

sie imstande, zur Welt zu reden. Goethe hat ganz gewiß die Welt für Deutschland erobert, wie Homer für Griechenland und Shakespeare für England, und das ist das Wunder des Geistes, daß die Eroberungen sich nicht beeinträchtigen, sondern erhöhen.

Es wird deshalb auch nur ein vorübergehender Zustand sein, wenn in den außerdeutschen Buchläden zuweilen ausschließlich die Bücher jener deutschen oder doch deutsch schreibenden Schriftsteller zu sehen sind, die darauf verzichtet haben, das deutsche Schicksal weiter auf sich zu nehmen. Vermittler zwischen den Völkern vermögen nur die zu sein, die das Geschick des eigenen Volkes tapferen und entschlossenen Herzens tragen, die für sich keine Insel der Seligen wollen, die nicht Deutschland hieße.

Wir sind am Ende. Wir haben gesehen, wie notwendig und unzerstörbar das Verhältnis von Dichter und Volk, von Dichtung und Volkstum ist. Wie können nun wir, die wir Volk sind, dem Dichter dienen, oder sage ich lieber: ihm helfen? Indem wir immer mehr und immer bewußter Volk werden. Volk, das sein Blut und die Gesetze dieses Blutes heilig hält. Volk, das seine Geschichte in ihrer unverfälschten Gesamtheit erkennt, bejaht und erfüllen will. Volk, dem seine Sprache heilig ist, das in dieser Sprache brüderliche Gemeinschaft in sich selber schafft, das in dieser Sprache sein Leid und seine Liebe singt und das endlich in dieser seiner Sprache zu Gott betet, der es erschaffen hat und der allein sein Schicksal in gütigen und mächtigen Händen trägt.

Zwischen Kosmos und Chaos

Von Erich Przywara S. J.

Mit seinem Werk „Idee und Existenz“ ist Hans Heyse¹ als dritter zu den zwei Philosophen der Existenz gestoßen: Martin Heidegger² und Karl Jaspers³. Mit Martin Heidegger teilt er die Deutung der Antike und die Sichtung der Wahrheit vom Sein her. Von Karl Jaspers scheidet er sich durch seine Gegenstellung gegen Kierkegaard und seine Ablehnung jeglicher Transzendenz. Aber in der Lebenshaltung (auf die alle Existenz-Philosophie schließlich sich rückführt) geht er mit beiden einig. Jaspers betont ein Stehen „im Angesicht der hoffnungslosen Furchtbarkeit des wirklichen Daseins“ (Philosophie III 82): „die Chiffre der Ver-

¹ Hans Heyse, *Idee und Existenz*. (363 S.) Hamburg 1936, Hanseatische Verlagsanstalt. M 12.80. — Aus dem früheren Schrifttum Heyses sind beigezogen: *Einleitung in die Kategorienlehre*; *Inaugural-Dissertation*, Leipzig 1921. *Der Begriff der Ganzheit und die Kantische Philosophie*, München 1927. *Die Idee der Wissenschaft und die deutsche Universität. Über Geschichte und Wesen der Idee des Reiches*, Königsberg 1934. (Der erste dieser beiden Vorträge entspricht der Sache nach gleichzeitig dem Aufsatz „Philosophie und politische Existenz“, in: *Kantstudien* 1935, S. 1—12; der zweite entspricht „Idee und Existenz“, ebd. S. 345 ff.) — *Idee und Existenz in Kants Ethiko-Theologie*, in: *Kantstudien* 40 (1935) S. 101—117.

² Vgl. diese Zeitschrift Bd. 115, Juli 1928, S. 252—262. Ebd. Bd. 119, April 1930, S. 4—7.

³ Vgl. diese Zeitschrift Bd. 123, Juni 1932, S. 152—161.

ewigung im Scheitern wird hell, wenn ich nicht scheitern will, aber zu scheitern wage“ (ebd. 223). Für Heidegger „enthüllt sich (das Nichts) als zugehörig zum Sein des Seienden“ (Was ist Metaphysik? 26), und darum kann „nur auf dem Grunde der ursprünglichen Offenbarkeit des Nichts... das Dasein des Menschen auf Seiendes zugehen und eingehen“ (ebd. 20). Für Heyse kennzeichnet sich der „Urgrund“ des Seins dadurch, „daß dem Sein der Seins- und Lebensordnung in gleicher Ursprünglichkeit gegenübersteht das Chaos, der Untergang, der Verfall“, wir also „nie und nirgends ‚gesichert‘ (sind) vor dem Blitzschlag aus dem Absoluten, den metaphysischen Gewalten des Seins“ (Die Idee der Wissenschaft usw. 13). Unter dieser „Idee des heroisch-tragischen Existierens, der die Götter selbst in ihrem Untergang unterworfen sind“ (Idee und Existenz 94) und darum unter der durch keine christliche oder „säkularisiert religiöse“ Sicherheit aufgehobenen „Existenzangst des vom Tode bedrohten Menschen“ (ebd. 177 f.), — so ist „das den tragischen Urgrund alles Daseins bejahende und sich zugleich in lichte Ordnungen emporringende Leben... der Ursprung und das Wesen des Geistes“ (ebd. 300). „Das Wesen des menschlichen Existierens... besteht in dem Erfassen und Innewerden der ewigen Gesetze des Seins und Lebens, die als lichte Welt der Ordnung dem dunklen Urgrunde entrungen und entgegengesetzt werden, in denen der Mensch sich als das erfährt, was er in Wahrheit ist“ (ebd. 96).

Diese gemeinsame Lebenshaltung eines „heroisch-tragischen Existierens“ zwischen „Chaos und Kosmos“ (Idee usw. 94) gewinnt aber bei Heyse eine letzte radikale Konsequenz. Für Jaspers ist zwar „kein persönlicher Gott zu finden“ (Philosophie III 39), aber „es ist das Wesen der Existenz, daß in ihr, zu ihr gehörig, ein Über-sie-hinaus ist“ (II 145), und es „bleibt im formalen Transzendieren die Gottheit schlechthin verborgen“ (III 67). Bei Heidegger läßt zwar das „In der Welt“, das dem Sein als solchem eignet, keine Frage nach einem weltunabhängigen Gott zu, aber es „enthüllt sich“ doch „das Wesen der Endlichkeit... in der Transzendenz als der Freiheit zum Grunde“ (Vom Wesen des Grundes 40), und „sichhineinhaltend in das Nichts ist das Dasein je schon über das Seiende im Ganzen hinaus“ (Was ist Metaphysik? 20), ja, „das Dasein muß im weltentwerfenden Überstieg des Seienden sich selbst übersteigen, um sich aus dieser Erhöhung allererst als Abgrund verstehen zu können“ (Vom Wesen des Grundes 40). Für Heyse gibt es auch diese säkularisierte Form einer Transzendenz nicht mehr, — eben weil sie „säkularisiert“ ist. Die platonisch-aristotelische Philosophie in der Form Augustins und Thomas' von Aquin wie die gesamte moderne Philosophie als „Säkularisationsform der antik-christlichen Synthesis“ (59; vgl. 156 f.) gilt für ihn als versunken, und damit jede Rede von Transzendenz-Immanenz⁴. An ihre Stelle tritt „die Idee und der Zusammenhang der ewigen Seins- und

⁴ In dieser Ablehnung nicht nur jeglicher Transzendenz, sondern der Transzendenz-Immanenz-Frage überhaupt und aller bisherigen Philosophie als säkularisiert-christlicher geht Heyse einig mit dem Neu-Positivismus der Logizisten (Schlick, Carnap). Aber während er vom „Sein im Ganzen“ spricht, kennen diese nur logische Relationen.

Lebensordnung im Ganzen“. „Totalität der Seins- und Lebensordnung“ tritt gegen christliche (und säkularisiert christliche) „Trennung dieser Totalität in Transzendenz und Immanenz“ (124). Und da Transzendenz-Immanenz in der „seelischen Innerlichkeit“ erfahren werden, „durch die sich die Seele zu Gott in Beziehung setzt und ihre Ferne von oder ihre Nähe zu Gott begreift“, so tritt die „letzte, jedes Opfer heischende und rechtfertigende Bindung (religio) an das Urgesetz des Seins und Lebens“ (12) gegen die „seelische Innerlichkeit (Subjekt — Subjektivität)“ (125). Gegen den „Spruch eines zürnenden und eifrigen Gottes“ und auch gegen „das Gesetz der Liebe“ tritt „das Gesetz und die Idee der kosmischen Ordnung... die durch sich selbst gerechtfertigte ewige Ganzheit des Seins“ (305). „Das Göttliche wird in der Konzeption der ewigen Ordnung des Ganzen gesucht und erlebt“, indem diese „Ganzheit des Seins und Lebens ... zuletzt die beiden Grundmöglichkeiten des Seins wie des Chaos umfaßt“ (305). Das Letzte ist das Schicksal. „Dieses Schicksal aber ist weder theistische Fügung, noch atheistisches Ohngefähr: sondern das Durchschreiten der Lebensordnungen, die sich die Menschen und Völker aus ihrer eigensten Freiheit und Kraft oder Unfreiheit und Unkraft, des göttlichen Grundes der Welt inne zu werden, geschaffen haben“ (252 f.).

Das Besondere Heyeses, im Unterschied zu Heidegger und Jaspers, ist also das „Sein im Ganzen“ (132) in der „Idee der kosmischen Ordnung“ (305), indem die „Idee der Ganzheit“ das „Wesen der Vernunft selbst (ist), des Logos, der ratio“ (88), und anderseits der „Seinsbestand des Werdens in seiner Totalität“ die „Verknüpfung des Werdens mit der Idee“ ist (84), und also unbedingte Einheit besteht zwischen „Theoretischem und Atheoretischem, Philosophie und Leben, Logos und Bios, Idee und Existenz“ (21 usw.). So will Heyese eine Philosophie, in der Aristoteles und Kant in ihren tiefsten Ideen eins seien: die „Idee des ‚Seins als Sein‘ — das Sein, das ewig ist, weil es ist“ bei Aristoteles, — und die „Idee der Totalität des Seins“ bei Kant (288). In dieser allgemeinen Fassung ist es das Besondere Heyeses schon von seiner Doktor-Dissertation her (Bern 1919 vorgelegt). Aber das Verhältnis zwischen Idee der Totalität und realer Totalität läßt eine entgegengesetzte Betonung zu. Es kann einmal gesagt werden — im Sinne einer ideativen Totalität —, daß die Idee, der Logos, in ihrer innern Einheit das eigentlich Reale seien. Es kann im Gegensatz dazu gesagt werden — im Sinne einer existenten Totalität —, daß das real Totale des Seins die Idee, der Logos sei. Die Einheit von Idee und Existenz kann einmal heißen: die Idee ist die Existenz. Und sie kann umgekehrt heißen: die Existenz ist die Idee. In beiden Fassungen ist das Über-In von Transzendenz-Immanenz wurzelhaft ausgegilt, aber im ersten Fall zu einem radikalen Idealismus hin, im zweiten zu einem radikalen Existentialismus.

Eben so teilt sich das Schrifttum Heyeses auf. — Unter dem Einfluß des Ordnungsbegriffs Drieschs und des objektiven Idealismus Hönigswalds sieht die Doktor-Dissertation „Einleitung in die Kategorienlehre“ (Leipzig 1921) und das folgende Werk über den „Begriff der Ganzheit und die Kantische Philosophie“ (München 1927) die eigentliche Realität

im „Logos“ und in der „Idee“. Die „Idee“ ist „die absolute Voraussetzung alles Seins“, „nicht nur das Fundament der Welt, sondern auch Gottes“ (Einleitung 1). Die Korrelation zwischen Subjekt und Objekt ist hierin aufgehoben, weil die „Dinge“ selber „durch die Idee“ konstituiert sind und also das „Sein der Dinge ... als Gesetzes-Sein“ sich darstellt (10 f.). So ist einerseits „keine Erkenntnis möglich ... ohne die Voraussetzung des absoluten Seins des Logos“ (2). Andererseits gilt: „insofern“ die Dinge „konstituiert sind durch theoretischen Gehalt, sind sie zugleich im Denken begründet“ (14). „Der Logos selbst ist an sich und für sich in durchgängiger Bestimmtheit seiend“ (3), und „das reine Gesetz des Zusammenhangs ... ist das Unbedingte selbst“ (7). So liegt, wie der „Begriff der Ganzheit usw.“ ausführt, die „kopernikanische Wendung“ der Philosophie in der Wendung von den „Phänomenen“ zum „Eidos“. Heyse bekennt sich mit Lask zu einem „seinstheoretischen Gehalt der kantischen Philosophie“ (XIII) und entwirft demgemäß eine „Stufenfolge ganzheitlich fundierter regionaler Eidologien“ (178), d. h. einen Idealismus objektiv theoretischer Gehalte. Entsprechend sieht dann auch dieser Idealismus „die maximale Synthesis der Regionen“, d. h. den letzten Grund dieser in sich seienden objektiven Gehalte, in einem Ewigen Geist: dem „intellectus archetypus“ Kants oder dem „actus purus“ Thomas' von Aquin (132). — „Idee und Existenz“ (1935) nehmen dann den gerade entgegengesetzten Standpunkt ein. Jede, auch die geringste Selbständigkeit von Theorie und Theoretischem ist letzter, folgerichtig zu beseitigender Rest des christlichen Gottes (21 ff.): „theoretische Prinzipien sind selbst abgeleitete modi existentieller Probleme“ (303). War vordem das „Noumenon“, d. h. das reine Wesen des konkret existierenden Dinges, das eigentliche Sein, so heißt es nun umgekehrt: „Begriff des Noumenon, das ist der Existenz“ (286). Die „Idee der Wahrheit ... wird allein im Existieren frei“ (33), aber nicht im Sinn einer „theoretischen“ Wahrheit, sondern als „Kategorie der menschlichen Daseinshaltung“, als „tiefste Form des Existierens“ (57): „es geht um das Sein des Menschen als ein in der Wahrheit Sein oder in der Unwahrheit Sein“ (64), und dies bemißt sich am „Zusammenhang des menschlichen Daseins mit dem Sein im Ganzen“ (11).

Aber im Letzten vermag doch Heyse diese existentielle Identität nicht so rein durchzuführen wie einst die ideative. Es bleibt erstens die Spannung zwischen dem „Einzelnen als Einzelem“ und dem „Ganzen“, und es ist in dieser Form die „Distanz“ (χωρισμός) der „Idee“, weil „die Idee ... das Ganze, die Ordnung des Ganzen“ ist (86). Es bleibt zweitens die Spannung zwischen der „Idee“ des „heroisch-tragischen Existierens“ als der „Idee der Form“ (25) und ihrer wesentlich immer neuen Verwirklichung (weil Heyse alles, was nicht reines Werden ist, als „christlich“ ablehnt: 216), und so ist die „Idee der Form“ „die immer wieder zu erringende kosmische Bändigung der ungeheuren und übermächtigen Gewalten des Seins“ (25). Es bleibt drittens die Spannung zwischen dieser aktiven „Bändigung der ... Gewalten des Seins“ und der „Bindung des menschlichen Daseins an die totale Ordnung des Seins und des Lebens“ (63 u. a.). Es bleibt folgerichtig viertens die Spannung zwischen dem

(realen) „Ganzen“ und der „Ordnung des Ganzen“, über die Heyse tatsächlich hinweggeht, die aber unwegdeutbarer Rest ist. So aber bleibt grundsätzlich die eine Spannung, die dem Werden als Werden wesentlich ist: zwischen Idee und Verwirklichung. Dann aber bricht das verleugnerte Über-In von Transzendenz und Immanenz zwischen den beiden Polen eines radikalen Idealismus und eines radikalen Existentialismus unwegdeutbar wieder auf. Und da dieses Über-In zwischen Idee und Existenz aufbricht, ist seine letzte Konsequenz unvermeidlich: zum Bekenntnis des wahren Gottes, der allein über dem werdehaften Geschöpf die wahre Einheit von Idee und Existenz ist und im Geschöpf das Ur-Sein und die Ur-Kraft aller Existenz-Werdung des Idealen⁵.

Als das eigentlich Vermeinte aber steigt aus diesem Kampf zwischen radikalem Idealismus und radikalem Existentialismus das Pathos des „heroisch-tragischen Existierens“ zwischen „Kosmos“ und „Chaos“. Es hat seinen heute wohl reinsten Ausdruck in der Kunst Josef Weinhebers. „Adel und Untergang“ (Wien-Leipzig 1934), der erste seiner beiden Gedichtsammlungen der Reife, zeigt dieses Pathos in seiner unverhülltesten Spannweite: zwischen den hart und streng heroischen Stücken des Anfangs und dem wild ungebändigten Aufschrei des „Blick auf sich zurück“ im Ende. „Nimm des Menschen Dunkelstes: Dies ist ewig“ (18), sagen die „Antiken Strophen“ grundsätzlich:

„Bitterer Becher, sei uns gesegnet! Ach, wer
leidet denn genügend — und wer denn wurde
je zu tief gehöhlt, dem die streng gespannte
Saite erbebe?“ (19.)

Aber in den „Selbstbildnissen“ wütet die Verzweiflung:

„Unfrei und feige: Vierunddreißig Jahre
der bittren Armut trag' ich auf dem Rücken.
Ein Joch, nicht abzuschütteln, eine wahre
und ganze Hölle: Flammen, Martern, Tücken....
Den Glauben und die Hoffnung und die Liebe,
ich mußte sie erdrosseln und begraben.
Im wüsten Trauerspiel der Geltungstriebe
als Mörder darf ich meine Rolle haben“ (124 f.).

Das große Mittelstück, die „Heroische Trilogie“, hat zum ersten und zweiten Teil den erhaben-herben Hymnus des Heroischen:

„Wir haben nichts als diesen Weg der Schmerzen,
den Weg des Opfers zu dem Opfersteine.
Der Kampfgeübte wird ein Lächeln finden;
der Weise mit dem adeligen Herzen
die Stirn des Opfers mit dem Kranz umwinden“ (73).

Aber in der Mitte steht als zweiter Teil das Grauen von Ottakring, dem Elendsviertel von Wien:

⁵ Vgl. vom Verfasser *Analogia entis* I (München 1937).

„Ein ganzes Volk von Ausgestoßenen läßt
sich kunterbunt, orgiastisch wallend gehn“ (59).

Und die innerste Mitte des ganzen Bandes bildet der erbarmungslose Widerspruch zwischen dem „Gesang vom Manne“ (7—12) und dem „Gesang vom Weibe“ (26—36): auf der einen Seite eherner Ruf ins „Dienst tun“ (10), auf der andern Seite Versklavung und Fluch des rein Animalischen (wo hinein aller Adel der Frau zornig zerrissen wird, — um doch unwiderstehlich durch alle Entehrung durchzubrechen: „Dein Unsterbliches will ich ergründen“: 28). So steht zuletzt auf der einen Seite der Dienst der reinen Schönheit (in der Reihe „Das reine Gedicht“):

„Hochher schimmernde Burg, die sich der Himmel baut!
Zwischen Baum und Gebüsch, hinter dem schwarzen Berg
steigst gewaltig du auf, golden die Türm' umsäumt,
Herrin über des Abends Reich“ (77).

Die andere Seite aber ist die Einsamkeit:

„Heb aus dir den firnigen Wein,
gieß aus ohne Ruhm!
Jede Sehnsucht läßt allein
und jedes Heldentum.

Gürte dich so: Du hast zu gehn
zeitlos durch Unrecht und Recht;
und wenn der Gott ruft, ja aufzustehn
wider ein ganzes Geschlecht!“ (130.)

Hieraus gebiert sich Größe und Dunkel der „Späten Krone“ (München 1936). Im Eingang und im Schluß steht Michelangelo, wie sein Motiv bereits in „Adel und Untergang“ anklang:

„Ich lebte von der Glut, die mich umglitt...

Ich ging in Trotz bis an den Rand der Nacht“ (Adel usw. 96).

Der Eingang ist eine Symphonie von Sonetten um ein Sonett Michelangelos an Vittoria Colonna, das für Weinheber das Motiv des reinen Dienstes birgt:

„Was sind denn Namen? Schall. Und wenn sie alle
vergingen: Lebten nicht die großen Werke
ihr eigen Leben über unserm Leben?

Durch uns hindurch wirkt Gott in dem Kristalle,
und alle Ehr' sei, aller Ehrfurcht Stärke,
dem Bildwerk vor dem Bildenden gegeben!“ (11.)

Der Abschluß ist ebenso eine Symphonie von Sonetten: um das dritte Sonett Michelangelos an die Nacht. Es wird das Gegenbild zum reinen Dienst:

„Wer könnte annoch dich besingen, Nacht?
Ich habe dich geschaut und dich bedacht.
Mich hat das große Grauen stumm gemacht.

O Nacht, die schrecklich in mein Dunkel schreit!
 O Nacht, die mich mit Lust zum Ende weiht!
 O Nacht, du holde, wenn auch finstre Zeit!“ (127.)

Dienst und Nacht binden sich so in eins:

„Die Nacht ist groß. Ich stehe und verrichte
 den Dienst im aufgelösten Heiligtume....

Die Nacht ist groß. Ich stehe und verrichte
 den Dienst im leergewordenen Heiligtume“ (109).

Aus diesen Eins geschieht der Anruf an den „kommenden Menschen“:

„Mensch der Mitte, dich sing' ich!
 Zwischen Elend und Prunk, Empörung und Dulden
 wirst du zurückgehn in dich, ein Ebenbild Gottes.
 Ruhend in dir
 werden die Dinge beruhen und werden dich lieben,
 und beglückt wirst du sein in der
 Kraft des Befreiten, und dienen“ (78).

In das Geheimnis dieses Menschen, in den alle zerrissene Tragik zwischen Kosmos und Chaos sich löst, führen die Linien des Bildes der „Schönheit“, wie Theodor Haecker es zeichnet⁶. Die verzweifelte Härte des Dienstes überwindet sich, da das Ringen um das „Werk“ nur erscheint als Dienst am seligen „Umsonst“ der Schönheit: „Schönheit ist gratis, auch wenn die Arbeit und die Mühe darum, was sehr oft geschah und geschieht, geradezu ‚unmenschlich‘ war“ (53). Schönheit in sich „offenbart ... das Überfließen des Seins“ (43) und ist so „eine Weise der natürlichen Offenbarung des Glanzes der Liebe“ (49), ja umgekehrt ist das „Wort Gnade, gratia, χάρις ... ursprünglich und unmittelbar daheim, nicht im Wahren und Guten, sondern im Schönen“ (44 f.), und darum liegt das „Mehr“ des Schönen „in der symbolhaft natürlichen Analogie des Wesens der reinen Gnade“ (48). Das Schöne wird also auf der einen Seite zur natürlichen Offenbarung des „Gott alles in allem“: da es „ausschließlich von der Gnade des Schöpfers kündet, ausschließlich von dem alles mitreißen Überfließen des Unerschaffenen göttlichen Seins, ausschließlich auf dem höchsten Gipfel und im tiefsten Abgrund des Seins von Seiner gloria“ (52). Eben darum ist aber, auf der andern Seite, das Schöne, in seinem geschöpflichen Sein so sehr das „Fragile“ (Solger): „Nichts ist scheinbar hilfloser und ohnmächtiger in dieser Welt als Schönheit, nichts ist in der Sichtbarkeit verletzlicher als sie, darum aber auch fällt nichts leichter zum Raub des bösen Geistes als sie. Es gibt keine dämonische Wahrheit, es gibt keine dämonische Gutheit, aber es scheint wohl zu geben eine dämonische Schönheit“ (78).

Diese Spannweite zwischen „natürlicher Offenbarung des Glanzes der Liebe“ (49) und dieser ausgesetzten Fragilität öffnet einmal das tiefere Geheimnis der Geschlechter. „Liebe, welche die Liebe liebt“, tritt im

⁶ Theodor Haecker, Schönheit. Ein Versuch. (152 S.) Leipzig 1936, Jakob Hegner. M 5.80.

Geheimnis des Schönen gegen das „mysterium iniquitatis“ des „Willen, welcher seinen Willen will als nackten Willen“ (47). Das wird die natürliche Grundlage des liebenden „Gefallens zu Gott hin“. Hierin aber hat die Frau „in einem höheren Maße als der Mann eine Wesenheit des Geschöpflichen überhaupt und steht zur Schönheit als einer Eigenheit des Seins in unmittelbarer Beziehung“ (58), — wie sie eben darum aber auch (was Haecker nicht berührt, aber was wesentlich dazu gehört) als das „schwache Geschlecht“ unmittelbar zur „Fragilität“ der Schönheit gehört. Dann aber gilt folgerichtig: „der Mann ist nur der Zeit nach vor dem Weibe, dem Wesen nach ist sie sogar vor ihm, wenn auch nicht ohne ihn“, und „der Mann muß, als Geschöpf zu Gott hin gerichtet, etwas vom Weibe haben. Der Mann muß, um ganz den Sinn der creatura, des Geschöpflichen zu erfüllen, ‚gefallen‘ wollen“ (58), — damit aber auch der „Fragilität“ nicht mit dem Stolz des „Stoikers“ und „wiedererstandenen Pelagianers“ widerstehen wollen, sondern im Wort des zweiten Korintherbriefes stehen: „Wenn ich kraftlos bin, bin ich mächtig“ (12, 10). — Dieselbe Spannweite enthüllt aber auch das Geheimnis der letzten Schwermut des Schönen. „Kein echter Dichter hat je die Schönheit dieser Welt geleugnet und — je verleugnet ihre Schwermut. Eine Schwermut, die doppelgründig ist und ein geheimnisvolles Paradox: der Schmerz, daß die Schönheit dieser Welt vergänglich ist, und die Einsicht, daß sie auch gar nicht wert ist, nicht vergänglich zu sein“ (67). „Die Schönheit des Augenblicks kann nicht heben die Schwermut dieses Äons, sie ist ihr verfallen. Aber der Geist des Menschen ist ruhelos angelegt auf das IST und sehnt sich nach dem Augenblick, der ‚verweilt‘, weil er ‚schön‘ ist und ewiger Liebe wert“ (68 f.).

So also führt zum letzten und tiefsten Mal das Ringen zwischen Kosmos und Chaos in das tiefere Geheimnis des Religiösen, nein: des Christlichen und Katholischen schlechthin. Dasselbe Wörtlein Fiat ist das stolzharte Wort des Schaffens eines Kosmos aus dem Chaos und im Chaos: „Es werde!“ Dasselbe Wörtlein Fiat ist das herb-abgerungene Wort des Verzichts, da die Schönheit jeglichen Kosmos' zuletzt tiefer die „Fragilität“ offenbart: „So mag es denn geschehen.“ Gott aber selber wird Kosmos im Chaos von Sünde und Tod und Hölle, da die „Ganz-Schöne“ (tota pulchra) in der „Niedrigkeit der Magd“ (Luk. 1, 48) das Fiat zu diesem Kosmos spricht, als Fiat des restlosen Aufgehens in die Liebe-Gott, die „alles in allem“ wird (1 Kor. 15, 28), da sie „zu Nichts und Umsonst“ wird (Phil. 2, 7): „Mir geschehe nach Deinem Wort!“

Liquidation des Mittelalters

Von Heinrich Weisweiler S. J.

Neben den hohen Zeiten des Urchristentums und seiner ersten Jugendblüte hat immer das Mittelalter in seinem volksverbundenen Leben, seiner Kunst, seinen Domen, seiner Wissenschaft tiefste Bedeutung in katholischer Wertung besessen. Längst hat auch die konfessionell auf anderer