

Der Mensch des Abgrundes

Balzac und Pascal als eine Vision des Menschen des Abgrundes, — das ist das unerhörte Starke, das Elisabeth Sulzer¹ in unsere Lage hineinstellt, in unbeirrter Sicherheit über den geheimen Sinn dieser Lage. Sie folgt darin der eigenen Sicht Balzacs in einem seiner Briefe, darin er sein eigenes „Abgrundgefühl“ (*je perds parfois le sens de la verticalité*) mit dem Pascals gleichsetzt (*je comprends comment ... l'ont amené à voir sans cesse un abîme à ses côtés*). Aber sie läßt sich durch die physiologischen Erklärungen Balzacs nicht aufhalten — und deckt den eigentlichen Abgrund auf: die Welt, wie „sie vor Gottes Gegenwart in Abgründe zerklafft“ (123).

Es ist zuerst das eigentümliche Hindrängen zum Herbst, der „Jahreszeit Balzacs“ (14), „denn nur er hat als sein Wesen größte Blut aus größter Vergänglichkeit heraus“ (ebd.), und umgekehrt „legte gesteigerte Fülle, die verborgen die Ahnung oder schon das Wissen um das Vergehen leise beunruhigt in sich trägt“ (12).

Er hat „geheime Widerstände gegen die aufblühende Natur“ (26), sodaß bei ihm der „Frühling zum Sommer drängt, ... der Morgen zum Mittag, der Nachmittag zum Abend“ (24), „als brauche er die glutvoll zitternde Luft des Mittags, die im Mondlicht behebenden Linien der Dinge, die drangvolle Pracht der sterbenden Sonne“ (26). Die Landschaft der „Grande Betrèche“ und der „Grenadière“ sind die Zuspitzung: (in der „Grande Betrèche“) *de la douleur monumentalisée* (83), „gefräßig sich um des Menschen Mauer rankendes Gezweig und lautlos lauerndes Otterngesücht“, da „die Ströme der Unterwelt entquellen, jene Ströme, die nachher alles umfluten werden und die, ohne die ganze Hölle schauen zu lassen, ja auch nur das Wesen der Hölle zu sein, doch die ganze Hölle ahnen lassen, von ihrem ganzen Wesen ewig rauschen“ (85); — (in der „Grenadière“) „die zugleich ganz irdisch dicht gewordene und ganz unirdisch gelöste Wirklichkeit eines Traumes — aber nicht des Traumes einer Nacht, sondern eines Nacht gewordenen Lebens“ (86).

So ist diese Natur der Vordergrund des Menschen der aufgerissenen Widersprüche.

Menschen, „zuerst in der ganzen Dichte ihrer Körperlichkeit, rund gedrechselt, satt geknetet, scheinbar Erwählte des Lebens der feinsten Siege. Und dann fallen sie der Zerstörung durch ihren eigenen Dämon anheim, werden gespensterhaft, fragmentarisch, Fetzen einstigen Lebens, denen fremder Sturmwind trügerische Beweglichkeit mitteilt“ (51). Der „herrlich reife Körper ... ist gerade, weil er Gipfel des Seins ist, mit der ganzen Verzweiflung des zum Abstieg Verdammten erfüllt. Das Sein ist hier nicht gläubiges Bild der Ewigkeit, es ist jener unmeßbare Augenblick, zwischen Werden und Vergehen, Gipfellost und Gipfelangst des Lebendigen. Das Sein ist hier Ewigkeit, die sich drohend zur Gegenwart zusammenzieht, Ewigkeit, die zur Gegenwart verflucht wurde. Das Unmögliche wird Ereignis: alle Fülle des Lebens zu beschreiben mit allen Angsten vor dem Tode, Frucht zu zeugen ohne Blüte. Herbst ohne den ehernen Wandel des Jahres“ (60/1). „Bewegungen suchen sich, fliehen sich, weil sie sich aneinander doch nicht sättigen können. Bewegung eilt zu jenem unbekannten Punkte, der ihr Chaos in Kosmos ausrichten könnte, aber der Punkt läßt sich nicht finden, und so bleibt es ewig

¹ Elisabeth Sulzer, *Natur und Mensch im Werke Honoré de Balzacs*. (155 S.) Straßburg 1930, Heig & Co. M 4.—

unentschieden, ob das Chaos... Ausdruck ist des endgültigen Aufbruches oder des endgültigen Zusammenbruches“ (118). „Über all solchen lastet das Leben so schwer und dabei so dumpf, daß die Natur sie auch nicht in höchster Bedrängnis zu jener Verteidigung, die Selbstzerstörung ist, treibt — jener Verteidigung, die die ganze Seele in einen glühenden Bliz verwandelt und diesen aussendet, um den Ring der Belagerung endlich doch noch zu durchbrechen und wäre es um den Preis, sich aus sich selbst ganz und tödlich loszureißen“ (78/9). Das „geliebte Helldunkel“ (21) Balzacs „ist Höllensturz. Ihn könnte man nicht verwechseln mit reifeglühender Traube... Seine Pracht ist der Abschied des vom Leben ein letztes Mal Überwältigten. Und auch die Pracht ist noch Ausnahme. Meist bleibt selbst dazu keine Muße mehr, der Sturm der Lüfte und Leiden reißt die Geschöpfe schon vorher entzwei“ (62).

Hierin aber offenbaren sich „die zwei Pole von Balzacs Kunst: der eine die Sehnsucht nach der in der Kindheit besessenen ruhigen Beschlossenheit im fruchtbar wogenden Leben, der andere die Wirklichkeit ruhelosen Hingerissenseins von allen Dämonen des Daseins“ (87). „In dem einen das Leben ein kosmisch-panischer Fruchtbarkeitsrausch, ziellos, in sich gerundet wie eine saftschwellende Frucht — im andern das Leben als die entsetzliche Fruchtbarkeit des Bösen, hinzielend an den unsichtbaren Ort der Verdammnis, grenzenlos im Taumel des Untergangs“ (132).

Gewiß gebiert sich hieraus ein in gewissem Sinne positives Lebensgefühl: „nicht das Sein ist des Lebens Krone und Gipfel — höchster Rausch, höchste Glut ist das Schreiten — *marcher dans Dieu même*“ (27). Aber die Erde dieses Lebensgefühls „erscheint nicht als Fläche, sie erscheint als Tiefe; sie erscheint nicht als Helle, sie verschattet als Dunkel; sie wirkt nicht als Fruchtbarkeit, sie starrt als Leere. Denn sie ist nicht Grund, sie ist Abgrund“ (119). Und es ist Abgrund mit dem „Tier“ als Tiefe, — in dem Sinn, daß wir „den untersten Kreis dieser vertierten Welt Balzacs erreichen... in Bildern, wo alles Menschliche in einem Grade ferngerückt ist, daß das Tierische noch von tröstlichem Adel zu sein scheint an einem Orte formloser Erloschenheit“ (109). So ist die tiefste Vision: „die tiefere Einheit der Vorstellungen Abgrund und Tiger“ (126) in der „*Séraphita*“: „l'horrible sentiment des abîmes l'avait envahie... Trop faible pour résister, elle se sentait attirée par une force inconnue..., où elle croyait voir quelque monstre dont les yeux magnétiques la charmaient, dont la gueule ouverte semblait broyer sa proie par avance.“

Die Parole Balzacs heißt dem gegenüber: „pour nous les abîmes doivent être parés“, — bis zum Ideal einer Duftigkeit solchen Schmuckes: „zarte Wahrheit“ und „wahre Zartheit“ (101). Aber „die Sprache Balzacs in seinen Naturbeschreibungen“ bleibt doch zuletzt „gemacht...: weil sie ein Unendliches überschmücken soll... Die wellende Harmonie der Natur... mit ihren plötzlich aufbrechenden leeren und toten Stellen, mit ihren barocken Spielereien und Gewaltigkeiten... zeigt..., was sie im Grunde ist — heimliche Begehrtheit, uneingestandene Fruchtlosigkeit, Danaidenarbeit am Abgrund der letzten Schrecklichkeit des Lebens“ (129). Und „sobald Balzac den Blick dem Menschen oder abstrakten Dingen zuwendet, kriecht aus seinem innersten Wesen der vergewaltigte Dämon des Abgrundes und schenkt ihm in sublimer Ironie das Licht zur Erkenntnis — das Licht des Abgrundes“ (130).

Es ist aber so, daß die „unablässig schaffende Zerstörung, die den Erdboden alles Seins unterwühlt“, zugleich dem Leben jenen tief hallenden Schritt ver-

leicht, mit dessen Klang es erst von sich zu zeugen weiß. „Und darum ist es am Tode, daß der Mensch das Leben wie an einer Stimmgabel zum Klingen bringt“ (126). „Wie die Äste eines Baumes, dem die Schneelast wegschmilzt im Frühling, so heben sich die Schultern des Toten, so lösen sich seine Züge“ (133). Aber vom lebenden Menschen gilt, daß „er keine Macht (hat) über den Ton, den er so erlöst: er kann zart und schwebend das Ja dem Nein entlocken, er kann aber auch schrecklich ihn entfesseln und mit dem Lebendigen auch alles Tote zu einem unerlösbaren Erwachen wecken“ (127).

* * *

Diese schier apokalyptische Vision des Abgrundes ist aber nun die mehr oder minder verhüllte Tiefe dessen, was heute als „eschatologischer Radikalismus“ die Gegenwart beherrscht.

So ist es zuerst einmal die Tiefe Niegssches, wie er heute überall seine eigentliche Auferstehung feiert. — Hugo Fischer hat in seinem „Niegssche Apostata“¹ dieses echteste Bild des „Dionysos“ aufgehüllt. In erschütternder Eindringlichkeit zeigt er das naturgetreue Antlitz unserer Zeit, Jahrzehnte vorher von Niegssche hingezeichnet, als eine „Realdialektik“ der Verfalls (216—279) bis zum „Verebben“ und „Nihilismus“ „als Ende“ (212 ff). „Angeblich haßt man Gott, weil die Liebe zum Nächsten das Elend nicht aushält; man will die Liebe, die man an Gott verschwendete, dem Menschen zuwenden, um seine Lage zu bessern. In Wahrheit aber wendet man sich der Welt zu, weil man den Haß gegen Gott betätigen will; man sucht einen Vorwand, der einem noch Ehre macht, um Gott zu hassen. Die humanitären Bewegungen sind Ressentiment gegen Gott; um Gott herabzusetzen, preist man den weltlichen Idealismus, der alle glücklich machen will. Dafür, daß man nicht mehr gläubig sein kann, daß man religiös verödet und verflacht ist, entschädigt man sich dadurch, daß man den Glauben herabsetzt“ (313).

In der unverhüllten Sicht und durchlebten Sicht dieser „metaphysisch-nihilistischen Verzweiflung“ (23) bildet Niegssche (nach Fischer) mit Bismarck und Dostojewski eine Einheit. Aber in ihrer Überwindung scheidet er sich von ihnen.

„Als ‚Typus‘ — im Sinne Niegssches — kennzeichnet sich Bismarck entscheidend dadurch, daß er als Nihilist und Realist zugleich denkt und handelt. Er glaubt noch an eine göttliche Vorsehung, zugleich fühlt er, wie es um ihn eislige Nacht wird“ (22). „Er hat dieselbe Vision wie Niegssche, er sieht sich als Wanderer im Schnee“ (23), „hart an der Grenze zum Positivismus, ja Materialismus und Naturalismus“ (24). „Die grimmige Illusionslosigkeit ist der Tod eines alten Glaubens.... Das Leben ist ein Spiel, es führt nicht über sich selbst hinaus, es ist in sich selbst an Leid und Glück unendlich wie ein Abenteuer“ (25). „Wie für Niegssche ist für Bismarck niemand da, mit dem er arbeiten und an dem er sich messen könnte, er ist der Typ des einsamen Spielers, muß allein mit dem Fatum fertig werden“ (26). „Auch wenn Bismarck weiß, was er will, ist der Wille nicht Mittel, sondern Anfang und eigener Quell“ (27). Aber — und hier scheiden sich die Wege —, „es gibt zwei Möglichkeiten der Entscheidung. Entweder hält man an dem, was überhaupt noch

¹ Hugo Fischer, Niegssche-Apostata oder die Philosophie des Argernisses. Erfurt 1931.

einen guten Kern in sich hat und was noch einen Halt gibt, fest — Bismarcks Entscheidung in der praktisch-politischen Sphäre — oder man stößt das, was fallen will, hinab, um die Vorläufigkeit alles dessen, was noch fest ist oder noch fest macht, zu entlarven und um das Bewußtsein dafür zu schärfen, daß von vorn angefangen werden muß — Nießsches Entscheidung für den „Umsturz der Werte“ (20).

Demgegenüber besteht zwischen Dostojewski und Nießsche „eine Wesensverwandtschaft wie zwischen den Genossen einer europäischen revolutionären Durchbruchsgeneration selbst“ (63). „Dostojewski mit seinem vulkanischen Temperament hat das voraus, daß innerhalb seiner Gestaltentwelt der Sturm der Leidenschaften entfesselt ist, auf dessen Ausbruch Nießsche nur hofft. In beiden Vorkämpfern wird die junge Generation von einem Gros durchschüttelt, in dem der irdische und der himmlische Teil sich nicht scheiden lassen“ (63). Aber was sie trennt, ist „die Kluft zwischen der dionysischen und der eschatologischen Metaphysik“ (66). „Für Dostojewski ist die Erde eine einzigartige, nie wiederkehrende Wirkungsmöglichkeit innerhalb eines unendlich überlegenen Gotteslebens, und nur mit dem übergreifenden Leben zugleich ist das irdische unausschöpfbar, auch an Widrigem und Empörendem. Reifwerden auf der Erde ist Ausreifung der Persönlichkeit innerhalb des eschatologischen Schicksalsraumes“ (ebd.). „Dionysos (dagegen) ist der Gott, der in die irdische Welt um ihrer selbst willen eingeht, der im Vollzuge seines Eingehens nichts für sich zurückbehält“ (67). „Die dionysische Metaphysik bejaht das Ewige im Irdischen, die eschatologische Dostojewskis das Irdische im Ewigen“ (ebd.).

Aus diesen Voraussetzungen heraus richtet sich der Haß Nießsches gegen ein Christentum der „irdischen Welt“ als „Lügenwelt“ (290), eines spirituellistischen Moralismus (291 f.), der „pathologischen Aufwühlung des christlichen Seelenlebens“ (292 ff.) und des „eschatologischen Moralismus“ (295 ff.), d. h. des „Protestantismus“ als der „urtypischen und konzentrierten christlich-europäischen Dekadenz“ (308). Für den neuen Gott, den er will, heißt es: „Seine Erdzugewandtheit und seine Erdüberlegenheit, ‚spielen‘ ineinander“ (11). Von der Erdüberlegenheit her leitet sich das „Klassische“ des „amor fati“ her; die Erdzugewandtheit aber gibt sich als „Polytheismus“ des „dionysischen metaphysischen Lebens“, „insofern es Gestalt gewonnen hat und sich gestalthaft manifestiert“ (48), und diese Gestaltwerdung greift bis in die ganze Tiefe des Abgrundes. „Im Wesen des neuen Gottes hat auch das Wilde und das Häßliche Platz... Der auswandernde Mensch verliert sich, ratlos und absichtslos, in der Öde des Ozeans und in der ‚Wüste der Gottheit‘“ (52). „Das unerhört Neue an der Göttlichkeit dieses Gottes ist, daß er mit dem Revolutionär geht“ (43). Gott ist „Gott und Gegengott zugleich“ (51). Tag und Nacht bedingen sich mithin gegenseitig. „Die Welt ... ist ... zwischen Tag und Nacht in den Fugen“ (54), und für den Propheten der neuen Religion gilt: „Die Grenzscheide zwischen Tod und Leben, Tag und Nacht geht mitten durch sein Wesen hindurch“ (37).

Man muß in dieser Zeichnung gewisse kleine Züge beachten: „Stilmetaphysik“ (gegen „Dekadenzmetaphysik“), das „Männliche“ und „Vornehme“ im neuen Gott, das immer stärkere Hinüberspielen zur Hegelschen Dialektik

(115 231 ff. 280 f.). Man muß damit konfrontieren, was Podach in seinem Niegzsche-Buch über den seelischen Zusammenbruch Niegshes dargelegt hat¹. Man muß endlich an das furchtbare Wort Franz Overbeck, des großen Freundes Niegshes, denken: „Alle Erfindungen Niegshes ... sind nur seine Versuche, sich selbst zu täuschen.... Der Niegshesche Optimismus ist nun einmal der eines Desperado“ (Neue Rundschau 1906, 217). Dann wird klar, was diese Überwindung des „Abgrundes“ bedeutet: nur ein anderes „parer“, aufpuzendes „Überschmücken“ der Abgründe. Es ist Ästhetizismus der Verzweiflung. —

Der „eschatologische Radikalismus“ Franz Overbeck wird darum wohl von vornherein stärkere Erdnüchternheit an sich tragen, — folgerichtig zu der Art, wie er den Platonismus als etwas ansah, das „der Menschheit wie zur Warnung vor dem zu Edlen auf ihren Weg mitgegeben“ sei (Nigg 33), und wie er Romantik als „Denkart“ definierte, „bei der man allen realen Zusammenhang mit den realen Dingen, d. h. den Boden unter den Füßen verloren hat“ (ebd.).

Walter Nigg hat sein Overbeck-Buch², das sich durch sorgfältige Nüchternheit und wertvolle Stücke aus dem Nachlaß Overbecks empfiehlt, in einer Art Front gegen das Overbeck-Bild der dialektischen Theologie geschrieben (vgl. 57 f. 79 ff.). Wenn er die dialektische Theologie dabei in der Gestalt versteht, wie sie heute dasteht, wird man ihm nicht so ganz unrecht geben können. Denn Overbeck hat seinen finis christianismi (Christentum und Kultur³ 289) vor allem ganz entschieden für den Protestantismus verstanden, wenigstens sich nicht leugnen läßt, daß seine Grundthese vom eschatologischen Charakter des Christentums und seinem Widerspruch zu jeglichen irdischen Formen stilles reformatorisches Denken ist. Aber als Karl Barth seine „Unerledigten Anfragen an die heutige Theologie“⁴ schrieb, war es 1920, und selbst hier ist sein Rückgreifen auf Overbeck doch nicht Rückgreifen auf einen „Ah“, sondern eher ein Aug in Aug zu dem Gegner, dem er Antwort geben will. Die dialektische Theologie ist der innerprotestantische Versuch, des radikal skeptischen Eschatologismus Herr zu werden. Sie setzt also eigentlich die Deutung Niggs voraus. — Andererseits aber muß doch auch Nigg dem theologischen Spürsinn Barths schließlich Recht geben, der durch die schärfsten Agnostizismen Overbecks das versteckte Gold durchschimmern sah. Denn Overbeck erkennt selber, daß sein tiefes Wort, „daß wir Menschen überhaupt nur vorwärts kommen, indem wir uns von Zeit zu Zeit in die Luft stellen“, der „Bibel“ als „Erzieherin“ entstammt, „sofern der Übergang vom Alten Testament zum Neuen Testament einst von solchem sich in die Luft stellen im Grunde nicht verschieden gewesen ist“ (Nigg 168).

Es ist sicher — von der einen Seite her — kein Zweifel, daß jene „ganz gelehrte Kultur mit ihrer Zucht, ihrer Ehrfurcht“, die „absolute Objektivität“, die „hohe Weltkultur“ des „Hofmanns des Geistes“, wie sie die Nachrufe seiner Kollegen Overbeck zuschrieben (Nigg 15) nur das Hofgewand eines lodernd eifernden und ingrimmig hassenden Prophetentums war, wie es ganz offen in „Christentum und Kultur“ sich enthüllt, aber durchaus schon die „Christlichkeit der Theologie“⁵ formt (vgl. dort Overbecks eigenes Urteil

¹ Vgl. diese Zeitschrift 120 (1930/31 I) 15.

² Walter Nigg, Franz Overbeck. Versuch einer Würdigung. (XI u. 234 S.) München 1931, C. S. Beck, M 10.—

³ Franz Overbeck, Christentum und Kultur (aus dem Nachlaß). Basel 1919.

⁴ Jetzt in „Die Theologie und die Kirche“. München 1928.

⁵ Franz Overbeck, Christlichkeit der Theologie. ²Leipzig 1903.

S. 203). Bernoulli hatte recht, die Nachlaßsammlung mit den wuchtigen Worten schließen zu lassen: „Wir haben vielleicht zu tief in den Grund der Dinge geblickt, sind darum zu einem Moment des Menschenlebens gelangt, in dem wir zu viel von allen Dingen wissen, auch von den verborgensten und unzugänglichsten, wie vor allem von uns selbst und unserem Ende, dem Tod. Von diesem Wissen ist uns nicht zu helfen, und wir haben damit zu leben“ (Christentum und Kultur 300). Das „Wissen“ hierin hat keineswegs „neutralen“ Klang. Overbeck war einmal ein Haßer der „Humanität“, und so schreibt er seine Studie über das Verhältnis der Kirche zur Sklaverei¹ mit einer geheimen inneren Anteilnahme an einer Haltung, die nicht „philanthropisch“ ist, — als (auch hierin) echter Freund Nießches. Unter dieser Richtung ist seine Betonung des wesenhaften Eschatologismus des Christentums nicht einfachhin nur, wie Nigg will (57 f.), theoretische Erkenntnis, — sondern geheim ein Mitgehen: die sich abscheidende Distanz. Andererseits aber steckt ohne Frage hinter dem „Wissen“ der verzweifelte Aufschrei, „daß mich das Christentum mein Leben gekostet hat“ (Nigg 67). In welchem Sinn, das sagt furchtbar deutlich das Wort aus „Christentum und Kultur“: „Die beste Schule, um an dem Dasein eines Gottes als Weltlenkers zu zweifeln, ist die Kirchengeschichte. . . . In ihr erscheint das Christentum der Welt so unbedingt preisgegeben wie nur irgend ein anderes Ding, das in ihr lebt“, und „sofern dem Christentum auf dem Gebiet des geschichtlichen Lebens auch nicht Eine der Korruptionen und Verirrungen erspart geblieben ist, denen die Dinge unterworfen sind“ (265 f.)². Noch erschütternder spricht es aus dem andern Wort: „Die Welt ist die Einheit von Himmel und Hölle. . . . Und darin besteht denn das Hauptvergehen des Christentums an uns Menschen, daß es uns noch besonders auf einen Tatbestand hat nageln wollen, auf den wir von je genagelt waren, und daß es seltsamerweise damit uns zu erlösen meinte“ (ebd. 65).

Im „genagelt“ bekennt der geheime Christ in Overbeck das „Ärgernis des Kreuzes“ als die „Lösung aller Schwierigkeiten“. Aber er bekennt es nur im verzweifelnden und stumm hinsiehenden Protest des Rationalisten (oder tiefer: des hilflos verwundeten, allzu zarten Menschen), — in den Akzenten jenes „Skeptizismus“, den er als einzige Anschauungsweise des Historikers (Nigg 73 ff.), ja als „Lebensbefreier des Individuums“ überhaupt (Christentum und Kultur 295) feiert, doch mit dem unweigerlichen Wissen um die wahren Perspektiven: „wer sich in der Welt wirklich und streng auf sich selbst stellt, muß auch den Mut finden, sich auf nichts zu stellen. Vollends kann das menschliche Individuum nicht daran denken, einen Ersatz für Gott jemals an sich selber vorzufinden. . . . Für das Individuum ist die Welt nicht geschaffen, unter allen Umständen ist es nicht die Welt, die sich um das Individuum zu

¹ Franz Overbeck, Studien zur Geschichte der alten Kirche I. Schloß Chemnitz 1875.

² Man vergleiche damit aus Gertrud Le Fort (Der Papst aus dem Ghetto) die Worte des Petrus von Portus über den sterbenden Papst Calixt: „In meiner Seele (es war aber in der seinen): Warum schließt du sie nicht in die Flügel deiner Engel? Christus, warum gibst du deine Braut immer wieder in die Hände der Menschen? — In meiner Seele (es war aber in der seinen): Es ist Welt, wo immer wir gehen; es ist Welt, wo immer wir stehen: Empörung und Gewalt, Stolz und Gewalt, Haß und Gewalt. — In meiner Seele (es war aber in der seinen): Denn siehe, ich sende euch wie Schafe unter die Wölfe“ (361). — Das ist die katholische Sicht (vgl. unten).

kümmern hat. Das Individuum soll sich in die Welt finden. Kommt es hier zu einem Konflikt, so hat das Individuum die Kosten zu tragen“ (ebd. 286 f.).

Aber — auf der andern Seite — weiß Overbeck zu gut: „mit dem radikalen und ernststen Pessimismus kann die Menschheit nicht auskommen“ (ebd. 29). Es öffnen sich ihm zwei Wege. Den einen legt er ausdrücklich dar: „wir können die Dinge lieben, und deshalb uns darüber hinwegsetzen, daß wir sie nicht verteidigen können“ (ebd.). Eine solche Liebe ist von unserem „Verzweifeln“ unabhängig. Denn „alle unsere für Dinge dieser Welt empfundene Liebe beruht zum allergeringsten Teil auf unserem Zutun, gründet sich fester als auf dieses, auf ihre natürlichen Grundlagen. Diese natürlichen Grundlagen mag jemand, der darüber zu reden weiß, unter dem Namen Gott begreifen. An diesem Namen wird ihre Festigkeit auf keinen Fall hängen“ (ebd. 249). In diesem Hinweis aber überwindet sich (trotz alles grimmigen Verwischen-wollens) dieser erste Weg in den zweiten, eigentlicheren.

Die Theorie Overbecks sieht, wie der Glaube der „ältesten Christen an die baldige Wiederkehr Christi und den Untergang der gegenwärtigen Weltgestalt“ (Christlichkeit der Theologie 85) sich zuerst gestaltet in den Primat des Märtyrer-Christentums, dann aber, nach dem Aufhören der Verfolgungen, in den des „martyrium quotidianum des Mönchtums“ (ebd. 84), „zu deren Würdigung freilich die katholische Theologie¹ die Reinheit des Verständnisses längst verloren, die protestantische die Gerechtigkeit nie besessen hat“ (ebd. 83). Er weiß hier sehr tief von dem Gegensatz zwischen „Äszese“, die „auf dem theoretischen Gegensatz von Geist und Materie“ beruht, und dem „spezifischen Charakter der altchristlichen Äszese ... deren Grundlage die religiöse Erwartung der Wiederkehr Christi ist“ (Studien zur Geschichte der alten Kirche I 52 f.), „im Sinne eines Antriebs, das immerwährende Kommen des Reiches Gottes zur Gegenwart zu machen durch ein Verlassen dieser Welt“, gegenüber einer „einfachen Erwartung des Kommenden innerhalb dieser Welt“ (Christlichkeit der Theologie 88). Es geht darum — noch über das spezifische Mönchtum hinaus — um das „Memento mori, womit der Kartäusergruß die Grundweisheit des Christentums ... zusammenfaßt“ (ebd. 87). Hieran aber knüpft unmittelbar die eigene „Todesweisheit“ Overbecks an: „im Tode das mächtigste Mittel erblicken, um die Schatten zu zerstreuen, die sich über das Leben lagern“, „in ihm ... die scharfe Grenze zwischen Sein und Nichtsein sehen, die uns als eiserner Besen dienlich sein kann, um allen Lug und Trug auszutilgen, der unser irdisches Leben entstellt und belastet“ (Christentum und Kultur 297). In seiner Zeichnung des Christentums hat er das „in die Welt hinein gesandt“ unterschlagen. Hier bricht es unwiderstehlich durch. Das paulinische „gebrauchen als gebrauchte man nicht“ lebt in dem „zwischen Leben und Tod“, wie Overbeck das Objektive der Geschichte sieht (ebd. 21), und atmet subjektiv in dem „uns von Zeit zu Zeit in die Luft stellen“, woran er menschliches Leben überhaupt knüpft (Nigg 168). Der Theolog, der furchtbarer als Nietzsche in den Abgrund geschaut hat, bis zum vollendeten sentiment des abimes, muß, im Verzweifeln am Christentum selber, Zeugnis abgeben für das Licht. —

¹ Overbeck hat hier eine gewisse „Kultur-Theologie“ im Auge, die seinerzeit mit der Kirche in Konflikt geriet.

Auch bei dem dritten der geistigen Begründer des „eschatologischen Radikalismus“, Albert Schweiger, ist an und für sich der gleiche Widerspruch zu beobachten. Aber der Opferweg der Liebe, den Albert Schweiger ging und geht, da er das *otium* eines mitteleuropäischen Gelehrten daseins preisgab, um in Lambarene Neger-Doktor zu sein¹, — dieser Weg der Tat hat das Labyrinth durchleuchtet, nach seinem eigenen Wort von den echten Christen: „in dem Tun des Liebestwillens Gottes erleben sie, ohne es zu wissen, die Gemeinschaft mit dem Messias“ (Christentum und die Weltreligionen² 14).

Seinem ganzen Leben ist die Prognose gegeben in dem Verhältnis zwischen seiner philosophischen Doktor-Arbeit über „Die Religionsphilosophie Kants“ (Tübingen 1899) und seiner Lizentiaten-Arbeit über „Das Abendmahlsproblem“ (ebd. 1901) und der Habilitationsschrift über „Das Messianitäts- und Leidensgeheimnis“ (ebd. 1901). In der „Religionsphilosophie Kants“ ist der Riß zwischen Erkenntnis-Welt und sittlicher Willens-Welt grundgelegt (vgl. 106 f. 163 ff.) sowie die Göttlichkeit der Freiheit (199), die sich in seine spätere „ethische Mystik“ (Christentum und die Weltreligionen 57) entfalten wird, aber ebenso (als Freiheit in und für die Gemeinschaft) in die „Mystik der Ehrfurcht vor dem Leben“ (Selbstdarstellung³ 42), die seine „Kulturphilosophie“ (I II, München 1923) formt. Die zwei theologischen Schriften begründen an und für sich die radikale Auflösung alles christologischen Dogmas in einen Christus als spätsüdischen Apokalyptiker und gehen so zunächst Hand in Hand mit der radikal rationalistischen Richtung der „Religionsphilosophie Kants“, für die auch noch die „Religion innerhalb der Grenzen der Vernunft“ zu dogmen-gläubig ist. Aber wenn wir daran denken, wie die spätere „ethische Mystik“ Schweigers in sich die Form des neutestamentlichen „als, nicht von der Welt, in der Welt“ trägt (Freiwerden von der Welt und zugleich Handeln in der Welt: Christentum und die Weltreligion 14), so ist der tiefere Sinn dieser Dogmenzerstörung doch eigentlich mehr (wie auch bei Overbeck) die Zerstörung des liberalen und modernen Welt-Christentums um des radikalen Christentums der Endzeit willen. Schweiger sagt nicht: „als die tiefste Philosophie ist mir das Christentum zugleich die tiefste Religion“ (also: im methodologischen Primat einer Philosophie). Sondern er sagt: „als die tiefste Religion ist mir das Christentum zugleich die tiefste Philosophie“ (Christentum und die Weltreligion 58).

Folgerichtig dazu könnte der eine Strang seines Denkens durchaus als die rücksichtsloseste Zerstörung des letzten Dogmatischen im Christentum erscheinen. In der „Geschichte der Leben-Jesu-Forschung“⁴ ist es hier von Anfang an das Mitgehen mit der Radikalität eines Reimarus: aufzuräumen nicht nur mit einer Gottheit Christi, sondern auch mit dem Aufklärungs- und Liberalismus-Christus der „edlen Humanität“. Christus „als die Endererscheinung des eschatologisch-apokalyptischen Spätsjudentums“ (Geschichte der Leben-Jesu-Forschung 23) heißt von hier aus nicht nur eine Ent-Idealisierung (vgl. 521), sondern geradezu eine „Erledigung“, weil an diesem Christus, der für die Welt nichts übrig hat, „das geistige Leben unserer Zeit zu Grunde zu gehen scheint“ (ebd. 2). Die „Geschichte der Paulinischen Forschung“ (Tübingen 1911) und die „Mystik des Apostels Paulus“ (ebd. 1930) sind dann die Zuendeführung:

¹ Albert Schweiger, Zwischen Wasser und Urwald. München 1926. Derf., Mitteilungen aus Lambarene. Ebd. 1925—1928.

² Derf., Christentum und die Weltreligionen. München 1924.

³ Derf., Selbstdarstellung. Leipzig 1929.

⁴ Derf., Geschichte der Leben-Jesu-Forschung. ² Tübingen 1913, ⁴ 1926.

Paulus, nicht (wie die liberale protestantische Theologie wollte) als Hellenisierung des Christentums (und hierin die Brücke vom Osten zum Westen), sondern durch und durch spätsjüdische Apokalypstik: „der mit der Eschatologie gegebene Materialismus verhindert ... alle Platonisierung der Religiosität Pauli“ (Geschichte der Paulinischen Forschung 77). Die drei Elemente des Christentums als Eschatologismus sind: „Materialismus der auf die Zukunft gehenden Anschauung der Erlösung ..., Realismus der Mystik der neuen Kreatur, der behauptet, daß die Gläubigen Tod und Auferstehung in der Gemeinschaft mit Christo schon jetzt erleben und dabei, unter der sie noch deckenden irdischen Hülle, bereits die Wesenheit der Unvergänglichkeit anziehen, ... (endlich) die sakramentale ... Veräußerlichung (dieser Mystik) ... als ein Magisches“ (ebd. 137). Wird so das eschatologische Christentum als ein magischer Materialismus hingestellt, so muß die „Kulturphilosophie“ mit ihrer Tendenz auf das „Leben“ (gegenüber der Erwartung des Todes) und auf den „Geist“ (gegenüber der „materiellen Welt“) als die „neue Botschaft“ der Freiheit erscheinen. Es tritt dann an Stelle des „Ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben“ die „erste Tatsache des Denkens“, wie Schweiger sie in der „Kulturphilosophie“ formuliert: „Ich bin Leben, das Leben will inmitten von Leben, das Leben will“ (Selbstdarstellung 38). An die Stelle Christi tritt „eine Synthese von Schopenhauer und Nietzsche“ (ebd. 38 f.).

Aber selbst hier kann der scheinbare Philosoph nicht umhin, mit dem „Frieden“ zu schließen, „der höher ist als alle Vernunft“ (ebd. 42), — und weist damit auf die Gegenseite hin, die schließlich zur, wenn auch noch so mühsam, überwindenden Gegenseite wird. Methodologisch muß er in der „Geschichte der Leben-Jesu-Forschung“ gestehen: „Die Anerkennung der einfachsten und sinnenfälligsten Beobachtungen war immer davon abhängig, daß die Religionsphilosophie ... sie ermöglicht hatte“ (598). Folgerichtig verwandelt sich ihm das Faktum der „eschatologischen Messianität“ Christi selber in ein Dogma, und in diesem Sinn ist „christliche Geschichte“ nicht „historisch, darum dogmatisch“ (im Sinne eines Dogmas als „Ausdruckes“ eines geschichtlichen Erlebnisses), sondern „dogmatisch, darum historisch“ (ebd. 432). Es geht nicht um Zerstörung der Gestalt Christi, der „fort und fort als der einzig Große und einzig Wahre ... herrscht“ (ebd. 2), sondern um die Unmittelbarkeit einer „Jesusmystik“ (641), darin Er „eine Autorität ... des Willens“ (ebd. 636) ist, für die Erkenntnis aber „ein unaussprechliches Geheimnis“ (ebd. 642). „Indem Paulus Jesum kurzweg als unsern Herrn bezeichnet ..., stellt (er) ihn als das alles menschliche Definieren überragende geistige Wesen hin, an das wir uns hinzugeben haben, um in ihm die wahre Bestimmtheit unseres Daseins und unseres Wesens zu erleben“ (Mystik des Apostels Paulus¹ 367). „Als ein Unbekannter und Namenloser kommt er zu uns.... Er sagt dasselbe Wort: Du aber folge mir nach.... Er gebietet. Und denjenigen, welche ihm gehorchen, Weisen und Unweisen, wird er sich offenbaren in dem, was sie in seiner Gemeinschaft an Frieden, Wirken, Kämpfen und Leiden erleben dürfen“ (Geschichte usw. 642). Der Inhalt dieser „Jesusmystik“ aber ist dann das „Enthusiastische und Heroische“ (ebd. 638) eines geistigen Eschatologismus: „Freiwerden von der

¹ Albert Schweiger, Die Mystik des Apostels Paulus. Tübingen 1930.

Welt und zugleich Handeln in der Welt“ (Christentum und die Weltreligionen 14), „schon in dieser unvollkommenen Welt frohe Werkzeuge der Liebe Gottes zu sein“ als „Beruf und ... Vorstufe zur Seligkeit“ (ebd.), während umgekehrt „das ethische Tun des Menschen ist ... nur wie eine mächtige Bitte zu Gott, daß er das Reich bald möge anbrechen lassen“ (ebd. 17). Dieses Christentum von „Menschen, die miteinander nach der Bervollkommnung in der Hingabe an den Willen Gottes streben“ (ebd. 18), ist dann für Schweitzer schlechthin erhaben über alle andern Religionen und unabhängig gegen sie (ebd. 31 ff.), — Christentum „in der ganzen Tiefe seiner Schlichkeit“ (ebd. 59).

Aber es ist eine „Naivität“, „die so entsteht, daß das Denken in alle Probleme hineingeschaut, bei allem Wissen und Erkennen Rat geholt hat und dann einsieht, daß wir nichts erkennen können“ (ebd. 51). Noch mehr: „dem furchtbaren Rätsel, das uns die Welt bietet, ins Auge schauend, ringen wir danach, nicht an Gott irre zu werden“ (ebd. 41). Noch mehr: als geheimnisvoller Ruf, freiwillig „an der Last von Weh, die auf der Welt liegt, mit(zu-)tragen“ („Aus meiner Kindheit und Jugendzeit“ 57)¹. „Eine kleine Wolke war am Horizont aufgestiegen. Ich konnte zeitweise von ihr wegblicken. Aber sie wuchs langsam und unaufhaltsam. Zuletzt bedeckte sie in den ganzen Himmel“ (ebd. 58).

Es ist die zum Äußersten durchgeführte Mystik der Teilnahme am Sterben und Auferstehen Christi. „Im Bereiche der Leiblichkeit der mit Christo zusammengehörenden Erwählten ist mit dem Tode und der Auferstehung Jesu der Frühling des überirdischen Seins schon angebrochen, mag auch sonst in der Welt noch der Winter des natürlichen Seins herrschen“ (Mystik des Apostels Paulus 111). „Das Sterben, das der Gläubige mit Christo erlebt, tritt als Leiden, das sein Leben verzehrt, in Erscheinung“ (ebd. 141). „Wahrhaft tief ist ja nur die Ethik, die das, was der Mensch erlebt und erleidet, und das, was er tut, von ein und demselben Gedanken aus ethisch zu werten vermag. ... In der Ethik des Gestorben- und Auferstandenseins mit Christo sind ... leidende und tätige Ethik ineinander. Das Anderssein als die Welt in dem Tun ist ja nur die Äußerung des Freiwerdens von der Welt durch das Leiden und Sterben mit Christo“ (ebd. 293). So wird es die „ungeheure Sachlichkeit“ (ebd. 377), das (passive) Opfer in der (aktiven) Arbeit für das Reich Gottes auswirken zu lassen: „das Christsein als Ergriffensein von einem sich der Wirklichkeit entgegenwerfenden Hoffen² auf das Reich Gottes und Wollen desselben zu betätigen“ (ebd. 373). In diesem Sinn „führt uns“ Paulus „auf den sachlichen Weg der Erlösung. Er liefert uns Christo aus ...“ (385 Schluß).

So ist es kein Wunder, daß dieser „Mensch des Abgrundes“ als Kind den „katholischen Chor“ (in den simultanen elsässischen Kirchen) als den „Inbegriff der Herrlichkeit“ für immer mitnahm (da die Kirche „Ort der Andacht“ sei, „viel mehr als ein Raum, in dem man eine Predigt hört“) („Aus meiner Kindheit“ 45 f.). „So wanderte mein Blick aus der Endlichkeit in die Unendlichkeit. Stille und Friede überkamen meine Seele“ (ebd.).

* * *

Die geheime Musik, die Albert Schweizers Bücher beherrscht, ist die herbe Tiefe Bachs³: die Majestät Gottes und das Haupt voll Blut und Wunden.

¹ Albert Schweitzer, *Aus meiner Kindheit und Jugendzeit*. München 1924.

² Von hier aus übt er scharfe Kritik an Karl Barth (ebd. 369 ff.).

³ Albert Schweitzer, *Joh. Seb. Bach*. Leipzig 1908.

Das ist aber nichts anderes als das Erbe eines Größeren: des gregorianischen Chorals. In beiden hebt der Ernst der Erde, wie sie Erde ist. In beiden verschwindet Erde vor der Größe des Dreimalheiligen.

So ist die innere Überwindung der drei Eschatologiker, wie wir sie eben sahen, — der katholische „radikale Eschatologismus“.

Er ist der eigentliche Gehalt der Schöpfung Sigrid Undsets¹, wie in ihr Jbsens nordische Unerbittlichkeit katholisch geworden ist und durch Jbsen hindurch die zerfetzende Schärfe des Entweder-Oder-Propheten Kierkegaard.

Sigrid Undset macht im Realismus des Lebens Ernst mit dem letzten Abgrund, der unter bunten Tüchern lauert. Unter dieser Rücksicht sind ihre Werke eine rücksichtslos fortschreitende Folgerichtigkeit. „Jenny“ (deutsch: Berlin 1921) ist die entsprechende Duvertüre: die sinnlose Traurigkeit, die auf dem Grund der Liebe zwischen Mensch und Mensch lagert (140 f.); der Mensch, der hilflos lieben und helfen will, — und in Raubtierfängen sich verfängt, verwirrte Beute der begehrenden Liebe (Jenny zwischen Vater und Sohn); kurz vor dem letzten Sturz ein aufleuchtendes Licht (die rettende Liebe Gunnars), — aber fast nur, um den rettungslosen Absturz greller zu beleuchten (den Selbstmord Jennys nach der Überwältigung durch Helge). Es ist die Schlußstimmung Gunnars am Grab Jennys: „während er sich von dem Sonnenschein, der über dem Grabe lag, langsam dem dunklen Zypressenhain zuwandte“ (Schlußsag). Wohl sind die Ausklänge von „Frühling“ (deutsch: ebd. 1926) und von „Frau Hjelde“ (deutsch ebd. 1930) heller: im „Frühling“ das Sichwiederfinden Torilds und Rosas nach der Scheidung, in „Frau Hjelde“ das Sichzurückfinden der glückshungrigen Hjelde zu ihren Kindern. Aber der „Frühling“ ist in den Herbst hinein: „Ach, das müßte man austweinen können... oder — oder man müßte sich ein Messer in das heiße Weh der Brust bohren, damit es aus der klaffenden Todeswunde verbluten könnte“ (104 f.), — in dem unlösbaren Widerstreit zwischen dem „Kältegefühl... einer rein körperlichen Einsamkeit“ (153) und dem schier entwurzelnden Erfahren, „daß eines Menschen Liebe der wildeste Ernst ist“ (351). Und selbst die Art, wie „Frau Hjelde“ aus allem heißen Glücksbegehren in die still dienende Liebe reift, zuckt in Tränen des Herzblutes: „Die Kinder sind die Ursache, daß wir im Leben froh sind, trotz allem. Und die Liebe ist die Ursache, nicht so fest am Leben zu hängen, daß wir nicht den Gedanken an den Tod ertragen. Denn wir verlieren sie immer — auf die eine oder andere Art... Nur Verlorenes bleibt uns ewig“ (264 f.).

Man kann auch wirklich nicht sagen, daß — unter dieser Rücksicht — die Werke der katholischen Periode eine Milderung brächten. Im Gegenteil, es wird das Wort Elisabeth Sulzers über Balzac-Pascal furchtbar wahr: die Welt, wie „sie vor Gottes Gegenwart in Abgründe zerklafft“. — In „Kristin Lavransdatter“ (deutsch: Frankfurt 1926/27) ist es der sich immer mehr vertiefende Abgrund einer Bindung zwischen Mann und Frau, die trotz und im immer neuen Sichschenken in Gott hinein eine Bindung von Schuld und Leidenschaft ist: ein gegenseitiges Sichkreuzigen, das in Liebe aufflammt, und ein Aufflammen, das in schlimmeres Sichkreuzigen sich ausdüstert, bis beide dem

¹ Vgl. diese Zeitschrift 119 (1929/30 II) 359 ff.

dunklen Ende erliegen, Erlend im verzweifeltsten Kampf gegen diejenigen, die seines Weibes Ehre in den Schmutz gezogen hatten, Kristin an der Pest, die sie sich am Leichnam einer Bettlerin holt. Es ist der Verzweiflungsschrei Kristins: „Reite, reite zur Hölle, der hast du mich und alles, was du besaßest und unter die Hände bekommen hast, entgegengetrieben“ (III 403). — und er hat seine menschliche Überwindung nur in den müden Abschiedsworten des sterbenden Erlend: „Küsse mich, Kristin... Es ist wohl zuviel anderes zwischen dir und mir gewesen — anderes als nur Christentum und gemeinsames Leben — als daß wir leicht hin — voneinander scheiden können — wie christliche Eheleute“ (ebd. 410). — In „Olav Audunssohn“ (deutsch: Frankfurt 1928/29) aber wird es der noch furchtbarere Abgrund eines verzweifeltsten Ringens mit Gott: der Mensch, der mit letzten Kräften sein Liebstes verteidigt und um dieses Liebsten willen sich gegen Gott wehrt, bis zur ungebeichteten Sünde, bis zum Sichweitererschleppen unter diesem Druck um menschlicher Sorge und Treue willen, bis alles um ihn zerbricht, bis der Fluch bis in seine Kinder hineinfrißt, bis ihn der Schlag trifft und seine Zunge lähmt, da er als völlig Niedergekämpfter bekennen will. „Gymnadenia“ (deutsch: Frankfurt 1930) und „Brennender Busch“ (deutsch: ebd. 1931) tun in dieser Richtung noch das Letzte; sie wenden die heroische Tragik der beiden großen Romanwerke ins „Tragikomische“ (Brennender Busch 151)¹. Die Verschlingung des Schicksals Pauls durch Lucy und Björg (bis zum Ehebruch Björgs und zum Notwehr-Totschlag am späteren Mann Lucys) geschieht praktisch durch die schier lächerliche Verängstlichkeit Lucys und die wirklich lächerliche Kleinbürgerlich beschränkte Fädenzieherei Björgs. Der große Gotteskampf Pauls aber (der religiöse Höhepunkt, zu dem Kristin Lavranstochters und Olav Audunssohns Gotteskampf nur der Anstieg sind) vollzieht sich, da „eine kleine graugetierte Kage mit schmutzig weißer Brust und weißen Pfoten“ sich an ihn schmiegt — und er an sie (Brennender Busch 463 ff.). Und durch all das lacht (von hier aus: grausam unbekümmert) das Kinderstimmchen Synnes aus der lichten Behaglichkeit ihres Kinderzimmers hinunter zu ihrem Vater, der in der Nacht steht: „Ich kann auf dich hinunterspucken ..., aber du kannst nicht zu mir hinaufspucken“ (Brennender Busch 51).

Diese rücksichtslose Sicht des wirklichen Lebens ist der Grund, daß in der „Gymnadenia“ aller moderne Protestantismus so grausam in Gegen geht², — daß aber auch von Anfang an kein anderer Katholizismus möglich wird als der — St. Theresias und des hl. Johannes vom Kreuz, — der Karmel, als innerlich faktische Form von „Kristin Lavranstochter“ und „Olav Audunssohn“, bis er in der „Gymnadenia“ (432) und im „Brennenden Busch“ (407 ff.) ausdrücklich sich enthüllt: „Plötzlich legte Synne den Zeigefinger auf die Lippen, sandte eine kleine verstohlene Kußhand zum Altar hinauf — dann barg sie mit einem kleinen Freudenton die roten Wangen in den Händen“ (Brennender Busch 410).

Hinter dem ganzen unergründlichen Jammer zwischen Mensch und Mensch, als tieferes Geheimnis des gegenseitigen Sichkreuzigen von Mann und Frau

¹ Hier schauen sich Sigrid Undset, Sinclair Lewis („Babbitt“) und Julien Green (z. B. „Adrienne Mesurat“) unmittelbar ins Auge.

² Hier bindet sich Sigrid Undset mit Nietzsche, Dörrbeck und Schweitzer zu einer Einheit.

(Kristin Lavranstochter II 223 f.), steht die Unergründlichkeit der Liebe zwischen Gott und Mensch:

„In ihrem Innersten wissen alle Menschen, daß sie nur dazu geschaffen sind, sich von Gottes Liebe überfluten zu lassen und den kleinen Tropfen zurückzugeben, den sie davon in sich aufzunehmen vermögen. Doch die Menschen fürchten sich vor einer solchen Liebe, die über alle Begriffe geht, und sie fürchten sich vor einem Geliebten, der alles gibt — während zugleich das wenige, was er dafür von uns fordert, alles ist, was wir geben können. Wir versuchen, einem so ungleichen Liebeskampf, wie dem zwischen dem Ungeschaffenen und seinem Geschöpf zu entfliehen und trotzdem die Illusion zu retten, daß wir das Ziel erreicht hätten, um dessentwillen wir geschaffen wurden — wenn wir etwas lieben, das geschaffen worden ist, und seien es nur wir selber. Nur um zu lernen, wie wenig unsere Liebesfähigkeit umfassen und wie wenig sie an Belastung ertragen kann, wenn sie aus ihrem Zusammenhang mit Gott herausgerissen worden ist“ (Brennender Busch 190).

Es ist darum nicht wahr, daß wir Menschen die unendlich schwere Geduld zu üben haben, die schier zusammenbricht. Unergründlich unendlicher ist die Geduld Gottes mit uns:

„Wartend, wartend auf die wenigen Menschen, die jeden Morgen hierherkommen, auf die Gemeinde, die Sonntags die Kirche erfüllt, auf das einzelne Geschöpf, das nur schnell von der Straße hereintritt, um mit dem Ewigen zu sprechen — Gottes Geduld —. Paul begriff plötzlich, daß dies der Mittelpunkt von allem war — das, was wir Geduld nennen, ist ein kleines Bild von etwas Unbegreiflichem — Gottes Geduld“ (Gymnadenia 267).

Darum ist der steile Anstieg von „Kristin Lavranstochter“ zu „Olav Audunssohn“ zu „Gymnadenia“ und „Brennender Busch“ von einem Doppelten bestimmt, das wesentlich den Geist des Karmels ausmacht: Gott um Seiner selbst willen (das Karmel-Ethos der „Majestas divina“) und die restlose Hingabe in die Teilnahme am Sterben und der Gottverlassenheit Christi am Kreuz (das Passions- und Sühne-Ethos des Karmels).

So steht unnachgiebig groß über allem Elend zwischen Erlend und Kristin das Wort Gunnolfs des Priesters, das Erlend ihm abpreßt:

„Ich sage dir, Erlend — hätte Er auf der ganzen runden Scheibe der Erde nicht einen einzigen Diener, der rein und unbefleckt von Sünde wäre, und gäbe es in Seiner heiligen Kirche nicht einen einzigen Priester, der getreuer und würdiger wäre als ich erbärmlicher Verräter des Herrn — so ist es doch das Gebot und Gesetz des Herrn, das in dieser Kirche gelehrt wird. . . . An Gottes Gesezen kann nicht gerüttelt und Seine Ehre kann nicht verringert werden. So gewiß Seine Sonne gleich gewaltig ist, ob sie nun über dem unfruchtbaren Meer und öden Felsgebirgen scheint oder über diesen lieblichen Tälern“ (Kristin Lavranstochter II 143).

Mit diesem Gott muß Olav Audunssohn ringen aufs Blut, bis alle seine Versuche, mit Ihm Handels- und Erbschaftsgeschäfte zu treiben, zusammenbrechen und er hilflos und waffenlos sich Ihm übergibt. Dieser Gott ist es, der Stück um Stück der beruhigten Alltäglichkeit Pauls zerlegt, bis er vor den Opfern steht, die die Seele zum Letzten fordern.

Aber die Tiefe dieses Chernen ist der Ruf in die Teilnahme am Innersten Gottes: Seines Sterbens in die Nacht hinein aus Liebe zum Menschen. Darum geht die Führung für Kristin wie für Olav weit hinaus über die Sündenbuße nach Gerechtigkeit für die eigene Schuld. Ja, es ist geradezu so, daß je tiefer

der Abgrund der Sünde und Verlorenheit war, um so gewaltiger die Einladung ergeht in die ganze Tiefe der sühnenden Teilnahme am Kreuz.

„In jener Nacht, da er meinte vor Kummer Blut ausschütten zu müssen, hatte Gott sich ihm gezeigt, blutig vom Tau der Todesqual und der gepeitschten Haut und den Nägeln und den Dornen, und Er hatte zu ihm gesprochen, wie ein Freund zum Freunde spricht: O ihr alle, die ihr vorübergeht am Wege, gebet acht und schauet, ob ein Schmerz gleich sei meinem Schmerz. Und er hatte seine Sünde und seinen Kummer gesehen wie einen blutenden Riß auf jenen blutenden Schultern“ (Olav Audunssohn III 106).

Und da Paul in der Nacht seiner Verzweiflung an allem sich an die „kleine graugetigerte Kasse“ schmiegt, bis sein Glaube zusammenzubrechen droht, da öffnet sich ihm noch die größere Tiefe der Passion:

„Dann entstand eine völlige Finsternis um das dunkle Kreuz, und die Finsternis ward noch tiefer, und in einer unfasslichen Finsternis war Gott vor Gott verborgen. Es war eine Finsternis, in der Gott Gott verlassen hatte. Die Menschen aber hat Er nicht verlassen....

Es war, als zöge ein brennender Busch ihn an sich, schlänge über ihm zusammen, verzehre ihn, und trotzdem hörte er, Paul, nicht auf zu sein — dann ließ es ihn wieder los, dann war es nicht mehr, aber zurück blieb ein lähmendes Glücksgefühl“ (Brennender Busch 472 f.). —

Auf diesem Weg überwindet sich die dumpfe Schwermut von „Jenny“ und „Frühling“ und „Frau Hjelde“ in die Kraft des Heroismus von „Kristin Lavranstochter“ und „Olav Audunssohn“, — aber noch reifer in das glockenhelle Kinderlachen, das unwiderstehlich in „Gymnadenia“ und „Brennender Busch“ das Letzte weglacht, — wie der Kinderübermut Synnes: „Ich kann zu dir hinunterspucken..., aber du kannst nicht zu mir hinaufspucken“, durch die härtesten Stunden Pauls helfend nachklingt, und wie das Lachen Schwester Marie-Halvards über „irgend eine Katastrophe“ in der „Knabengarderobe“ alles beschließt.

So ist das Herz frei für das Letzte in der Erlösung des „Menschen des Abgrundes“: die beruhigte adoratio crucis, das Verebben aller Schreie des Menschen in die hohe Objektivität der Liturgie. An dieser Stelle steht Gertrud Le Fort, die ebenbürtige Schwester Sigrud Undset. Ihre „Hymnen an die Kirche“ sind über das „Schweiß Tuch der Veronika“ zu dem sakral gewaltigen Epos des gekreuzigten Corpus Christi mysticum geworden, — in ihrem „Papst aus dem Ghetto“¹. Der bald „grimmige“ bald „lausbüßige“ Realismus Sigrud Undsets faltet hier feierlich die Hände.

Unverzeichnet groß stehen die zwei Parteien da, die immer wieder neu den Leib des Herrn zerreißen: jüdische „Gerechtigkeit“, die sich gegen das Kreuz empört, weil es die „Ungerechtigkeit“ verherrlicht; — heidnische „Naturkraft“, die an dem Kreuz rüttelt, weil es der „Gebrochenheit“ die Palme reicht. Beide Gegenparteien, die Pier Leoni wie die Frangipani strahlen in einer menschlichen Gloriole, — während die Kirche des hl. Petrus, die zwischen ihnen steht, besser: ihren ständigen Zwiespalt in sich trägt, dem Los des „täglichen Sterbens“ überantwortet ist, bis das offene Schisma offen das Gethsemani und

¹ Gertrud von Le Fort, Der Papst aus dem Ghetto. Berlin 1930.

Golgatha Christi erneuert. In dem Augenblick erhebt das „schwache Weib“, die Seherin Frau Susa, ihre Stimme:

„Sie furchtlos, fast heiter: Das bedeutet, daß ihr allesamt errettet werden sollt durch dieses große Schisma, welches den Leib und die Liebe unserer heiligen Kirche zerreißt. — Darauf wir in bitterlichen Tränen: Frau Susa, kommet uns zu Hilfe: wie sollen wir verstehen, daß wir durch so großen Jammer errettet werden können? — Die Frau Susa: Das sollt ihr also verstehen. (Im Dunkeln niederkniefend.) Taltet eure Hände und sprecht: Wir beten Dich an, Jesus Christus, denn durch Dein Kreuz hast Du die ganze Welt erlöst“ (390).

In dieses erlösende Dunkel hinein führt die Gottesmutter selber ihre „liebe Schwester“, die blinde jüdische Schwester des schismatischen Papstes, das Kind von Ara Coeli auf den Armen, — bis sie, getroffen vom Schwert der Frangipani, niedersinkt:

„Trophäa zu der Fremden (das Schwert des Frangipani in der Brust): „Ich sehe — ich sehe Euch und das Kindlein — auf dem Altar des Himmels“ — (339).

Miriam aber, die große Dulderin und größere Hasserin, muß in das Dunkel hinein, das über Rom ausbricht, da ihr Sohn, der schismatische Papst, den Leib der Kirche zerreißt, den Lobgesang des Leides singen:

„O du allmächtiges Leid — o du allsiegreiches Leid — o du allerlösendes Leid — (Tot zur Erde nieder). Indem wurde es grabschwarze Nacht“ (389).

Diese Nacht ist die anhebende Osternacht. Und daher geht auch dem schismatischen Papst Anaklet, als er die Unrast des „ewigen Juden“ teilen muß, kein Gluck nach, sondern „die heiligen Worte der Liturgie: O felix culpa“ (392) und „die Frage des Papstes Paschalis“ (393), d. h. die stumme Einladung der gekreuzigten Liebe. Der Mensch des Abgrundes versinkt vor dem größeren Abgrund dieser Liebe. Und darum ist es die Lösung, die Gertrud Le Fort überwältigend in ihrer „Litanei zum Fest des Allerheiligsten Herzens“ befet:

Du Herz, tief wie die Nächte, die kein Antlitz mehr haben;
 sei geliebt!
 Du Herz, stark wie die Wogen, die keine Ufer mehr haben:
 sei geliebt!
 Du Herz, sanft wie die Kindlein, die noch keine Bitterkeit haben:
 sei ewiglich geliebt!...

Du Herz, das uns alle an sein Herz nimmt,
 Du Herz, das uns alle mitten ins Herz trifft,
 Du Herz, das uns allen das stolze Herz bricht:
 wir bitten Dich um Deine Liebe!¹

Erich Przywara S. J.

¹ Gertrud von Le Fort, Hymnen an die Kirche² (München 1929) 49 51.