¹, wenn auch nur in Umrissen, als die Zukunft aufsteigen, die innerlich der heutigen Lage entspricht. Das „Heute ist glaubenskeimfrei. ... Bisher rief man die

¹ Broder Christiansen, *Das Gesicht unserer Zeit*. Buchenbach 1929.

Götter, wenn man in großen Nöten oder in großen Wünschen war: H. (das Heute) wendet sich an seine Techniker und Kapitalisten. Aber für M. (das Morgen) wird Glaube wieder Notwendigkeit. Alle Zeiten höhergespannter Ziele kennen eine Rangordnung von Werten; ihnen erscheint es sinnvoll, daß Lebensnützlichkeiten, ja daß das Leben selbst eingesetzt und geopfert wird für etwas, das höheren Ranges ist, also für etwas, das über dem Ich und über dem Du steht" (110). „Es wäre ein Gott, von dem man nicht Hilfe will, sondern dem man dienen will: jede adelige Tat, alles hohe Glück würde verstanden als Dienst und Hingabe an Gott" (111).

Doch Christiansen macht noch einen letzten, wirklich verzweifelten Versuch, den Stolz westlichen Aktivismus' zu retten. Er sucht die Absolutheit des Dienstes und der Hingabe umzudeuten in die eigentliche Groteske westlichen Wahnes: „ein Gott, der nicht da ist, uns zu helfen, sondern der bedürftig ist unserer Hilfe; also nicht vollkommen; also nicht in ewiger Fertigkeit, sondern werdend; also nicht unendlich, sondern endlich" (110 f.). Sieht der scharfe Deuter unserer Zeit nicht, wie damit die Größe des Opferheroismus in den greulichsten Eudaimonismus abstürzt: Gott als Gegenstand für und als Mittel zur Größe des Menschen?

Paul Claudel¹ ist gerade in diesem Problem die vorbildliche Selbstüberwindung des Westens geworden. In seinem Dynamismus des Werdens und schaffenden Mit-Werdens bebt echter Aktivismus des Westens. Aber die „Zeit“ als „Sinn des Lebens“ ist „die Einladung zum Sterben“ in „das Wort der Anbetung ... vor dem Ohr des abgründigen Schweigens“ (77). Und der Rhythmus ihres Werdens und Mit-Werdens ist bereits „Furcht Gottes“: „die Quelle der Zeit ist die Furcht Gottes, das wesenhafte, durch die Maschine der Welten aufgezeichnete Erbeben: *Initium sapientiae timor Domini*" (63). Doch es ist Furcht als Ehrfurcht: „Gott allein ist das, was Er ist: wir können zu Seinem unaussprechlichen Namen nichts hinzufügen als die Anbetung — in Ihm — der wesenhaften schöpferischen Unterschiedenheit, indem wir mit den Engeln bekennen, daß Er heilig ist“. Die große Religiosität der Neuen Zeit ist damit: gerade im Bewußtsein des „geheimnisvollen ... Verbundenseins“ mit Gott das klare Wissen um die „Unterschiedenheit“ (also die „*analogia entis*“), nicht nur zum Sinn der demütigen Anbetung, sondern ganz zugespitzt zum Sinn des Gesendetseins von Gott in die Welt hinein, als „Abgeordneter zu äußeren Beziehungen“ (143 f.). So steht die „Ehre Gottes“ in der „Sendung von Gott her“ allein in der Seele, und so sehr ist die Seele davon erfüllt, daß ihr alles andere außer diesem Gott der Herrlichkeit und der Sendung „nur im Zustand des Spiels und des Widerspruchs“ (144) erscheinen möchte. Aber auch diese (in sich bedenkliche) Überspizung hat auszumünden „in das Schweigen und in die wortlose Stille“ (77). So ist der Satz Henri Massis' von Christus als dem „Mittelpunkt der Welt zwischen Orient und Okzident“ (238) erfüllt: kontemplative Opfer-Hingabe des Ostens als Quell und Reife westlicher aktiver Sendung, und diese als Auswirkung der ersten.

¹ Paul Claudel, *Ars poetica mundi*. Söllerau 1930.

2.

Was diese Lösung für unsere Frage nach dem praktischen Sinn der Neuen Zeit besagt, werden wir am besten erfahren, wenn wir diese Zeit selber nach dem Sinn fragen, den sie sich gegeben hat und gibt.

Im allgemeinen hat sie über den inneren Sinn ihres Ringens, wie wir in einer früheren Untersuchung¹ erkannt haben, das Wort „Dialektik“ geschrieben. Es ist aber nicht Dialektik, wie sie von Aristoteles her in der scholastischen Philosophie und auch bei Kant verstanden ist. Dort ist Dialektik Kunst der Unterscheidung der Begriffe zum Ziel eines schlüssigen Syllogismus oder einer unwiderleglichen Kritik. Es ist dialegen als „auseinanderlesen“ in die Klarheit des „Logos“ (der Synthese oder der Kritik) hinein. Es ist auch nicht Dialektik in dem Sinne, wie Goethe das Denken in Gegensätzen liebte. Denn für ihn heißt es zuletzt: „teilen kann ich nicht das Leben.“ Die Gegensätze (das dia) sind nur Weg der Voll-Erscheinung der Gestalt: „und so teil' ich mich, ihr Lieben, und bin immerfort der Eine.“ Es ist endlich auch nicht Dialektik im Sinne Hegels. Zwar ist hier das dia schon im Sinne von „Sich-schneiden“ genommen. Aber entscheidender ist die Art, wie der Ewige Logos (die ideative „Ganzheit“) in diesem Sich-schneiden der Entfaltungsstufen (zwischen „These“ und „Antithese“) sich in ewiger harmonischer Gesetzmäßigkeit kundtut. Es ist gewiß von der „Gebrochenheit“ des „Werdens“ die Rede. Aber es ist die bereits innerlich verklärte Gebrochenheit des göttlichen Werdens.

„Dialektik“, wie sie über unsere Zeit geschrieben ist, ist vielmehr Kurzwort für das, was sich uns in der ersten Untersuchung in den unheimlichen Doppeldeutigkeiten gab, um die es dort ging: in den einzelnen Bewegungen selber, und dann in der, in ihnen sich erfüllenden, Romantik. Kunst der Dialektik heißt dementsprechend zuerst: Demaskierung. Dialektik als Kunst des lückenlosen Beweises wie der unwiderleglichen Kritik endet in ein eindeutig Positives: in das faßliche „Ergebnis“. Dieses Ergebnis ist in der Dialektik als Beweis-Kunst die gesicherte Erkenntnis, in der Dialektik als Kunst der Kritik die erreichte Klärung zwischen Rechts und Links, Ja und Nein. Dialektik als Demaskierung hat gewiß auch ein „Ergebnis“. Aber dieses Ergebnis ist im Grunde nichts als diese Demaskierung selber. Diese Dialektik ist die Kunst, den Schleichwegen eines „Nichts“ nachzugehen, das beständig neue Masken aufsetzt, um vor andern und vor sich selbst als ein „ist“ zu erscheinen. Worauf diese Dialektik stößt, ist immer wieder nur dieses unheimliche Sich-winden dieses „Nichts“, das im Augenblick, wo ihm eine Maske abgerissen ist, eine neue aufsetzt. Diese Dialektik stößt darum (im Unterschied zur Goetheschen wie Hegelschen Dialektik) in ihrer Art, die Gegensatz-Aspekte zu sichten, nicht auf die Einheit einer Gestalt, die ihre Fülle in der Breite der Gegensätze kundtut. Sie stößt vielmehr auf die letzte Gebrochenheit. Ihre Kunst der Demaskierung sagt: Destruierung all der falschen „Gestalten“, in die diese Gebrochenheit sich maskiert. Ja, sie sagt: Destruierung jeglicher „Gestalt“, weil solche „Gestalt“ die wahre Gebrochenheit verhehlt. Sie sagt: Destruierung aller „ruhigen Gestalt“ in das unheimlich Dynamische dieser Ge-

¹ Vgl. diese Zeitschr. 117 (1928/29 II), 414—424.

brochenheit, die „Gebrochenheit“ ist und „Gestalt“ sein will. Es ist also Destruierung der vorgetäuschten „graden Glieder“. Es ist Destruierung in die Gebrochenheit des „Krüppels“ hinein, auch und gerade wie er die „Krüppel-Krankheit“ hat: mit dem überheißten Lebens- und Wirkensdurst und dem fressenden Mißtrauen, dem nagenden Neid, der jäh aufzüngelnden Lücke gegen die „Bevorzugten“, bis zum Haß-Neid gegen Gott.

Mit den Worten „Demaskierung“ wie „Destruierung“ haben wir die Namen genannt, die unsere Zeit selber bewußt in den letzten Jahren und in unbestimmte Zukunft hinein über sich geschrieben hat: Sigmund Freud und Martin Heidegger. In der Psychoanalyse Freuds wie in der Endlichkeitsmetaphysik Heideggers ist die Neue Zeit wahrhaft als End-Zeit genommen, d. h. als Zeit, die durch alles Vorläufige und Vordergründliche in das Letzte will, in ein Letztes in ihr selbst, wie es ihr selbst zukommt als der werdehaften. Was ist das aber anderes als das „Nichts“? Denn Kreatur steht in sich und aus sich im „Nichts“.

In diesem Sinn ist zunächst Freuds Psychoanalyse „Heilsbotschaft der Neuen Zeit“. Das liegt einmal in der (ursprünglich) graden Libido-Theorie. Denn sie demaskiert alle noch so geistigen Resultate, alles noch so persönliche Streben in eine eiserne notwendige Folge jener „Komplexe“, die nicht nur in der Kindheit bereits angelegt sind, sondern schon in jenem hilflosen Nichts des Embryo im Mutter Schoß. Das verschärft sich durch die (spätere) Problematik zwischen Libido-Theorie und Narzissismus. Denn nun geht es nicht um die gradlinige Mathematik von Komplexen, die sich mechanisch auswirken. Es geht vielmehr um das unheimliche Versteckenspielen dieser Mathematik im zähen Ich-Trieb des Menschen: der Mensch, der „ich“ sein will, d. h. erlöst aus dem Katarakt des rasenden Triebs, — der aber in diesem „Ich-sein-wollen“ doch nur eine kompliziertere Form der Komplexe darstellt, ihre eigentliche Krankhaftigkeit, ihr Nach-innen-schlagen, ihre Inversion, den „Narzissismus“: das Nichts, das sich in sich selbst verliebt. Die dritte Stufe der Freud'schen Psychoanalyse ist dann folgerichtig: das Zueinander zwischen Eros und Todestrieb. Im „freien Lauf“ der Libido ist der einzelne Mensch, bis in sein Persönlichstes und Geistigstes hinein, nichts als das Glammen dieses „freien Laufs“, um im Glammen als tote Asche abzusinken, ins Nichts, aus dem er kam. Stemmt er sich im „Narzissismus“ dagegen, so erreicht er nur die Perversion eines Sich-verliebense solcher „toter Asche“ in sich selbst: Verliebtsein in den Tod. — Es bleibt mithin nur Eins (und das ist das innere Ziel dieser Demaskierung): Heroismus der rücksichtslosen Klarheit (der Heroismus der Analyse selber) und Heroismus des „freiwilligen Sprunges“ in die „Gemeinschaft“, um rein „sachlich“ ihrem „Dienst“ geopfert zu werden, aber (in der Folgerichtigkeit der Psychoanalyse) nicht einer wirklichen Gemeinschaft, sondern der mathematischen Mechanik der Chemie des Triebes.

Von dieser Sicht der Psychoanalyse aus dürfte klar werden, wie und warum die Endlichkeitsmetaphysik Heideggers¹ binnen kurzem so sehr der „rationale Mythos“ (Eilich) unserer Zeit geworden ist. Sie ist, kurz gesagt, die Freud zugeordnete Metaphysik. Das liegt zunächst formal in der Art, wie sie

¹ Vgl. diese Zeitschr. 115 (1927/28 II), 252—264.

Phänomenologie ist. Es ist nicht Phänomenologie, über der (wie bei Husserl und Scheler) das Wort „Evidenz“ steht. Denn „Evidenz“ besagt allzu sehr das ideale Aufleuchten idealer Wesenheiten oder Werte. Es ist vielmehr die Analyse des griechischen Wortes für „Wahrheit“, „aletheia“, für sie kennzeichnend. Heidegger deutet es als „a-letheia“, d. h. „Un-verborgenheit“, schärfer: Aufgedecktsein von Vergessenem, Verborgenen, Verschwiegenem. Der Weg zu dieser Wahrheit ist mithin die „Destruktion“ alles dessen, was über diesem Vergessenen usw. liegt. Es ist also Blut vom Blut dessen, was etwa Freuds „Psychopathologie des Alltags“ beherrscht: Aufdeckung der geheimen Gründe unter unsern „Vergeßlichkeiten“. Als solche „geheimen Gründe“ sind es darum gewiß keine „idealen Wesenheiten oder Werte“, sondern ganz folgerichtig das, was inhaltlich die Metaphysik Heideggers als das Letzte hinstellt: das „Sein zum Tode“, das „Nichts“ als sein (innerlicher) Seinsgrund, Angst, Schuld und Verzweiflung als sein „Existential“, d. h. Ausdruck seiner Grundstimmung, und „Sorge“ als Kern dieser Grundstimmung. Nach der Seite des „Heroismus der Analyse“ geht es mithin über Freud hinaus. Denn das Letzte heißt für Freud immerhin noch „Trieb“, also mit der Illusion eines vorwärtsdrängenden „etwas“. Heidegger aber sagt unerbittlich „Nichts“ und verlangt vom Menschen als Grundhaltung das „Sich-hineinhalten ins Nichts“. Aber auch der „Heroismus der Verordnung“ ist gesteigert. Bei Freud (wenigstens dem späteren) heißt es: der freiwillige Sprung in die Gemeinschaft. Gemeinschaft ist da vorausgesetzt. Aber bei Heidegger ist zuletzt alles auf das einsame „sich entwerfen“ gestellt. Gemeinschaft der Seienden (das „in der Welt“) besteht eigentlich nur im Sinn eines „aneinander über dem Nichts gekettet sein“. Alles andere ist harte Aufgabe des Menschen der „Sorge“, der „sorgend“ (im Sinne von „sorgenvoll“) die Welt „besorgen“ muß. Es geht um den Heroismus nicht nur der kalten Einsicht in das Nichts der Endlichkeit. Es geht grausamer um den Heroismus der Verendlichkeit, d. h. nichts als endlich sein zu wollen und zu können. Alles „Können“ heißt „endlich sein wollen“. Aber ebenso ist „endlich sein wollen“ trotziges „Können“.

Es dürfte klar geworden sein, in welchem Sinn diese zwei Botschaften innerlich der Neuen Zeit entsprechen, wie wir sie in der ersten Untersuchung zu Gesicht bekommen haben. Sie führen — als Analyse — den Radikalismus der Einsicht zum Äußersten. Sie fordern — als Verordnung — den stärksten Heroismus: im Angesicht des enthüllten Nichts das Höchste zu erstreben: Baumeister der Welt, aber Baumeister als Bauopfer.

Es dürfte aber ebenso klar geworden sein, unter welcher Beziehung beide Botschaften zum mindesten in der Analyse stecken bleiben, ja nicht einmal das, sondern gerade in der verbissenen Starrheit ihrer Forderung nichts sind als verzweifelter Schrei. Denn niemand kann ruhigen Auges übersehen, wie in ihnen überall ein blutender Hohn unterirdisch am Werk ist. Freuds Tiefe verrät sich an der giftigen Art, wie er die Religion zu einem „ozeanischen Gefühl“ demaskieren will, d. h. zum Taumelgefühl des Getriebenseins selber. Heideggers sämtliche Analysen sind nicht anders erklärbar denn als Umdeutungsanalysen ernststen Erbsünde-Erlösungs-Christentums in einen Mythos heroischer Weltschicklichkeit. Was ist das alles anders als der Hohn des Versinkenden gegen Gott:

Heroismuspredigt so überstark, um den Heroismus des Gläubigen verächtlich zu überbieten? Was ist es also anders als schrilles Nein: Versinkenwollen als Protest gegen die ausgestreckte Hand dessen, der allein über Meere und Stürme wandelt?

3.

Wir sind damit genötigt, den zwei Botschaften, Freuds und Heideggers, gegenüber selber in einem gewissen Sinn Demaskierung und Destruierung zu üben. Sie sind Botschaften von tiefer her. In ihnen hat der Gegensatz zwischen zwei größeren Geistern sich das Zeitorgan geschaffen: Nießsche und Kierkegaard.

Der Nießsche¹ des Pathos des einsamen Einzelnen ist gewiß gestorben. Er lebt noch in Stefan George, aber selbst hier überwunden, wie wir sahen, in das größere Pathos des Heroismus von Tod und Unendlichkeit. Aber den Nießsche der billigen Rationalismen und Evolutionismen aber schlug schon seit Jahrzehnten das Schweigen der Vergessenheit. Der „heroische“ Nießsche indes lebt und lebt stärker denn je. Ja, vielleicht spüren erst die Menschen von heute, wie sie im Äußersten der „Todeslinie“ stehen, das Berauschte und verführerisch Stählende jener vertwegenen Verse:

Fünf Fuß breit Erde, Morgenrot
und unter mir — Welt, Mensch und Tod.
(GW VIII 366.)²

Zu nah ist mir der Wolken Sig, —
ich warte auf den ersten Blig.
(GW VIII 354.)

Heroismus Freuds und Heideggers ist von hier aus wahrhaft Wiedergeburt Nießschescher Explosionsdialektik: ein Geballtsein der Gegensätze, das schon werdende Explosion ist. Wie Nießsche den „Philosophen“ sah, als „ein Gewitter... welches mit neuen Bligen schwanger geht“ (GW VII 269). Wie er den „weisesten Menschen“ sah als „den reichsten an Widersprüchen, ... eine Art planetarischer Bewegung“ (GW XV 356). „Unsere Einsicht ist... daß mit jedem Wachstum des Menschen auch seine Kehrseite wachsen muß, daß der höchste Mensch... wäre, welcher den Gegensatz-Charakter des Daseins am stärksten darstellte, als dessen Glorie und einzige Rechtfertigung“ (GW XVI 296). Aus dieser Dialektik gebiert sich jenes unheimlich Doppelte, das den Heroismus Freuds und Heideggers ausmacht. Es ist einmal die rücksichtslose Drangabe des „Einzelnen“: „der Mensch ist ein Seil... über einem Abgrunde, ... eine Brücke und kein Zweck, ... ein Übergang und ein Untergang“ (GW VI 16). Es ist darum die Härte der Forderung an ihn: „solchen Menschen, welche mich etwas angehn, wünsche ich Leiden, Verlassenheit, Krankheit, Mißhandlung, Entwürdigung“ (GW XVI 311), „eine harte Disziplin zur rechten Zeit“ (ebd. 312). Es ist die Härte der Forderung auch an das „Genie“: „sich überflüssig machen — das ist der Ruhm aller Großen“ (GW III 183). Es ist aber darum andererseits in all dem der „Pessimismus der Stärke“ (GW I 2): „eine Art, zu verneinen und zu zerstören“ als „Ausfluß (einer) ... mächtigen Sehnsucht nach Heiligung und Errettung“ (GW I 428). „Der heroische Mensch verachtet sein Wohl- oder Schlecht-Ergehen, seine Tugenden und Laster und überhaupt das Messen der Dinge an seinem Maße, er hofft von sich nichts mehr und will in allen Dingen

¹ Vgl. vom Verf. „Ringens der Gegenwart“ I (Augsburg 1929) 169—179.

² Werke I—XVI. Leipzig 1903.

bis auf diesen hoffnungslosen Grund sehen. Seine Kraft liegt in einem Sich-selbst-Vergeßen; und gedenkt er seiner, so mißt er von seinem hohen Ziel bis zu sich hin, und ihm ist, als ob er einen unansehnlichen Schlackenhügel hinter und unter sich sehe“ (ebd. 431 f.). Nur einen Rausch kennt er noch, der ihn trägt: den Rausch der Unendlichkeit der Welt als eines „Ungeheuer von Kraft, ohne Anfang, ohne Ende, ... mit einer Ebbe und Flut seiner Gestaltungen, aus den einfachsten in die vielfältigsten hinaustreibend, aus dem Stillsten, Starrsten, Kältesten hinaus in das Glühendste, Wildeste, Sich-selber-Widersprechendste, ... diese meine dionysische Welt des Ewig-sich-selber-Schaffens, des Ewig-sich-selber-Zerstörens, diese Geheimnis-Welt der doppelten Wollüste“ (GW XVI 401 f.).

Aber dieser unbändige Rausch von der „Welt“ als dem „Willen zur Macht — und Nichts außerdem“ weiß, in diesem stolzesten Sag, in den die Stücke des „Wille zur Macht“ abbrehen, selber vernichtend scharf um den fatalen Klang des „nichts außerdem“:

„einsam mit dir,
zwiesam im eignen Wissen,
zwischen hundert Spiegeln
vor dir selber falsch,
...
in eignen Stricken gewürgt,
Selbstkenner!
Selbsthener!

im eignen Schachte
gebückt arbeitend,
in dich selber eingehöhlt,
dich selber angrabend,
unbehüllich,
steif,
ein Leichnam ...

...
du verwächst mir noch mit deinem Grabe
verwachsener Geist ...

...
zwischen zwei Nichtse
eingekräumt.

(GW VIII 422 ff.)

Nietzsches heroische Explosionsdialektik hat sich damit von selbst in die Dialektik dessen demaskiert, der sein eigentlicher, furchtbarer Widerpart ist, wie er unter anderer Rücksicht Tod für Hegel ist: Kierkegaard¹. — Denn in der unheimlichen Wahrhaftigkeit dieser „Dionysos-Dithyramben“ hat Nietzsche nichts anderes herausgeschrien als die nagende Verdammtheit des satanischen „ihr werdet wie Gott sein“. Das ist aber der eigentliche Sinn Kierkegaardscher Dialektik: alle satanisch-idealistischen Verftiegenheiten in ihre furchtbare innere Verlogenheit zu demaskieren. Es ist Dialektik der „Doppeldeutigkeiten“: alles in „Pseudonymen“ und „Anonymen“ doppeldeutig bis ins grundlegende „omnis homo mendax“ hinab, „Mensch als Mensch Lügner“, und doppeldeutig zwischen Gott und Tier, und doppeldeutig zuletzt nicht so sehr mit dem Gesicht des Tragischen, sondern des Komischen, dem das „Gelächter“ entspricht. Die „purpurne Schwermut“ Nietzsches, dieser letzte Imperatorenmantel, wird zum Purpurfegen jener Schwermut, wie sie Kierkegaard schier unerträglich sichtet: am Boden kriechend wie schleimiger Rauch. Der fanfaren-große Heroismus, wie er im „Pessimismus der Stärke“ Nietzsche jubelt, entlarvt sich in das Jähe des „Dämonischen“: „siebente Einsamkeit“ wie „Mistral-Sturm“ als die Widerspruchs-dialektik dieses Dämonischen: „das Dämonische ist das Verschlissene und unfreiwillig Offenbare“ (GW V 122)².

¹ Vgl. vom Verf. „Geheimnis Kierkegaards“. München 1929.

² Gef. Werke (Schrempf) I—XII. Jena 1909 ff.

Kierkegaard gibt dann nur die folgerichtige Analyse, wenn er dieses Ganze als die eine Dämonie der Welt und des Menschen der Erbsünde enthüllt: als Paroxysmus der concupiscentia, der Ur-Begierlichkeit. Es ist Endzeit-Situation, insofern die Ur-Sünde zum Höchsten züngelt: „voll Staunen folgte die ganze Welt dem Tiere nach“ (Dffb. 13, 3).

Aber darum gerade gewinnt auch das Positive des Heroismus in der Situation von Tod und Nacht und Nichts und Hölle hier seine wirkliche Größe: als Mitgeopfertsein in die Gott-Erlöser-Nacht des Karfreitags. Dialektisch als „Sich-Kreuzen“ wird geheiligt im Zeichen des „Kreuzes“: wie Christus am Kreuz die Sünde durchleidet bis in die Gottverlassenheit hinab, ja bis in ein Mit-Leiden des Aufbegehrens des Warum gegen Gott: „Gott, mein Gott, wie hast Du mich verlassen!“ Ist die Neue Zeit „Endzeit-Situation“ im negativen Sinn eines Anstieges der Erbsündedämonie bis zu einem Äußersten, dann ist sie notwendig ebenso „Endzeit-Situation“ im positiven Sinn eines Anstieges des miterlösenden Mitgekreuzigtseins mit Christus bis zu einem Äußersten. Muß Kierkegaard prophetisch sich fragen nach einem „totalen Bankrott, dem ganz Europa entgegenzugehen scheint“ (TG I 58)¹, so darf er auch nicht vor dem andern Satz zurückschrecken: „daß in jeder Generation zwei oder drei sind, die an die andern geopfert werden.... So verstand ich schwermütig mich selbst; daß ich dazu ausersehen war“ (GW X 56). „Der Vogel auf dem Zweige, die Lilie auf der Wiese, der Hirsch im Wald, der Fisch im Meere, zahllose Scharen froher Menschen jubeln: Gott ist die Liebe. Aber gleichsam tragend wie die Basspartie klingt unter allen diesen Sopranen das De profundis von den Geopferten her: Gott ist die Liebe“ (BR² 100).

Das gewinnt seine besondere Tiefe, wenn wir daran denken, daß beide, Niegsche wie Kierkegaard, der Atmosphäre lutherischen Theologentums entstammen. Wir verstehen nun, wie im heroischen Troß Niegsches selber eine Wiederkehr sich vollzieht: die äußerste Form des Luther-Troßes: von Troß gegen die Kirche bis zum Troß gegen Gott. Die geheime Beziehung zwischen Niegsche und Kierkegaard in Bezug auf die Neue Zeit ist aber dann ebenfalls tiefer offenbar. Die furchtbare Luther-Entlarvung, die Kierkegaards Kritik vollzieht³, und die Luther-Buße (für Luthers Ehe), die in seinem Lebensschicksal (mit Regine Olsen) einsetzt⁴, sind das innere Gegenstück zum Luther-Troß Niegsches. Wir beginnen zu spüren, in welchem Vorsehungssinn die Neue Zeit „Endzeit-Situation“ sein könnte: als das Sich-entsprechen zwischen höchstem Luther-Troß und höchster Luther-Buße: Liquidation der Reformation. Denn nicht sanfte Unionen sind der Weg solcher Liquidation, sondern der „Pfahl des Kreuzes“, um den herum die Hölle loht.

4.

Ist dem aber so, dann versinken auch die Gestalten, die wir eben sahen, vor einer letzten, die nach geheimnisvollem Geseg immer beherrschend dasteht, wenn über die Menschheit eine „Endzeit-Situation“ kam: Augustinus.

Als Augustins Werk in der „Civitas Dei“ zum Höhepunkt stieg, war es die Zeit des Zusammenbruchs der römisch-griechischen civitas. Als der Augusti-

¹ Tagebücher (Haecker) I—II. München 1923.

² Buch des Richters (Gottsched). Jena 1905.

³ Geheimnis Kierkegaards 71—74.

⁴ Ebd. 174 ff.

nismus der deutschen Mystik und der zugespitztere der Reformatoren die Seelen ergriff, war es die Zeit des Zusammenbruchs der mittelalterlich-christlichen civitas des Heiligen Römischen Reiches deutscher Nation. Die „Neue Zeit“ aber, von der Romantik her, in der der Augustinismus in der Gestalt Kierkegaards eine stärkste Zuspitzung empfing, ist die Zeit des Zusammenbruchs jener säkularistischen civitas europäischer Kultur, die in Aufklärung, Klassik und Idealismus sich zu Einheit geschlossen hatte. Alle drei Zeiten aber sind gekennzeichnet durch den „geöffneten Osten“: zweiundzwanzig Jahre nach Augustins Tod stehen die Hunnen vor Rom; Reformation und Gegenreformation lodern im Feuerbrand der Türkenkriege; die Neue Zeit bebt im Erdbeben der Sowjet-Dämonie.

Augustinus ist in der Tat das Antlitz, das endgültig durch die Neue Zeit schaut. In ihm erfüllt sich alles, was in der Abfolge von Freud-Heidegger zu Kierkegaard sich bot. In ihm überwindet es sich aber. Er ist Symptom und Heilung zugleich.

Er ist das Symptom. — Gewiß gibt es einen Augustinus, der dem Geiste Descartes' und Kants verwandt erscheinen kann: der Augustinus des kritischen „redire in animam“, der idealistischen reinen „veritas“ und des „mundus intelligibilis“. Gewiß gibt es auch einen Augustinus, der zu Goethe nicht fremd zu sein braucht: der Augustinus des kontemplativ geöffneten Auges zur Lux-Veritas, wie Goethes Klassik in der Korrelation zwischen Auge und Licht sich befaßt. Gewiß gibt es auch einen Augustinus, der mit Hegel nicht wenig vertauschbar sein könnte: der Augustinus des Pathos der Ganzheit (Deus sub quo totum, in quo totum, cum quo totum — Soliloq. I 1, 4) und einer Ganzheit, die im Gegensatzrhythmus der Welt ihre Schönheit offenbart (contrariorum oppositione saeculi pulchritudo componitur — Civ. Dei 11, 18), ja die in diese „Einheit der Gegensätze“ auch den Gegensatz zwischen Rechts und Links in gewissem Sinn aufzunehmen sich nicht scheut (Deus, per quem universitas etiam cum sinistra parte perfecta est — Soliloq. I 1, 2). Aber in diesem selben Augustinus gibt es eine klare Wasserscheide, von der her Land diesseits und Land jenseits unverwischbar sich scheiden: die „Retractationes“. Dieses Werk der unerbittlichen Besinnung (bis beinahe zur Skrupulosität) weist diesen gesamten „idealen“ Augustinismus an die zweite Stelle. Er hat seine Wahrheit, aber er ist nur dann nicht Illusion, wenn er Maß und Richte empfängt von dem eigentlichen Augustinismus des „übernatürlichen Auges“: dem Augustinismus von Erbsünde und Erlösung. Was heute sich vollzieht, das Versinken von Aufklärung, Klassik und Idealismus vor der Strenge Kierkegaards, ist nur große gegenwartsgeschichtliche Auferstehung dieser Scheidung in Augustinus selber. Der Augustinus des kritischen „redire in animam“ und der idealistischen „veritas“, d. h. der Augustinus einer idealen Humanität von ratio und liberum arbitrium ist innerlich überformt vom kritischeren Augustinus des „praevaricatores, redite ad cor“, d. h. der büßenden Einkehr in den Abgrund der Sündhaftigkeit, die aus der Erbsünde quillt, und vom Augustinus der richtenden Veritas des Heiligen Gottes gegenüber der Sünde-Verlogenheit des Menschen, gegenüber dem „homo mendax“ von Adam-Eva her. Der kontemplative Augustinus der Korrelation zwischen Auge und Licht ist innerlich überformt vom helllichtigeren Augustinus des

„purgare oculos“, d. h. dem Augustinus, der allzusehr weiß, wie das Auge des Menschen der Erbsünde vom Qualm der Begierlichkeit so trüb geworden ist, daß es diesen Qualm als Licht ansieht, und wie darum tödend hell das wahre Licht der Gnade hineinbrennen muß, bis der Mensch, durch die Blindheit des Glaubens sehend geworden, „Licht schaut in Deinem Licht“, Licht in der Liebe, die Gott ist. Der Augustinus endlich des Gegensatzrhythmus der Ganzheit ist innerlich überformt vom umfassenderen Augustinus der letzten Unbegreiflichkeiten zwischen iustitia und misericordia, zwischen Himmel und Hölle, die in keine ästhetisch schimmernde Formel eingehen, weil es in diesem Letzten um das göttliche Kronrecht Gottes geht: „Meine Gedanken sind nicht eure Gedanken, und Meine Wege sind nicht eure Wege.“

In diesem Letzten aber ist bereits klar, wie Augustinus in der Neuen Zeit nicht nur Symptom, sondern Heilung ist. — Bei den Gesichtern Freuds und Heideggers war es klar, daß sie nur Symptom sind, und, was das Erschreckende ist, unfreiwilliges Symptom. Denn sie fühlen und geben sich als Heilende. Aber ihr Rezept ist so, daß erst in ihm und durch es die ganze Furchtbarkeit der Situation sich enthüllt: ihre rasende Dämonie. Ähnlich ist es zunächst mit Nietzsche. Ja, sein Messiasbewußtsein geht bis zum Höchsten: „Dionysos gegen den Gekreuzigten“. Doch die Dionysos-Dithyramben werden zur Vollendung des aufwühlenden Selbstbekenntnisses, das schon die Tiefe des „Zarathustra“ ist: des Bekenntnisses vom innersten Sich-vergiften und Sich-zernagen des in sich hinein „verwachsenen Geistes“. Es ist die neuzeitliche Wiederkehr Dantescher Höllenrealistik. Kierkegaard ist damit Vollendung dieser Symptomatik. Vollendung, insofern er ihren letzten negativen Sinn ausspricht: Dämonie der Erbsünde. Vollendung aber auch, insofern er auf die Überwindung weist: Abbüßen der Erbsünde durch das Mitgekreuzigtsein mit Christo in die Karfreitagnacht.

Doch gerade bei Kierkegaard wird klar, wie es auch bei solcher Einsicht und praktischer Einsicht durchaus noch im Unfruchtbaren reiner Symptomatik bleiben kann. Die Einsicht, die von ihm aus in die Neue Zeit strömt, kann durchaus noch Versuchung sein zu einem subjektivistischen Eschatologismus, d. h. zu einem quietistisch passiven „Warten aufs Ende“ oder einer verantwortungslosen „Katastrophenpolitik“ (weil es doch „zu Ende gehe“). Es gibt auch und durchaus die Dämonie einer „Endzeit-Subjektivität“, d. h. ein solches Sich-hinein-Wühlen in den Jammer eigener und fremder Sündhaftigkeit, daß Gottes Ehre und Größe dem Auge entschwindet, ja daß der Mensch anfängt, sich mit Berufung auf seine Sünde gegen Gott zu wehren, Gottes Nähe abzuwehren. Es ist die letzte und raffinierteste Selbstbehauptung: die Selbstbehauptung des „zerknirschten Herzens“. Und es gibt auch und durchaus die Dämonie einer „Erlösungs-Subjektivität“, d. h. einen solchen sich ins Opfern versteifenden Heroismus, daß Gott als Licht und Liebe und Seligkeit dem Auge entschwindet und der Mensch noch eigensinniger Gott abwehrt, den eigentlichen Gott der Liebe abwehrt mit Berufung auf die Nacht des Kreuzes. Es ist die noch raffiniertere Selbstbehauptung: unter dem verführerischen Schein eines großmütigen „Verzichtes auf Gottes Nähe“ das stolze Ausspielen des eigenen Heroismus gegen einen „allzu lieben Gott“. Es ist aber eben

darum das „Meisterstück des Teufels“: Verkleidung der „concupiscentia“ in die „caritas“: das „wie Gott sein wollen“ der „Unbedürftigkeit des Opfers“¹.

Es dürfte kein Zweifel sein, daß Kierkegaard zwar tief wie kaum einer in diese letzte Dämonie Einschau gehalten hat, aber eben doch unter ihrem Stachel hinstehend erlag. Es dürfte erst recht kein Zweifel sein, daß wir in dieser doppelten Dämonie der „Endzeit-Subjektivität“ und „Erlösungs-Subjektivität“ die eigentliche Dämonie der Neuen Zeit vor uns haben. Es dürfte auch wohl kein Zweifel sein, daß Augustin selber diese Dämonie aus einem persönlichen Aug in Aug der inneren Erfahrung kennt. Denn die „Confessiones“ gehen in ihrer Sündenanalyse bis hart in die „Endzeit-Subjektivität“ hinein, und das Fragmentarische der Opera in Iulianum wie die ganze Fragmentarik des verzweifelten Kampfes um die Vorbestimmung verraten, wie nah auch das Verführerische der „Erlösungs-Subjektivität“ ihm gekommen ist. Wäre er denn der überwältigende Kirchenlehrer der Sterbe-Zeit der Antike und aller großen Sterbe-Zeiten, wenn er nicht auch aus dem Ringen persönlicher Erfahrung um die Dämonien der Sterbe-Fieber wüßte?

Aber um so überwältigender spricht uns darum nun sein Wort der Heilung. Es bleibt — gegenüber dem kritisch-idealistischen Augustinismus des „Geistes“ — bei der größeren Tiefe des Augustinismus des Fluches des „Fleisches“ in der Erbsünde. Aber nicht die verschüttete Zuständlichkeit des Menschen, der unter den Folgen der Erbsünde stöhnend nach der Befreiung vom „Leib des Todes“ ruft, ist das Tiefste, sondern der tiefere Augustinismus des Fleisches erhebt mitten darin sein Haupt, der Augustinismus des Verbum-Caro, der Ewigen Wahrheit, die Fleisch ward und im Fleisch der Menschheit weiterlebt als „Haupt und Leib Ein Christus“. Es ist nicht einfachhin so, daß der Augustinismus des Geistes nur in einen Augustinismus des erbsündigen Fleisches gedemütigt wäre. Sondern Erniedrigung ist Erhöhung. Er ist in dieser Erniedrigung überhöht in den Augustinismus der geistigen Wahrheit selber, die Fleisch ward. Scheinbare Größe des (klassischen) Menschen des Geistes wie scheinbares Elend des (romantisch-eschatologischen) Menschen des Fleisches versinken vor dem Einen: Erschienen ist die Menschlichkeit Gottes unseres Erlösers.

Es bleibt weiter — gegenüber dem kontemplativ-ästhetischen Augustinismus des „Lichtes“ — bei der größeren Tiefe des Augustinismus des Grauens der „Nacht“ im Bußkampf mit der Begierlichkeit und ihrem dämonischen Ursprung. Aber nicht die zerrissene Zuständlichkeit des Menschen in dieser Nacht des Kampfes ist das Tiefste, sondern der tiefere Augustinismus der Nacht erhebt mitten darin sein Haupt, der Augustinismus des „Lichtes der Welt“, das in die „Finsternis“ stieg, um sie auf sich zu nehmen bis in die Finsternis des Karfreitags und so zu überwinden in das Ewige Licht der Ostern in Seiner Kirche. Es ist nicht einfachhin so, daß der Augustinismus des Lichtes gedemütigt wäre in den Augustinismus der Nacht. Sondern gerade diese Nacht enthüllt sich in ihrer Tiefe als Heilige Nacht: Nacht der Überfülle des Lichtes. Scheinbare Größe des (klassischen) Menschen des Lichtes wie

¹ Vgl. hierzu „Geheimnis Kierkegaards“ 74—99 sowie „Das kath. Kirchenprinzip“ (Zwischen den Zeiten 7 [1929], 291—302).

scheinbares Glend des (romantisch-eschatologischen) Menschen der Nacht versinken vor dem Einen: Gott aufgeleuchtet im Antlitz Jesu Christi, Christi aber des Gekreuzigten.

Es bleibt endlich — gegenüber dem synthetisch-konstruktiven Augustinismus der „Einheit der Gegensätze“ — bei der größeren Tiefe des Augustinismus des Verstummens vor dem „Geheimnis der Erwählung“ im Geheimnis der tremenda maiestas über Himmel und Hölle. Aber gerade hier geschieht das eigentlich Entscheidende: die Überwindung des Opfers (das in solchem Verstummern liegt) in die vergessene Anbetung. Augustinismus der „Einheit der Gegensätze“ wie des „Geheimnisses der Erwählung“ sind immer noch Augustinismus des Menschen: seiner Größe und seiner äußersten Ohnmacht (als „Ton in der Hand des Töpfers“). Aber indem es im „Geheimnis der Erwählung“ gerade der Unbegreifliche Gott ist, der Sich kundtut, der Gott der überwältigenden Führungen, der „alle dem Unglauben überließ, um Sich aller zu erbarmen“ (Röm. 11, 32), — hierin versinkt alles vor der Herrlichkeit Seiner Größe: des „Gott alles in allem“ im „Christus alles in allem“.

Damit ist uns die Antwort gegeben, die wir verlangten, und ist uns gegeben aus der innern Analyse der Neuen Zeit selber heraus. — Wenn es um Endzeit geht und also um Sterben, dann geht es — folgerichtig zum Wesen unserer Taufe — nicht um ein müdes Sterben, um „auszuruhen“, sondern es geht um Sterben als Mit-Sterben mit Christo am Kreuz für das Heil der Welt. Opfer, Leiden, Sterben sind nicht ein „Einwand“ gegen unser Christentum, sondern sein eigentlicher „Erweis“. Denn ins Mitgekreuzigtsein hinein sind wir getauft, gesirmt und einverleibt im Empfang von Leib und Blut des Herrn. Opfer, Leiden, Sterben sind aber auch nicht ein langsames Hinsiechen in ein passives Christentum, sondern seine eigentliche Aktivität: „wie Sterbende, und siehe, wir leben“. Denn in diesem Opfer, Leiden und Sterben sind wir eigentlichst im Jubel des unwiderstehlichen Gottes: „Ich weiß, nicht Tod noch Leben ... kann uns trennen von der Liebe Gottes, die ist in Christus Jesus, unserem Herrn.“ Gerade im „Christo mitgekreuzigt“ läutet osterglockenstark „Christus lebt in mir“.

Wenn es darum um Endzeit geht und also um ein „Wirken auf Abbruch“, da „die Nacht genahet ist“, so geht es nicht um ein geringeres Wirken oder gar um eine „Katastrophenpolitik“, die auf das Äußerste zielt, um dem Nächsten zu entgehen. Sondern dann erwacht der zweite Sinn unserer Taufe (und ebenso unserer Firmung und ebenso unserer Teilnahme am Fleisch und Blut des Herrn): daß wir „nicht von der Welt sind“ (also wahrhaft endzeitlich aus ihr ausgewandert und ausgestorben), um „in die Welt hinein“ „gesender“ zu sein. Endzeit läßt persönliche Hoffnungen versinken und fordert die harte Sachlichkeit. Christliche Endzeit-Besinnung aber überhöht das. Denn bei ihr ist es nicht „harte Sachlichkeit“ aus Verzweiflung an persönlichen Hoffnungen, sondern es ist die Sachlichkeit des Sendlings des lebendigen Gottes der sieghaften Liebe. Aus der Ewigen Liebe ist der Sendling entsandt, um die Ewige Liebe auszuspenden. Hinter seiner selbstvergessenen Sachlichkeit steht die liebende Sachlichkeit des Gottes des ewigen Lebens. So wird es ein Heroismus der Sachlichkeit, dessen Starre zu Liebe erlöst ist, und so wird es ein Heroismus der Sachlichkeit, dessen Entweder-Oder-Politik überwunden ist

in die Geduld der Kleinarbeit und des Warten-Könnens, wie sie dem entspricht, der als „Sendling“, wie Augustinus sagt, „der Ewigkeit anhängt“, der Ewigkeit, die auch und gerade in sog. Endzeiten warten kann und warten läßt¹.

Wir haben damit das Letzte berührt. Der Sinn der Neuen Zeit ist nicht: Katastrophen prophezeien, oder auf Katastrophen warten, oder gar sie vorbereiten. Aber wohl steigt aus allem, was sich uns im Lauf all dieser Überlegungen gab, eine tiefe Einsicht auf. Daß in der Neuen Zeit die Frau in den Vordergrund getreten ist, gab sich uns in unserer ersten Untersuchung wie als das zugespitzteste Symptom von „Endzeitlichkeit“: daß nun auch das „Herdfeuer“ auf der „Straße“ steht, und darum „technisiert“ und darum möglichst „grell“, d. h. dämonisiert. Hier aber zeigt sich die andere Seite. Christentum, wie wir eben es umzeichneten, ist wesentlich, wenn wir seinen Hauch wirklich spüren, Mit-vollziehen der Haltung, darin Maria den Erlöser empfangt, darin sie mit ihm die Karfreitagsnacht litt, darin sie einging in die heilige Kirche, ihr jungfräulicher Mutterchoß zu sein zu neuen Gliedern des Leibes Christi: „Siehe, ich bin die Magd des Herrn. Mir geschehe nach Deinem Wort.“

Das ist Neue Zeit: daß wir durch alles stolze „facio“ (ich schaff's) hindurch einsinken in dieses Erste und Letzte von Christentum: fiat! mir geschehe! Denn das ist — im Geheimnis der Nähe zwischen Empfängnis und Geburt und Tod — das christliche „sich hineinhalten ins Nichts“. Aber es ist das überwältigende Geheimnis der Liebe: das Geheimnis Mariens, das Geheimnis unseres Christentums²: Christus lebt in mir. Darum singen wir: „Christus Herr der Neuen Zeit.“

Erich Przywara S. J.

¹ Vgl. vom Verf. „Christus lebt in mir“. Freiburg 1929.

² Vgl. Geheimnis Kierkegaards 107—121; Ringen der Gegenwart I 528—539.