

rechnen, daß in noch kürzerer Zeit jeder zwanzigste Bewohner Rußlands zu den Gottlosen gehört. Heute schon ist der Gottlose allein der wahre Sowjetrusse, er allein ist Führer und vollgültiger Vertreter des bolschewistischen Gedankens, für den Kampf gegen die Religion eins ist mit dem Kampf für den Sozialismus. „Kampf gegen alle Religionen ohne Ausnahme; denn jede Religion ist Gift, die das Bewußtsein der Werktätigen vergiftet, die Wachsamkeit einschläfert und ihre Aufmerksamkeit vom revolutionären Kampf ablenkt.“⁶

Die Gottlosenbewegung hat längst aufgehört, eine innerrussische Angelegenheit zu sein. Sie hat durch die Gründung der Gottloseninternationale die Arbeit „im Weltmaßstab“ aufgenommen und entfaltet rege Werbetätigkeit vorab in Deutschland⁷. Wir sehen die Zukunft nicht, wissen nicht, was sie an Entwicklungen bringen wird. Aber es könnte sein, daß sich das Abendland schon in naher Zukunft vor die Entscheidung gestellt sieht, ob sein zweitausendjähriges Christentum die Kraft hat, die Auseinandersetzung mit dem Geist vom Osten lebendig aufzunehmen, oder ob es gezwungen sein wird, in die Katakomben zu gehen, während oben Millionenchöre mit den Worten der Gottloseninternationale singen: „Es gibt kein höheres Wesen, keinen Gott, keinen Kaiser noch Tribun. Und aus dem Elend uns erlösen, das können wir auch selber tun.“

Mystik des Nichts

Von Erich Przywara S. J.

Zuerst unternahmen es zwei deutsche Dichter, Frank Thieß und Heinrich Mann, in geschlossenen Romanreihen das heutige Gleiten ins Nichts deutlich zu machen. Dann waren es die Bände der „Forsythe-Saga“ Galsworthys, die das Thema nicht nur in einer stofflichen Breite, sondern im Symbol einer geschlossenen Form zu meistern suchten. Aber wohl erst den Romanen Julien Greens¹ gelang es, das Ineffabile zu bannen. Sie haben alle dieselbe Form: menschliche Verwicklung bis zum gegenseitigen Sichzerfleischen, die in das Endlose oder Landstraße mündet. Im „Mont Cinère“ (deutsch: Wien 1928) das unbittlich fortschreitende Sichverzehren zwischen Großmutter, Mutter, Tochter und deren Mann, bis das Haus in Flammen aufgeht. Im „Leviathan“ (deutsch: Berlin 1930) Liebe zwischen zwei Menschen, in der das Dämonische alles verzerrt und erstickt. In „Adrienne Mesurat“ (deutsch: Wien 1928) das zarte Leben und Sehnen eines Menschen, das eingeengt, vergiftet, in den Irrsinn gestürzt wird: „es war das leere Schauen einer

⁶ Flugblatt „Auf zum Kampf gegen die Religion“, Zentralvölker Verlag 1930.

⁷ Zwei weitere Beiträge werden die Internationale (Sitz Berlin) und die Bewegung in Deutschland behandeln. Vgl. auch in dieser Zeitschrift 119 (1930) 118–129: „Der Atheismus der Bolschewiken“, und 121 (1931) 406–418: „Die Kom-somolzen.“

¹ Vgl. hierzu die vorzügliche Arbeit Erich Brocks (Kunstwart 24 [1930/31] 302 ff.).

Schlafenden, deren Lider man hebt; die blauen Augen erfassen nichts, sahen vielleicht nicht einmal mehr“ (S. 433). In unerbittlich kühler Sachlichkeit verwirklicht sich das Wort Marivaux', das als Motto in „Adrienne Mesurat“ steht: „Nous qui sommes bornés en tout, comment le sommes nous si peu lorsqu'il s'agit de souffrir!“ Die Enge der Begrenztheit, die dem Menschen Zoll um Zoll seines Raumes nimmt, — und das Leiden des langsam Erstickenden, das keine Grenzen kennt! Der Traum der Unendlichkeit, der in der Unendlichkeit des Leidens sich erfüllt!

Die alles einspinnende und doch gar nicht faßliche, die riesenhafte und doch irgendwie lächerliche Angst, — Angst nicht eigentlich „vor etwas“, sondern als ruhender, namenloser Zustand, dies ist die Atmosphäre, um die es geht, in der alles und durch die alles geschieht. Ein zweiter hell-sichtiger Franzose, Pierre Viénot, sieht sie darum als die deutsche Atmosphäre: *Incertitudes allemandes* (Paris 1931). Der deutsche Zustand als solcher ist „Unsicherheit“, „weil alles möglich ist“, ja „weil das Un-mögliche möglich ist“. Er ist durch das Politische und Wirtschaftliche bedingt, aber er ist eigentlich seelisch: „l'inflation a fait vivre chaque Allemand dans l'impossible. Elle a détruit en lui la notion de certitude“ (S. 78). Es ist alles „vorläufig“, weil das bleibend Dauernde eben die „Angst“ ist: „l'idée du provisoire devient la soupape de sûreté de l'angoisse“ (S. 92). Es ist nicht Zwist und Gewalt als überschäumende Kraft, sondern als müde, auseinanderfallende Angst: „cette division et cette violence, dans une atmosphère de passion et d'angoisse“ (S. 114). So wird es folgerichtig das „rasende Tempo“: „dynamisme“. So wird es ebenso die „übersteigerte Bewußtheit“: „hyperconscience“. Viénot teilt den Brief eines jungen Deutschen mit, der in Frankreich weilte: voll staunender Rührung über die Stimmung warmer Beruhigkeit in Frankreich, aber das Herz doch brennend zum deutschen Schicksal hin: die französische Beruhigkeit ist Zurückgebliebenheit, die „deutsche Angst“ („l'angoisse allemande“, S. 129) ist Durchbruch in die Zukunft. Weil sie dem Tod ins Auge sieht, ist sie mitten in der, ja gerade durch die „Unsicherheit“ und „Vorläufigkeit“ die eigentliche „Endgültigkeit“: „il n'y a de définitif que la mort“.

Karl Jaspers, in seinem Büchlein „Die geistige Situation der Zeit“², zielt auf dieselbe Zeichnung. Er gibt ihr aber schärfere Züge: „vor dem Nichts stehen“ (S. 13). „Kierkegaard und Nietzsche sind die führenden Denker“ (S. 13 f.). „Es ist wohl ein Bewußtsein verbreitet: alles versagt; es gibt nichts, das nicht fragwürdig wäre; nichts Eigentliches bewährt sich; es ist ein endloser Wirbel, der in gegenseitigem Betrügen und Sich-selbstbetrügen durch Ideologien seinen Bestand hat. Das Bewußtsein des Zeitalters löst sich von jedem Sein und beschäftigt sich mit sich selbst. Wer so denkt, fühlt sich zugleich als nichts. Sein Bewußtsein des Endes ist zugleich Nichtigkeitsbewußtsein seines eigenen Wesens. Das losgelöste Zeitbewußtsein hat sich überschlagen“ (S. 14). „Wo von vielen etwas getan werden soll und niemand eigentlich weiß, worum es sich handelt und wohin es geht, und jeder ratlos ist, was er wollen soll, entfaltet sich

² Karl Jaspers, *Die geistige Situation der Zeit*. (191 S.) Berlin 1931, De Gruyter & Co. (Sammlung Göschen Bd. 1000). M 1.80

die Verschleierung der Ohnmacht“ (S. 43). „Eine vielleicht noch nie gewesene Lebensangst ist der unheimliche Begleiter des modernen Menschen. Er hat Angst um sein vitales Eigendasein, das, stets bedroht, stärker als jemals in das Zentrum der Aufmerksamkeit getreten ist; und er hat die ganz andere Angst um sein Selbstsein, zu dem er sich nicht aufschwingt“ (S. 55). Jaspers setzt dem seine Lehre vom „Selbstsein“ entgegen. Sie richtet sich einmal gegen den „Maschinenmenschen“, sie richtet sich aber ebenso gegen eine rein theoretische Haltung (einer Philosophie der „objektiven Geltung eines Wissens“ S. 165). Es ist zwar eine betonte Lehre vom Menschen: „nicht mehr die offenbarte Gottheit, an der alles hängt, ist das erste, nicht die Welt, welche besteht, sondern das erste ist der Mensch, der doch mit sich selbst als dem Sein sich niemals abfinden kann, sondern über sich hinausdrängt“ (S. 129). Aber wie schon der Ausklang dieses Wortes sagt, handelt es sich um keinen humanistischen Optimismus. „Das Ganze ist eine Spannung des Unvereinbaren“ (S. 93). „Verwirklichung im Scheitern kann so wirklich sein wie im Erfolg“ (S. 91). Gegen einen Fatalismus des Versinkens ins Nichts tritt der Heroismus des Zwischen im steten Über-hinaus. „Der Mensch ist immer mehr, als er von sich weiß. Er ist nicht, was er ein für allemal ist, sondern er ist Weg... Der Mensch ist nicht ein rundes Dasein, das sich in Generationen nur wiederholt, noch ein lichtetes Dasein, das sich offenbar ist... Daher ist der Mensch in seinem tiefsten Wesen gespalten“ (S. 131 f.). „Selbstsein ist, was erst aus einem Sein gegen die Welt in die Welt eintritt“ (S. 163). So tritt an Stelle des passiven Untersinkens das sich drangebende Sichverlieren: „wer sich ... der Gottheit anvertraut, verliert sich nicht, sondern erfährt die Wahrheit seines Aufschwungs als Bewegung des endlichen Selbstseins im Scheitern“ (S. 179). „Nennen wir den Zustand vor dem Nichts Glaubenslosigkeit, so erzeugt die Kraft des Selbstseins in der Glaubenslosigkeit das innere Handeln im Aufschwung vor der Verborgenheit... Sie weiß, daß sie scheitert, und liest im Scheitern die Chiffre des Seins“ (S. 181).

Mehr oder minder in das Gleiche mündet auch das, was Oswald Spengler, in seiner neuen Schrift „Der Mensch und die Technik“³, zur Gegenwart zu sagen hat. Liquidiert sind für ihn zwei Standpunkte: der alte, humanitäre (Wilhelm von Humboldt), für den „technische Dinge und Wirtschaftsfragen überhaupt als außerhalb und unterhalb der Kultur stehend“ gelten (S. 2), — wie der „Materialismus“ des „Nutzens“ (S. 3) der „Fortschrittsphilister“, „der arbeitersparenden und amüsierenden Technik“ (S. 4). Beide spannen die sachlichen Dinge zu „Idealen“ hin. Aber heute „handelt es sich nicht mehr darum, nach dem privaten Geschmack einzelner und ganzer Massen die Dinge und Ereignisse im Hinblick auf eine rationalistische Tendenz, auf eigene Wünsche oder Hoffnungen hin zu deuten. An Stelle des ‚So soll es sein‘ oder ‚So sollte es sein‘ tritt das unerbittliche: So ist es und so wird es sein“ (S. 6). Echte Technik gehört innerlich zum Menschen als „Raubtier“. „Raubtier ist die höchste

³ Oswald Spengler, *Der Mensch und die Technik*. Beitrag zu einer Philosophie des Lebens. (V u. 88 S.) München 1931, C. H. Beck.

Form des freibeweglichen Lebens“ (S. 17), und Technik ist die „innere Form des Verfahrens im Kampf“ (S. 7). Es geht in ihr um „Kampf ohne Gnade“ und jeweils nur im „Augenblick“ (S. 13), und darum um den mutigen Blick in die unabwendbare „Tatsache der Vergänglichkeit alles Lebendigen“ (S. 11). „Die Weltgeschichte schreitet von Katastrophe zu Katastrophe fort“, und darum geht es im Menschen um den „göttlichen Funken...“, der in der göttlich grausamen, göttlich unbekümmerten Welt herrschen oder unterliegen muß“ (S. 20). In diesem Sinn will echte Technik „selbst Gott sein“ (S. 69) in der „Leidenschaft des Erfindens“ (S. 71). Aber eben darum stürzt sie auch ab, und „der Herr der Welt wird zum Sklaven der Maschine“ (S. 75). Darum geschieht heute „die Flucht der geborenen Führer vor der Maschine“ (S. 82). „Man wendet sich zu einfacheren, naturnäheren Lebensformen... Aus Lebensüberdruß flüchtet man aus der Zivilisation in primitivere Erdteile, ins Landstreichertum, in den Selbstmord“ (S. 81 f.). Das echt Entsprechende ist aber: „auf dem verlorenen Posten ausharren ohne Hoffnung, ohne Rettung“ (S. 89).

In dieses Bild ordnet sich darum zuletzt auch die innere, eigentliche Welt Jeremias Gotthelfs ein, wie Walter Muschg sie zum ersten Mal aufdeckt⁴: unter scheinbar behaglicher Lebensbreite die Unheimlichkeiten. „Eine Kuppel von christlich-kirchlicher Rhetorik dehnt sich über die fast am Verbrechen hinstreifende, oft heidnisch reine Triebhaftigkeit seiner dichterischen Fabeln“ (S. 76). Das Weiblich-Chthonische Bachofens enthüllt sich als die Tiefe seiner Erdhaftigkeit: „statt des Spottes Furcht und Entsetzen, statt der Verehrung Glaube an die heroische Heiligkeit des Weibes, statt der Anhänglichkeit an die früheren Zeiten ein prophetisches Wissen um Vergangenes und Künftiges. Schwarze Haare fliegen wie von Eumeniden, Verführerinnen verderben das Land, Gottesdienerinnen kämpfen unberührbar mit Teufel und Tod“ (S. 203). Es „verwandelt sich ... das morgendlich lachende Weib, um das die starken Bauernburschen dienen, in die stolze Hofherrin, in die gütige Zuflucht der Armen, in die weise Gottesbotin und die keifende Hexe, in die Besessene, in die Muttergeliebte, und zuletzt fließt diese Gesichterreihe zu den ungeheuren Zügen des Urmutterweibes zusammen“ (S. 206). Die „harmlose Welt“ birst auf in den Riß zwischen Engel und Tier (wie bei Balzac), und „das Engeltier Mensch gebiert hier Gutes und Böses in abenteuerlichem Gemisch wie ein Acker, der sich selbst überlassen ist“ (S. 245). „Er ist ganz auf das Unpersönliche, Übermenschliche und Unforschliche abgestellt“ (S. 269): „alles bannende Grauen, die Wollust des Zerstörens und Vernichtetwerdens, die unterirdisch glänzende Dämmerung, aus der die Dämonen greifen“ (S. 275). Es geht hinein in das, was das „Pamphlet“ schildert: „Nacht war es um Dorbach, Nacht aus Schlangen gewoben voll Gift und Geifer, eingewickelt war er in die grausigen, kalten, schlüpfrigen Riesenleiber gleich einem Wickelkinde“ (S. 290). Aber in all dem: „verschleiert das Häßliche, Mörderische, verschleiert das Persönliche, Vergängliche. So entsteht eine große Vision der Unsterblich-

⁴ Walter Muschg, Gotthelf. Die Geheimnisse des Erzählers. (XI u. 569 S.) München 1931, C. H. Beck. M. 16.—

keit, es schläft in ihr das Chaos der Verneinung, der vernichtenden Anfechtungen, das Wand an Wand mit ihr da ist“ (S. 434). „Zwischen Nacht und Tag..., auf der Grenze der zwei Bezirke im Dämmernden...: wenn aus einem Weibe die Schauer der Liebe brechen, oder ein Greis die Lippen öffnet, um davon zu reden, wie alles geworden sei und werden müsse, weil nicht die Menschen, sondern namenlose Gewalten regieren“ (S. 297). So taucht in Gotthelfs Religiosität folgerichtig das alte Wort vom „gerichtet werden“ auf: nicht umgrenzbare Inhalte, sondern der letzte geheimnisvolle Zug „durch alles hindurch“ „über alles hinaus“ (S. 346 ff.). So rührt diese Religiosität in weiterer Folgerichtigkeit an das Geheimnis des „heiligen Bebens“: „bebe selbst der Menschensohn, so werden wir nicht freveln, wenn wir sagen, er habe Beben und Zagen geheiligt und verurteilt die unbewegte Ruhe, die keine menschliche ist, die in ihrem Wesen nur Gott hat, wo aber bei Menschen sie sich zeigt, eine Krankheit ist oder ein Übel, in dem ein Frevel verborgen ist“ (S. 402). So versucht sie schließlich auch das dunkelste Geheimnis (wenn auch unzulänglich und mißdeutig) auszusprechen: „die Gewalt Gottes über die Gottlosen sei nicht bloß äußerlich, sondern auch innerlich, nämlich über das Göttliche im Gottlosen, demzufolge es eigentlich nicht einmal einen Gottlosen gebe, sondern es sei nur, daß das Göttliche mehr oder minder zurücktrete“ (S. 146). Indem das Chaos der Tiefe sich öffnet, öffnet sich tiefer die Unendlichkeit Gottes. Das Apostelwort wird neue Wirklichkeit: „wie nichts..., und doch alles“ (2 Kor. 6, 10).

* * *

Damit weist die „Situation des Nichts“ bereits in ihre Überwindung, in das „Mysterium des Nichts“, und dieses Mysterium des Nichts spricht von der „Mystik des Nichts“. Denn der „Heroismus des Nichts“, wie ihn Jaspers und Spengler versuchten, verriet sich allzusehr als Sprache starrer Verzweiflung. Tiefer noch: als die Starre des Menschen, der bereits innerlich erschüttert ist von der abgründig ausleerenden Verdemütigung der „Mystik des Nichts“.

Wilhelm Oehls ausgezeichnete Sammlung „Deutsche Mystikerbriefe des Mittelalters“⁵ sagt auf diesem Hintergrund sehr deutlich, worum es geht. Gemäß dem Evangelium und den Apostelbriefen ist das Neue Testament die Vollendung des „Geh aus!“, das am Eingang des Alten Bundes steht. Nicht nur das „Nichts“ irdischen Vaterlands und irdischer Hausgemeinschaft, sondern: verlier, verleugne, hasse deine eigene Seele! Das „Nichts“ des Ich. Denn Gott in Christo in der Kirche soll sein „alles in allem“: „nicht mehr ich lebe, Christus lebt in mir“. Wird damit Ernst gemacht — und das ist das Grundlegende echter Mystik —, dann tritt das ein, was diese Mystikerbriefe als Gemeinsamstes an sich tragen: das schier ausschließliche Leben in der Welt des Alten und Neuen Testamentes. Das „eigentlich Wirkliche“ sind nicht Italien, Deutschland,

⁵ Wilh. Oehl, Deutsche Mystikerbriefe des Mittelalters 1100—1550. (XXXII u. 844 S.) München 1931, Georg Müller. M 22.50 (R. F. Merkel, Mystiker des Abendlandes I.)

Frankreich, ihre Landschaft, ihre Menschen, ihre Geschichte. Das „eigentlich Wirkliche“ ist die Civitas Dei der Patriarchen und Propheten und Psalmisten und Apostel und Evangelisten. Darum ist die Sprache dieser Briefe fast aufs Wort Sprache der Bibel. Darum wird — völlig ungewohnt für uns sogenannte „Realisten“ — umgekehrt unsere sogenannte „Wirklichkeit“ von dieser über-raum-zeit-lichen „übernatürlichen“ Wirklichkeit her gedeutet. Das ist grundlegend „Mystik des Nichts“ in dieser echten Mystik, nämlich nichts Negatives, sondern ein Positives über alles Maß. Es wird kein „Nichts in sich“ angeschaut, sondern „Gott in Christo in der Kirche alles in allem“, und dann ist es selbstverständlich, daß alles andere „nichts“ ist. Der Blick der Seele ist so völlig in dieses Positive hinein gefüllt, daß er nicht einmal nach diesem „Nichts“ fragt.

Aber dann geschieht ein Merkwürdiges: die Züge echt menschlichen Lebens zeichnen sich unbefangen ein. Bei Rupert von Deutz vollzieht sich in der Sprache der Bibel der echt menschliche Kampf des schöpferischen Menschen gegen literarische Alexandriner. Die heiligen Seherinnen entscheiden die profansten Fälle des Lebens „aus dem Licht heraus“. Der Briefwechsel zwischen dem Dominikanergeneral Jordan von Sachsen und der Nonne Diana von Andalo atmet die wundervolle innere Freiheit und Zartheit angstloser Menschen. In den Briefen Christine von Stommeln mischt sich Pathologie in die Stürme des Dämonischen und die Entzückungen Gottes. Die Briefe Nikolaus' von Kues flechten die Schärfe und Subtilität hochgesteigerten Denkens in das Geheimnis der mystischen Nacht.

Auf diesem Wege kommt aber eine „Mystik des Nichts“ in einem neuen Sinn zustande, in dem Sinn, darin Heinrich Seuse von den Strengheiten seines Lebens weggeführt wurde in das „Gebundenwerden durch den Herrn“. Es ist dann das Gebundenwerden in die eigene Schwäche: die praktisch durchgeführte Mystik des Christkinds in der Krippe, wie Heinrich von Nördlingen sie beschreibt „dein Herz in deiner gottruhigen Stille und in deinem heiligen Schweigen in diesem schweigenden Kinde“ (S. 304). Der Karmel heroischer Buße und verzehrender Glut der Liebe wird ein Karmel, darin die Erfahrung des eigenen Nichts die Weihe des Sühnopfers trägt.

Hier liegt der eigentliche Grund, warum innerlich in unsere Tage das Geheimnis der „kleinen hl. Therese“ gehört. Es ist nicht nur eine Folge der fast unerträglich süßlichen Literatur des „kleinen Weges“, es ist auch ein Gedanke, der ihre „Histoire d'une âme“⁶ zu beherrschen scheint, daß es sich hier um eine „Konzession“ an solche handelt, die des „Eigentlichen“ nicht fähig sind. Der „abandon du petit enfant“ (S. 209) wird den großen Abtötungen der Heiligen (S. 112 278) gegenübergestellt, und der erste Teil der Autobiographie trägt nicht wenig die Stimmung des „kleinen Kindes, mit dem man im Kloster Mitleid hat“. Aber mit dem zweiten und dritten Teil wird das anders. Da wird die Heilige sich selber bewußt, wie nicht ein Leichteres, sondern ein Schwereres, nicht eine „Konzession“, sondern die „Hefe des Kelches“ von ihr verlangt ist. Es

⁶ Lisieux 1924.

brennt in ihr die stärkste männliche Kraft aktiven Apostolats: Priester und Martyrer (S. 213 ff.), bis zu dem Wunsch, der noch über das bekannte Wort des hl. Ignatius von Loyola hinausgeht: nicht nur lieber hier auf Erden für die Ehre Gottes wirken als schnell in den Himmel einzugehen, sondern vom Himmel selber wieder bis zum Ende der Zeiten auf die Erde zu gehen: „je ne pourrai prendre aucun repos jusqu'à la fin du monde“ (S. 245). Aber es ist die Ohnmacht des „Blumenstreuens“ von ihr gefordert. Noch mehr: nicht selber zu „fliegen“, sondern ohnmächtig die Beute des göttlichen Adlers zu werden, aber nicht gleich, überrascht und überwältigt, sondern nach stummem, ödem Warten: „aussi longtemps que tu le voudras, je demeurerai les yeux fixés sur toi, je veux être fascinée par ton regard divin, je veux devenir la proie de ton amour. Un jour, j'en ai l'espoir, tu fondras sur moi, et, m'emportant au foyer de l'amour, tu me plongeras enfin dans ce brûlant abîme, pour m'en faire à jamais l'heureuse victime“ (S. 221). Aus dieser Grundhaltung heraus erfolgt das Zweite: der Verzicht auf „alle Ekstasen“ zu Gunsten der „monotonie du sacrifice obscur“ (S. 345), bis zum „Opfer des Himmels“ selber, in der „nuit sans foi“, der Erfahrung eines hoffnungslosen Stehens vor dem Nichts (S. 158 ff.); — der Verzicht auf das Sichtbare von Heroismen zu Gunsten der „pratique des riens“ (S. 113); — der Verzicht auf das Beruhigende des Erscheinens mit großen Taten vor Gott zu Gunsten der „mains vides“ (S. 281); — das Verschwinden aller „strahlenden Heiligkeit“ in „une vie toute ordinaire“ (S. 288). Dann ist folgerichtig der Ausklang im härtesten „abandon“: in den Wirbel der „Skandale“ der Unbegreiflichkeiten Gottes: als „Ball“ in den Händen der „caprices enfantins“ des „petit Jésus“, der nach Kinderart den armen Ball aufschneidet (S. 107); — als „Kreisel“ hin- und hergejagt von der unermüdlichen „Peitsche“ (S. 292 f.); — das stete Schweigen des „schlafenden Herrn“, und das beschämende eigene Einschlafen (S. 131 f. 344); — das nach außen scheinbar „verwöhnte Kind“, und die innere, nagende Bitterkeit: „il leur sembla que je buvais une liqueur exquise; et c'était de l'amertume“ (S. 235); — die ständig abgeforderte Überwindung, und deren Verschleierung unter dem Schein des „nur den Fuß eben heben“ („lever votre petit pied“, S. 261), des „darunter durchkriechen“ („pourquoi cherchez-vous à vous mettre au-dessus? passez dessous tout simplement“, S. 262) und schließlich auch des „Davonlaufens“ („la désertion“, S. 173 f.). Wir brauchen uns nicht zu wundern, wenn auch noch die dunkelste Perspektive sich auftut: der Entschluß des blütenreinen Kindes, als Büsserin zum „Guten Hirten“ zu gehen und den Schein der „Gefallenen“ auf sich zu nehmen, wenn sie die Aufnahme in den Karmel nicht erhielt (S. 265). So ist sie die echte Tochter des Vaters, der zuerst seinen eigenen Klosterwunsch in die Ehe hinein drangibt, dann all seine Kinder ins Kloster gehen sieht, um als irdischen Lohn die Geistesgestörtheit der letzten Jahre zu empfangen.

Das ist die echte „Mystik des Nichts“: ganz in Gott, aber wie im Leeren („appuyés sans aucun appui“, S. 410); — ganz ein Nichts, aber nur ein „klein unbedeutendes“ hinein in Seine Unendlichkeit („perdre ton petit rien dans son infini tout“, S. 363 f.); — die Zartheit der liebenden Hingabe

der jungfräulichen Seele, aber mit dem ruhigen Wissen, daß auch und gerade eine „multitude d'offenses“ (nach Art der Büsserinnen) nichts an dem unbedingten Vertrauen ändern könnte („je sais que toute cette multitude d'offenses s'abîmerait en un clin d'oeil, comme une goutte d'eau jetée dans un brasier ardent“ (S. 204); — das schmerzliche Erbeben unter dem leisesten Versagen, aber die unstörbare Ruhe über alles Versagen („les petits enfants ne se damnent pas... Les enfants tombent souvent, mais ils sont trop petits pour se faire beaucoup de mal“, S. 263 f.); — das Auf-sichnehmen der Gottverlassenheit des Herrn am Kreuz („la mort que je souhaite c'est celle de Jésus sur la croix“, S. 255), aber so, daß man dem Herrn selber seinen Schmerz verschweigt („lui cacher vos peines“ „c'est à nous de consoler Jésus“, S. 274); — „abandon“ als „disparaître“, d. h. in das eigene Verlassensein hinein verschwinden, aber in der Fröhlichkeit des Kindes, das singend Blumen streut („s'il faut cueillir mes roses au milieu des épines; ... mon chant sera d'autant plus mélodieux que ces épines seront plus longues et plus piquantes“, S. 218). Das ist das Geheimnis ihres Karmels des „ohnmächtigen und schwachen Kindes“ („une enfant impuissante et faible“, S. 216): die brechende Schwäche, die unüberwindliche Kraft ist („c'est ma faiblesse qui fait toute ma force. Je ne puis me briser, puisque, quelque chose qui m'arrive, je ne vois que la douce main de Jésus“, S. 345). Es ist das Nichts des huschenden Augenblicks, das Ewigkeit des Ist trägt:

Ma vie est un instant, une heure passagère,
 ma vie est un moment qui m'échappe et qui fuit.
 Tu le sais, ô mon Dieu, pour aimer sur la terre,
 je n'ai rien qu'aujourd'hui (S. 377).

Und für diese „Mystik des Nichts“ ist es dann nicht nur bezeichnend, daß sie literarisch im Gewande des unerträglichen Kitsches der Bilder und Vignetten der französischen und Übersetzungsausgaben und des Kitsches der Übersetzungen und Paraphrasen sich geben muß, sondern daß auch noch Zeichnungen und Poesien der Heiligen selber weiter ediert werden, die sich nur durch die kindliche Anspruchslosigkeit von Ordensnoviziaten rechtfertigen lassen. Hierin ist es noch schärfer „Mystik des Nichts“: in einer „forma humiliationis“, die fast den Akzent des „verächtlich werden“ trägt.

Darum ist Gertrud Le Forts „Letzte am Schafott“⁷ die eigentliche echte Deutung dieser „Mystik des Nichts“. Blanche de la Force ist gewiß unter einer Rücksicht die Wiederkehr Veronikas (aus dem „Schweiß Tuch der Veronika“) und Frau Susas (aus dem „Papst aus dem Ghetto“). Aber eine sympathisch harmonische Gebrechlichkeit ist in ihr zum richtigen „Skandal der Schwäche“ geworden. Das „Häschen“, dem im Haus seines Vaters alles zu „rutschen“ scheint, gerät im Karmel immer hoffnungsloser in die Angst, bis das „heroische Gelübde“ ihrer Mitschwester (der Bereit-

⁷ Gertud Le Fort, Die Letzte am Schafott. (136 S.) München 1931, Kösel & Pustet. M 4.50

schaft zum Martyrium zur Rettung Frankreichs) sie in die dunkelste Wildnis der Angst jagt: mitten in die Greuel der Revolution. Aber dieser scheinbare „Skandal der Desertion“ ist in der Tiefe das „Geheimnis meines Namens“ (S. 74). Blanche erhält nicht nur in der Einkleidung den Namen „de Jésus au Jardin de l'Agonie“, sondern ihr ganzes Leben wächst von vornherein in die „Todesangst des Herrn“ hinein. „Blanche zog die Hände von ihrem kleinen, gepreßten Antlitz: aller Ausdruck in ihm war gleichsam auf einen einzigen zusammengeschrumpft, aber merkwürdigerweise erschien es darinnen von einer erschreckenden Weite. Die Priorin erkannte es kaum wieder. Vor ihrem geistigen Auge tauchte plötzlich eine Reihe völlig zusammenhangsloser Bilder auf: kleine sterbende Vögel — verwundete Krieger auf dem Schlachtfeld — Verbrecher unter dem Galgen —. Sie glaubte nicht mehr, Blanches Angst, sondern überhaupt jede Angst zu erblicken. „Mein Kind“, sagte sie fassungslos, „Sie können doch unmöglich die Todesangst einer ganzen Welt —“, sie brach ab“ (S. 73 f.). Darum entgleitet in der Weihnachtsnacht „le petit Roi de Gloire“ den Händen Blanches: „O le petit Roi ist tot“, rief sie, „es gibt nur noch das Agnus Dei!“ (S. 69.) Darum ist es der Wille des Herrn, „die ängstliche Natur dieses armen Kindes auszuwählen, um, während andere sich rüsteten, jubelnd deinen Tod zu sterben, gleichsam in deiner Todesangst bei dir auszuharren“, wie die Priorin Lidoine betet (S. 75 f.). Ihre Flucht aus dem Kloster ist darum die Flucht in die Tiefe der Todesangst hinein: „sie allein wollte damals bei unserem Heiland in seiner Todesangst ausharren, und als ihre Kraft zusammenbrach, lief sie gleichsam mitten in diese hinein“ (S. 98 f.). Darum wird sie von der Leiche des ermordeten Vaters weg auf den Armen der „Damen der Halle“ mitten in deren Greuel hineingetragen, sie stumm und hilflos anzusehen. Darum wird sie aber auch die „Letzte auf dem Schafott“: die mit dem „Deo patri sit gloria“ das „Veni Creator Spiritus“ zu Ende singt, das ihre sterbenden Mitschwester nicht mehr beenden konnten, — um dann von der Menge zerrissen zu werden. „Ich hörte deutlich“, berichtet der ehemalige Aufklärer (der die Begebenheit erzählt), „das Bekenntnis zum dreieinigen Gott — das Amen hörte ich nicht mehr“ (S. 134). Die „Gloria Dei“ offenbart sich im Höhepunkt des „Skandals der Schwäche“, und Gott selbst spricht das Amen.

Dieser „Karmel des Nichts“ wird darum auch zum Zeichen der Scheidung. Die Priorin Lidoine erlebt an ihm „wie das Zerschneiden aller ihrer Maßstäbe“ (73). Aber ihr offenbart sich hierin das Wesen des echten Opfers: nicht das „gewollte“ Opfer, das etwas „erreichen will“, sondern das „verfügte“ Opfer, „das bedingungslose Opfer. ‚Opfer ohne Hoffnung‘, ‚Opfer nur noch für Gott‘, ‚Opfer nur noch durch Gott‘, ‚Opfer mitten in der Nacht‘, ‚Opfer mitten ins Chaos‘, ... nicht ‚Opfer zur Abwendung des Chaos‘..., sondern ... ‚Opfer des reinen Gehorsams‘, ‚Opfer der reinen Liebe““ (112 f.). Es ist „verfügt“ Opfer im Sinn des Verses Blanches, den sie dem Hymnus ihrer Ordensstifterin einfügt: „gib mir Zuflucht oder Todesangst“ (71). Es ist so, daß Gott auch über den „Heldenmut“ „verfügt“, ihn zu geben oder zu versagen (85). Schwerer ist der Weg für Marie

de l'Incarnation, die Novizenmeisterin. Sie möchte zuerst Blanche auf alle Fälle entlassen: „solche Flämmchen versetzt man nicht in den Karmel! Der Karmel ist Gewalt auf der ganzen Linie!“ (38). Bei aller Unterwerfung unter die Priorin setzt sie darum doch das Aufopferungsgelübde des Karmel für Frankreich durch, das Blanche in das Grauen der Todesangst hineintreibt. Aber dann ist es Schritt für Schritt Blanche, die ihre Meisterin in ihren Geist hineinzieht: „sind denn . . . Furcht und Schauder immer nur Ärgernis? Besteht nicht die Möglichkeit, daß sie — wenigstens zunächst — etwas Tieferes sein können als Mut, etwas, das weit mehr der Wirklichkeit der Dinge, das heißt, den Schrecknissen der Welt entspricht und auch weit mehr — unserer eigenen Schwäche?“ (35). So kommt schließlich ein Anteil an der Todesangst Blanches auch über sie: „es war geradezu, als trinke sie bei meinen Worten denselben Becher des Grauens, den man Blanche gereicht hatte“ (122). Aber von ihr wird der „Todessprung mitten in die eigene Verzweiflung hinein“ gefordert (123), nämlich weiterzuleben. Sie, die am glühendsten nach dem Martyrium verlangt hatte, muß das einzige ihre Mitschwester überleben in eine völlige Vergessenheit hinein: „es handelt sich um das schweigende Versinken dessen, was ein ganzes Menschenleben als seinen Sinn erkannt; es handelt sich um das Opfer des Opfers selbst“ (124). Aber auf diesem Weg birst die Fassade ihrer „königlichen Gestalt“ in die Echtheit des „Kindes“: „damals . . . erschien zum ersten Mal in ihrem Gesicht jener eigentümliche Ausdruck, bei dem man sich plötzlich vorstellen konnte, wie sie als Kind ausgesehen hatte. Es war, als werde unter einer prachtvollen Barockrestauration eine sehr zarte frühe Untermalung sichtbar“ (128f.).

Die „Scheidung“ wirkt dann aber auch in die Kreise der „Vernünftigen“. Madame de Chalais, die alte Erzieherin Blanches, bricht an deren Todesangst mit ihrer ganzen stolzen religiösen Rationalität zusammen: „es war, als ob all ihre Frömmigkeit plötzlich ein Ende gefunden habe. Auch ihr Äußeres bot einen ganz veränderten und erschreckenden Anblick dar. Ihr enges Mieder stand offen: die Fischbeinstäbe waren bei ihrem Niederbruch in den Sessel zerbrochen und spießten jämmerlich aus der zerknitterten Seide hervor. Ihre stolze Frisur glich einem Nest, in dem eine Katze gehaust hatte“ (92). So entflieht sie ins sichere Ausland. Der Aufklärer jedoch, der die Begebenheit erzählt, empfängt die Gnade, „wieder wie einst als Kind durch alle Stockwerke des Seins . . . bis auf den Grund der Dinge“ zu sinken, „welcher ein ewiger Grund ist, weil er ein göttlicher ist“ (135f.). Dort erlebt er den gnadenvollen Zusammenbruch seines Humanismus: „Das Menschliche allein genügt nicht, auch nicht das ‚schöne Menschliche‘ . . . Nein, das Menschliche allein genügt nicht! — es genügt nicht einmal zum Opfer des Menschen“ (136). —

Mystik des Nichts definiert sich von hier aus in einem Grundzug aus dem Leben der kleinen hl. Therese. Sie berichtet, wie viel Licht sie aus den Werken des hl. Johannes vom Kreuz geschöpft habe und wie er in ihrem siebzehnten und achtzehnten Jahr ihre einzige Nahrung gewesen sei. Aber dann „ließen mich die religiösen Schriftsteller alle in der Dürre“. „Mein Herz verschließt sich alsbald, und ich lese, ohne begreifen zu können; oder

wenn ich begreife, stockt mein Geist, ohne betrachten zu können“ (146). Nur eines bleibt, unerschöpflich: das Evangelium (ebd.), zuerst noch mehr in der Süßigkeit des „Reiches Gottes in mir“ (ebd.), dann aber mit der besonderen Nachfolge des Zöllners und Magdalenas (204). Auf diesem Wege kommt sie dazu, an die Stelle der „heroischen Torheiten“ der Heiligen die „Torheit der geopfertten Liebe“ zu setzen: „ma folie, c'est d'espérer que ton amour m'accepte comme victime“ (221).

Sind die deutschen Katholiken auf den Kampf vorbereitet?

Von Professor Josef Kuckhoff.

Das sei zuvor bemerkt: Der hier schreibt, hat nicht die Absicht, zu belehren. Er möchte nur einmal mit aller Offenheit sagen, wie sich das Bild des deutschen Katholizismus in Herz und Sinn eines unbefangenen katholischen Laien spiegelt. Er will so sprechen, wie er denkt, will die Wahrheit sagen, möchte aber niemand wehtun. Er bittet um Verzeihung, wenn er hie und da über Dinge redet, die das Reservat der Seelsorger zu sein scheinen. Der Betrachtung soll nicht der Standpunkt dieser oder jener Organisation, auch nicht einer engeren oder weiteren Berufsgruppe zu Grunde gelegt, noch viel weniger soll das Blickfeld durch Beschränkung auf die Pflichten dieses oder jenes Kreises eingeengt werden, sondern Anfang und Ende soll der katholische Mann schlechthin sein, und zwar so, wie er mitten in der modernen Zeit steht.

Den Begriff des katholischen Mannes fasse ich ganz aktiv im Sinne der „Imitatio Christi“ (3, 17) so: „Domine, dummodo voluntas mea recta et firma ad te permaneat, fac de me, quidquid tibi placuerit.“ Das soll nicht im Sinne eines ästhetischen Quietismus gesagt sein, sondern als christlicher Tatwille. So wie das Wort Christi „Fiat voluntas tua“ nicht Resignation war, sondern lebensvoll gesetzte Erlösungstat.

Vielleicht sagt einer, das sei Rückkehr zu einem mittelalterlichen Christentum eines in sich zufriedenen Gottesvolkes mit engstem Horizont. Es sei zugegeben, daß die Renaissance eine zum Teil gesunde Reaktion gegen diese in der wirtschaftlichen und sozialen Volksnot nicht mehr standhaltende und zerbrechende Frömmigkeit war: Mensch, hilf dir, dann hilft dir Gott! Weil du stark bist — an Geist noch mehr als an Körper —, deshalb kannst du dir selbst helfen. Aber diese Reaktion wurde überspannt, Gott wurde ausgeschaltet. Es kam die Trennung der Gesellschaft von Gott. Es sei auch zugegeben, daß in dem Katholizismus der Nachrenaissance, vor allem in der sog. Gegenreformation, sehr vieles von dem Herrenmenschen-tum steckt, das da glaubte, mit natürlichen Mitteln zu allererst der Kirche helfen zu können. Auch ein Ignatius wollte die Welt durch eine gewaltige Organisation überwinden. Dabei wird die tiefe Innerlichkeit seines Gebetslebens nicht verkannt, sondern es soll nur der äußere Aspekt in dem geschichtlichen Werden gedeutet sein. Wenn einer in der Welt-