

alles doch so ganz anders sein sollte. Wir neigen zu „totalen“ Lösungen, die doch im Grunde nichts anderes sind als Lösungen der Ungeduld.¹⁵

Das Paradies auf Erden wird es nie geben, das ist eine christliche Überzeugung. Auch das mittelalterliche Kaisertum, — das man so gerne anführt, als wäre „das mittelalterliche Kaisertum“ eine bestimmte Sache, während es in Wirklichkeit doch so verschiedene Zeiten gekannt hat — war kein Paradies. Auch die Demokratie wird keines sein. Aber haben wir nicht die Aufgabe, die Staatsformen zu schaffen, die wenigstens die besten Voraussetzungen dafür bieten, daß freie Menschen in Zufriedenheit leben können und nicht zu Sklaven herabgewürdigt werden? Wird man das durch Träumereien schaffen oder durch Klagen darüber, daß einem manches nicht gefällt? Es gilt, ein klares Richtbild vor Augen zu haben, zu wissen, was man eigentlich will, um dann mit Klugheit, mit Besonnenheit, mit Zähigkeit, mit unverdrossener Kleinarbeit daran zu bauen. Demokratie ist nicht etwas, was schon fertig vorliegt und was man nur zu bejahren oder zu verneinen braucht. Demokratie, echte, wahre, auch uns Christen befriedigende Demokratie ist eine Aufgabe, die noch vor uns liegt.

Die Wiederentdeckung des Bösen in der modernen Literatur

Von E. M. LÜDERS

Die letzten Jahrzehnte haben ganz auffallend die Frage nach der Wirklichkeit und Seinsweise des Bösen in der Welt und im Menschen wieder auflieben lassen, nicht nur im engeren religiösen und kirchlichen Bereich; gerade vom modernen Leben und Denken her erheben sich immer wieder Probleme, die sich ohne die christlichen Begriffe des Teufels und der Erbsünde nicht lösen lassen. Wer unsern Weltzustand und den Menschen mit seinen inneren und äußeren Schicksalen nüchtern betrachtet, wird fast unausweichlich zu der Annahme gedrängt, daß dämonische Mächte über den Kopf des Menschen hinweg und trotz seines guten Wollens die Welt in Verhängnisse hineintreiben und daß ein der menschlichen Natur innenwohnendes Böse selbst gegen unsere bessere Einsicht eine schwer zu überwindende Herrschaft ausübt. Nachdem man zwei Jahrhunderte lang das Unheil in der Welt und die menschliche Bosheit als etwas mehr Zufälliges oder aber als eine vorübergehende Krankheit, eine ungesunde Belastung oder Beeinflussung gedeutet hat, erkennt man immer klarer, daß diese Erklärungen vor der Wirklichkeit nicht mehr standhalten.

Diese „aufgeklärten“ und „humanen“ Deutungsversuche haben etwas Blasses, Hilfloses, Unwirkliches, wenn man sich mit ihnen den Tatsachen des modernen Lebens nähert, in denen es so viel Ungeheures und Unbegreif-

¹⁵ Vgl. hierzu die sehr scharfen Ausführungen von Max Pribilla in „Deutsche Schicksalsfragen“, Frankfurt, Josef Knecht, Carolusdruckerei, 2. Aufl. 1950, S. 92 ff.

liches gibt, das alle menschlichen Maße und Begriffe übersteigt. Der Mensch zeigt sich hier, selbst für einen noch so unmetaphysischen Betrachter, einer Übermacht verfallen und in weite, undurchschaubare Zusammenhänge einbezogen. Die unwillkürlich sich aufdrängende Ahnung einer selbständigen, über den Menschen hinweg und durch ihn hindurch wirkenden Macht des Dämonischen eröffnet eine metaphysische Dimension der Wirklichkeit: Der Mensch erscheint nicht mehr als Gestalter und Träger einer vornehmlich auf ihn bezogenen und von ihm abmeßbaren Welt; er ist vielmehr in ein Drama hineingestellt, dessen Gegenspieler mehr sind als er selbst, nämlich Gott und der Teufel, ein Drama, in dem er, umstritten und selber streitend, Entscheidungen zu treffen und an Dingen mitzuwirken hat, die weit über sein Wollen und Begreifen hinausgehen. Was die Bühne des Mittelalters und der beginnenden Neuzeit faßlich zu machen suchte, wenn sie den Schauplatz des Menschen als Zwischenstockwerk zwischen einer himmlische und einer höllische Handlungsebene stellte und dabei oftmals fast nur noch Durchgangspunkt und Medium einer außermenschlichen Handlung sein ließ, das wird jetzt auf neue Weise wieder ins Bewußtsein gehoben.

Es ist bemerkenswert, daß es gerade die Wiederentdeckung des Teufels und der Erbsünde ist, von der aus jene metaphysische Betrachtungsweise wiedergewonnen wird, nachdem vor etwa zweihundert Jahren die Auflösung und Säkularisation einer religiös-metaphysischen Daseins- und Weltauslegung damit begonnen hatte, aus dem Geiste eines aufklärerischen Fortschrittsglaubens und mißverstandenen Humanismus heraus die Person des Teufels und die Wirklichkeit der Erbsünde zu leugnen. Wie damals mit der metaphysischen Wirklichkeit des Bösen auch die Wirklichkeit Gottes und der Übernatur allmählich in Frage gestellt wurde, so scheint jetzt mit dem Blick für eine das Menscheninnere weit übersteigenden Seinsweise des Bösen und des Dämonischen auch der Sinn für die Wirklichkeit des Religiösen wieder zu erwachen. Eine wenn auch noch so ferne Ahnung von der Person und Wirksamkeit des Teufels läßt notwendig den Glauben an die Persönhaftigkeit Gottes wieder aufleuchten, frei von aller Auflösung in Ideologie und menschliche Subjektivität, wie sie sich seit dem Beginn des 18. Jahrhunderts in steigendem Maße zeigt. Und die Annäherung an das Wissen um die dem Menschen innwohnende Neigung zum Bösen, um Erbsünde, Versuchung und Schuld in ihrem tiefen metaphysischen Sinn macht auch die Begriffe Gnade, Erlösung und Gottebenbildlichkeit des Menschen, an denen seine religiöse Bestimmung hängt, wieder lebendig, nachdem sie so lange in Gefahr gestanden haben, von den natürlichen und „humanen“ Wertungen und Idealen aufgesaugt zu werden.

Die Wiederentdeckung des Bösen in der modernen Literatur

Seit Beginn des 18. Jahrhunderts besteht im abendländischen Geiste die Neigung, das Böse in der Welt und im Menschen nicht mehr ernst zu neh-

men, nachdem es im Welt- und Menschenbild des Mittelalters und des Barock als personhafter Gegenspieler Gottes und als ein dem Menschen von Natur innwohnendes, stets zu überwindendes Verhängnis solch ungeheure Bedeutung gehabt hatte. Bis in die liberalen Strömungen der protestantischen Theologie, die sogenannte „Neologie“, hinein, deren Vertreter seit der Mitte des 18. Jahrhunderts viele theologische Lehrstühle und kirchliche Ämter innehaben, macht sich der optimistische Geist der Aufklärung und hernach des zweiten Humanismus bemerkbar, indem hier Erbsünde und Teufel in Frage gestellt werden. Ganz vereinzelt klingen freilich schon in dieser Epoche auch andere Töne auf. Leibniz, dessen Theodizee eine der wichtigsten Grundlagen des aufklärerischen Optimismus bildet, sagt in seinen „Nouveaux Essais“ (Buch IV, Kap. 16) eine europäische Katastrophe voraus; ihre Ursache soll in der Auflösung des Religiösen liegen, durch welche die bösen Neigungen im Menschen, die zuvor durch Furcht und Scheu gebannt waren, entfesselt werden. Kant weiß etwas vom absolut Bösen im Menschen; und wiewohl er im Geiste seiner Zeit die selbständige Wirklichkeit des Religiösen aufzulösen sucht, steht doch seine Ethik in einer gewissen Parallelie zur christlichen Heilslehre, wenn sie auf ein Gesetz und auf eine geistige Freiheit abzielt, aus der das Böse in der Natur überwunden werden soll. Und Goethe erfaßt im Laufe seines langen Schaffens immer mehr von der Macht des Dämonischen, das als Gegenspieler der Gottheit Natur und Menschengeschichte bedroht, ihre Harmonie und Sinnhaftigkeit gefährdet.

Derartige Ahnungen sind einerseits Nachklänge aus dem großen christlich-abendländischen Wirklichkeitsentwurf, der unsere Welt aus der Spannung zwischen Gott und Teufel deutete, anderseits aber auch schon Vorboten jener neuen „modernen“ Erfahrung des Bösen, die den Menschen gerade in seiner optimistischen Unachtsamkeit gegenüber dem Reich der Finsternis um so stärker trifft oder sogar schutzlos überwältigen kann. Das Erlebnis des Dämonischen, das zumal beim alten Goethe weit über die Lebensdeutungen humanistischer und pantheistischer Färbung hinausweist, nimmt schon manches vorweg von jener Weltämonie, die in der Romantik und im Biedermeier so erschütternd als Folie aller irdischen „Gemütlichkeit“ empfunden wird: In dem Bild, das Büchner in seinem „Danton“ von der Welt der Französischen Revolution entwirft, deren Boden eine trügerische Kruste sein soll, die jeden Augenblick in einen Abgrund einbrechen kann; in der Seelenanalyse eines Hebbel, die selbst im Idealismus und Heldentum des Menschen die selbstsüchtige Triebwelt eines Raubtieres am Werk sieht; in den Schuldproblemen eines Grillparzer und den Vernichtungskämpfen des Kleistschen Dramas werden das Böse und das Verhängnis, die dem Menschen unausweichlich anhaften, schon zu bedeutsamen metaphysischen Größen. Die unheildrohenden Vorzeichen und geheimnisvollen „Unbekannten“, die sich vereinzelt auf den Bühnen des bürgerlichen Realismus und des abklingenden Naturalismus einschleichen, weisen schon auf die späteren Kunst-

griffe des Surrealismus hin, durch die unsere letzten Jahrzehnte außer- und übernatürliche Wirklichkeit in den Bühnenraum zu bannen suchten.

Diese Entwicklung im Weltbild der Bühne ist nur eine prophetische Vorwegnahme dessen, was sich allmählich im allgemeinen Bewußtsein des 19. Jahrhunderts durchsetzt: ein Zweifel an der „harmonischen“ Welt des Fortschritts, ein Mißtrauen gegen den Menschen, den der Humanismus des 18. und 19. Jahrhunderts zur Gottheit erhoben hatte, eine Ahnung um das Fragwürdige, Bedrohende, Zerstörende und ein Lebensgefühl der Verfallenheit und Hilflosigkeit. Während der atheistische Humanismus eines Feuerbach, Comte und Nietzsche noch die äußersten Folgerungen aus dem Optimismus und Pelagianismus des 18. Jahrhunderts zieht, ist die Kunst, zumal die Bühnenkunst — etwa eines Strindberg — schon im Begriff, aus den feinsten Schwingungen des Zeitgeistes heraus das Experiment der modernen Kunst vorzubereiten, dessen Sinn wir nur langsam zu verstehen vermögen: Es ist eine Kunst, deren letztes Anliegen dahin geht, die festen Konturen des Welt- und Menschenbildes, das der zweite Humanismus in der Kunst beheimatet hatte, aufzulösen; die Perspektiven der empirischen Welt zu sprengen, ihre scheinbar selbstverständlichen Gegebenheiten aufzulösen in ein Kräftespiel, das weit über das Gegenständliche hinausweist; und vor allem, den Menschen zum Durchgangspunkt über- und untermenschlicher Mächte zu machen, als Transparent eines ganz in der Ferne geahnten Göttlichen oder als Opfer einer dämonischen Besessenheit.

Soweit diese Kunst auch ursprünglich von der christlichen Wirklichkeitsauffassung entfernt ist, da sie aus dem Zweifel an jenen letzten Werten und Sinngehalten entspringt, die in säkularisierter Gestalt noch ein Erbe des christlichen Abendlandes bis in den atheistischen Humanismus hinein darstellten, so nähert sie sich doch unbewußt gerade dadurch, daß sie jenes selbstgenügsame Welt- und Menschenbild des 18. und 19. Jahrhunderts in Frage stellt, wieder der Wirklichkeitserfahrung, wie sie dem Erlebnis des Christentums offen ist. Eine Welt, die in ihrer Endlichkeit ergänzungsbedürftig und unbegreiflichen Geschicken ausgesetzt erscheint; ein Mensch, der, weit davon entfernt, sich selber verstehen oder sein Leben bestimmen zu können, in einen Kampf gestellt ist, der alles Menschliche übersteigt, das Wissen um eine Gefahr, die gerade hinter unseren größten und überzeugendsten Werken lauert — das alles gehört zu den Grundtatsachen, auf denen die christliche Wirklichkeitsauffassung aufbaut und an die sich ihre Begriffe vom sittlichen Kampf, von Gnade, Erlösung und Weltüberwindung anschließen, welche die einzige Lösung für all diese Fragen enthalten.

T. S. Eliot hat vor fast zwanzig Jahren diesem Zug unserer Zeit, der noch kaum ins Bewußtsein der Literarkritik gelangt ist, einen ersten klaren und wegweisenden Ausdruck gegeben. Er setzt mit einer Kritik am englischen Roman der zwanziger Jahre ein, der noch ganz im Banne der Menschenauffassung des 18. und 19. Jahrhunderts steht und gelangt durch sie in seinem

„Primer of Modern Heresy“¹ zu der Einsicht, daß die Menschen in unserer Dichtung und Literatur mehr und mehr an Realität verloren haben, seitdem uns der Begriff der Erbsünde abhanden gekommen ist. Man hat geglaubt — und zwar aus einer fast zweihundertjährigen Auffassung des Menschen und der Dichtung heraus —, daß das „Wirklichsein“ des Menschen in seinem Maß an Leidenschaftlichkeit begründet sei, daß er insoweit Individuum, Persönlichkeit sei und Größe besitze, als er diese auswirkt. Aber die bloße Leidenschaft, so stellt Eliot fest, löst eher die Konturen des Menschen auf, macht alles ziemlich gleich, nebelhaft und zu eigentlich persönlichem Handeln unfähig. Erst die Leidenschaft, die im Konflikt liegt mit objektiven, geheiligten Normen und Ordnungen, das sittliche Ringen und das Wissen um Gut und Böse machen den Menschen wirklich zu einer Persönlichkeit, die selber handelt und nicht bloß getrieben wird. „Tatsächlich geschieht es weniger in solchen Augenblicken der Verwirrung als vielmehr in denen eines sittlichen und geistigen Ringens vor der Forderung einer geistigen Sanktion, daß Mann und Frau realem Sein nahekommen“ (S. 42).

An einem Vergleich von Meredith und Hopkins, die beide mit den gleichen ästhetischen Mitteln ihrer Zeit arbeiten, zeigt Eliot, wie die Menschen darstellung des ersten, trotz schärferer Beobachtung der konkreten Einzelheiten des Lebens, weniger Realität und Leben als die Hopkins' hat, „der die Würde der Kirche hinter sich hat und folglich in engerem Kontakt mit der Wirklichkeit steht“ (S. 48). Der moderne Dichter, der sich jeder religiösen und geistigen Bindung entschlug und nur noch auf das ihm innenwohnende Licht verlassen kann — jenes „innere Licht, den verdächtigsten und trügerischsten Führer, der sich je der Menschheit auf ihrer Wegsuche angeboten hat“ (S. 59) — vermag nicht mehr im eigentlichen Sinne Wirklichkeit zu gestalten; er muß seinem Leser seine eigene, in seiner zufälligen, individuellen Persönlichkeitsstruktur wurzelnde Lebensanschauung aufdrängen, so daß sein Werk mit der Überzeugungskraft seines augenblicklichen Empfindens steht und fällt und wir als Leser uns „einfach einer verführerischen Persönlichkeit nach der andern ausliefern“ (S. 62).

Gegen Ende seines Essays wendet sich Eliot gegen diese „verführende Persönlichkeit“, das letzte Ergebnis einer jahrhundertelangen Bewegung „hin zur Erhöhung und Ausbeutung der Persönlichkeit“. Die Forderung, daß der Mensch vor allem „er selbst“ und „sich selber treu“ sein soll, gleichgültig wie beschaffen seine Anlagen und natürlichen Tendenzen sein mögen, ist eine bloße Anmaßung des modernen Denkens, eine vorübergehende Ansicht, wie es deren viele gegeben hat. Sie bedeutet eine Verengung des Menschlichen, eine Gefahr zur Selbsttäuschung und Verantwortungslosigkeit und gerade dadurch, daß man sich im Besitz unbegrenzter Freiheit glaubt, eine Befangenheit in sehr begrenzten Vorurteilen und Einbildungungen. Der Mensch, auch der größte und natürlich gute Mensch, der sich selbst zum alleinigen

¹ T. S. Eliot, After strange gods, A Primer of Modern Heresy, London 1934 (The Page-Barbour Lectures at the University of Virginia 1933).

Bestimmungsgrund und Maßstab seines Urteilens und Handelns macht, steht im Bann unkontrollierbaren und unbewußt auf ihn einwirkenden Geschehens. Er ist Verführerter und Verführender und lebt im Grunde in einer Welt der Illusion, ist „half-alive“. Erst der Bezug auf außer ihm liegende, objektive Wertmaßstäbe — „external tests“, „criteria for discriminations between god and evil“ — hebt ihn aus dem Strom unbewußter, ja außer- und untermenschlicher Bestimmungen heraus, die ihn wohl Gutes, aber auch Unheil und Verhängnis stiften lassen, und macht ihn zum eigentlichen Menschen, der sich seines Standorts und seiner dem letzten Grunde der Wirklichkeit entspringenden Aufgabe bewußt ist und deshalb auch als Künstler Wirklichkeit aus dem letzten Grunde gestalten kann. Die Voraussetzung für diesen Schritt aus der Unwirklichkeit in die Wirklichkeit des Lebens ist die Einsicht, daß wir alle „von Natur unrein“ sind und deshalb jenen tieferen Kontakt mit der Wirklichkeit außer uns, ihren verbürgten heiligen Normen und Ordnungen, benötigen, weil das, was wir in uns vorfinden, nicht die „reine“ Wirklichkeit, sondern stets brüchig, unvollkommen und mit Gefahren und Täuschungen belastet ist.

Irrweg der Geistesgeschichte?

Das Mißtrauen in die „natürliche Güte“ des Menschen und der Rückgriff auf eine Tradition objektiver geistiger und religiöser Wertungen und Gesetze, die hinter der Literaturkritik Eliots stehen, sind die schärfste Absage an die letzten zweihundert Jahre unserer Geistesgeschichte, an ihren Menschen, der als ein „Gott der Erde“ alle Wirklichkeit und alle Normen in sich trägt, und an die Kunst, die als autonome Schöpfung des Genies alles das zu geben verspricht, was frühere Zeiten von der Religion erwartet haben: eine „bessere Welt“, Erlösung von der Schwerkraft des Lebens, Sinn- und Wertgehalt der Erde, eine Art von Ewigkeit und Bestand des Menschengeistes gegenüber dem Strom des natürlichen Vergehens. Dem entspricht es auch, wenn Eliot in seiner Dichtung die weltanschaulichen und ästhetischen Prinzipien der letzten Jahrhunderte, aus der sonst unsere Gegenwartsliteratur, wenigstens unbewußt, fast ausschließlich lebt, verleugnet und seine Tradition in den „Metaphysical Poets“ des englischen Frühbarock sucht. Hier findet er den Menschen der christlich-abendländischen Überlieferung, dessen Seele und — in dieser spannungsreichen Epoche oft überschwellende — Leidenschaft mit objektiven Bindungen des Glaubens ringt und in der Polarität von Gott und Teufel, von Gut und Böse eine Wirklichkeit und Würde empfängt, von der selbst noch im Schicksal und in der Hölle der Verdammten etwas spürbar bleibt. Diesem Menschen entspricht eine Kunst, die sich dem Dienst an objektiven metaphysischen Belangen einordnet und daraus ihre wahre Tiefe und Würde bezieht, weit über jene andere, die seit der Mitte des 18. Jahrhunderts selbst Metaphysik und Religion sein wollte und so nicht

die Grenzen des Endlichen, ja oft nicht einmal die des Subjektiven zu überschreiten vermochte.

Dieser Anschluß an ein geistig-religiöses Sinngefüge, dessen Herrschaft im christlichen Abendland durch ein Vierteljahrtausend hindurch nahezu vergessen worden war, hat bei Eliot nichts Gewaltsames und Unechtes, wie es so oft bei religiösen Restaurierungen in der Literatur der Fall ist. Die Welt, die ein Kampfplatz zwischen Gott und Teufel ist; der Mensch, der durch die Krankheit der Erbsünderettungs- und heilungsbedürftig geworden ist und in seiner endlichen Sphäre auf nichts mehr zu vertrauen vermag — das alles sind bei ihm Erfahrungen des modernen Lebensgefühls, die von sich aus zu Gestaltungen hindrängen, wie sie im Mittelalter und Barock aus einem verwandten Wirklichkeitserleben erwachsen sind. In seinen „Four Quartets“ ist es vielleicht am handgreiflichsten, wie gerade ganz moderne Probleme — die Zeittheorien, das Geschichtliche, die Seelenstruktur des „Betrieb-Menschen“, die gewaltigen Heimsuchungen des technisierten Krieges — zu einer Gedankenlyrik drängen, deren Spannung und innere Dynamik alles sprengt, was seit dem 18. Jahrhundert als selbstverständliche Anforderung an die Dichtung galt: Anschaulichkeit, „Stimmung“, Ausdruck einer individuellen Seele und Seelenlage, inneres Eigenleben und eigene Formgesetzlichkeit, in sie hineingelegt vom Geiste des genialen Schöpfers, der sein Werk beherrscht wie Gott die aus dem Nichts geschaffene Welt.

Nichts davon bei Eliot! Einige Verse aus dem Karfreitagsgedicht der „Four Quartets“ (East Coker IV), des vielleicht kühnsten und wahrsten Versuchs in der modernen religiösen Dichtung, möge diesen Ausbruch aus den uns geläufigen ästhetischen Formen erläutern. Es geht hier um den an der Erbsünde bis auf den Tod erkrankten Menschen und seine Erlösung durch den Kreuzestod Christi — ein Geschehen, dessen abgründige Tiefe durch kaum noch faßliche Vergleiche und Vorstellungen angedeutet wird. Der fast rettungslos kranke Mensch liegt unter dem Operationsmesser des blutenden Wundarztes, der bei seinem Dienst am Menschen selber den Tod findet und dessen heilende Sorge in der Schonungslosigkeit liegt, mit der er das Übel seines Patienten zum äußersten treibt, ja ihm den Tod bringt, um ihn zu retten. Die dritte Strophe des Gedichts lautet:

„The whole earth is our hospital
Endowed by the ruined millionaire,
Where in, if we do well, we shall
Die of the absolute paternal care
That will not leave us, but prevents us everywhere.“

„Die ganze Welt ist unser Hospital,
Gestiftet von dem ruinierten Millionär,²
Worin wir, wenn wir gut getan,
Sterben werden an der allerväterlichsten Sorge,
Die uns nicht verlassen, sondern überlten wird.“

Hier ist nichts von autonomer künstlerischer Formgebung und von einer Herrschaft des Menschen über die aus ihm selbst hervorgebrachte Welt

² ruined millionaire = Adam nach dem Verlust des Paradieses.

seines Kunstwerks, sondern: Ringen um das, was alle menschlichen Grenzen übersteigt, in immer neuen Ansätzen und Versuchen, in Hyperbeln und Antithesen, wie sie die Kunst des Barock aus ganz ähnlichen Auseinandersetzungen mit der Wirklichkeit hervorgebracht hat. Damit findet bei ihm aber etwas eine zwar nicht endgültige, aber bisher reifste und bedeutendste Lösung, was im Experimentieren der modernen Kunst überall angelegt ist, wenn sie über das menschliche Individuum und die schöpferische Innerlichkeit hinausstrebt, um objektive Wirklichkeitsstrukturen anzurühren, die mehr sind, als was im menschlichen Begreifen und Empfinden Raum hat. Was hier, bei dem größten Teil der modernen Künstler jedenfalls, ein nur menschliches, oft mit übermenschlicher Kraft geleistetes Vordringen in einen unendlichen Raum ist, das wird bei Eliot zu einem Geführtwerden im Geiste des Glaubens und zu einem Gezogenwerden durch die Gnade, wobei er aber noch viel folgerichtiger und schonungsloser die Verlorenheit des Daseins, die Brüchigkeit und das Böse im Menschen aufzudecken vermag als je ein moderner Dichter außerhalb des Glaubens, der noch einen Rest jener Befangenheit im Nur-Menschlichen — und sei es auch durch das Ideal der „tragischen Existenz“ — nötig hat, um überhaupt leben und noch etwas sagen zu können.

Bruch oder Umwertung

Ein solches Ergebnis der modernen geistig-künstlerischen Entwicklung, oder vielmehr: die Ankündigung einer solchen Möglichkeit — denn für das, was Eliot gibt, ist das allgemeine Bewußtsein unserer Zeit noch kaum reif — enthält eine gewichtige Frage, ein „Skandalon“, an dem vielfach, wenn man es sich zu verschleiern suchte, das Verständnis dieses Dichters gescheitert ist oder das die hohe Verehrung, die er gerade in Deutschland gefunden hat, schließlich zum Erstarren bringt. Der Bruch mit den letzten Jahrhunderten westeuropäischer Dichtung bedeutet, besonders für uns Deutsche, einen Verlust, ein Armwerden an kulturellen Werten, das nahezu tödlich sein kann. Während die englische und noch mehr die romanische Literatur im 16. und 17. Jahrhundert eine große Reserve literarischer Tradition hat, an die sich noch verhältnismäßig leicht anknüpfen lässt, die deutsche Geistesgeschichte ihr Schwergewicht im 18. und 19. Jahrhundert, jener Epoche, welcher der deutsche Geist, bis in seine Sprache hinein, seine Prägung verdankt. Die Zeit unserer Klassik und unserer geistigen „Selbstwerdung“ ist also eben jene Krisenzeit, in welcher der Grund gelegt wurde für eine Verfehlung der Wirklichkeit, aus der sich die moderne Kunst erst wieder herauszuarbeiten sucht — ein Versuch, der nur dann zu gelingen scheint, wenn sie das Menschenbild und die ästhetischen Ideale, aus denen unsere geistige Tradition lebt, überwindet. Es geht also, scharf formuliert, darum: ob wir die zwei Jahrhunderte, die den deutschen Geist in seiner Fülle, im Positiven wie im Negativen, geschaffen haben, als eine Verirrung widerrufen sollen und ob dieser Widerruf, dies Heraustreten aus allem Vorhandenen ein Absturz in

geistige Barbarei und ein Substanzverlust sein wird, der nicht wieder aufgeholt werden kann.

Die deutsche Geistes- und Geschichtswissenschaft hat sich bisher wenig um diese Frage gekümmert. Sie lebt in ihren Betrachtungsmethoden und Wertmaßstäben fast ausschließlich aus einem Geist, der — von Herder bis Dilthey — selbst ein Produkt dieser Epochen der „Säkularisation“ und des autonomen Menschen ist, so daß sie unbewußt deren Prinzipien als selbstverständlich voraussetzt. Überdies ist sie auch so auf die Beschäftigung mit dem Vergangenen eingestellt, daß sie — wenigstens was die „solide“ Arbeit betrifft — kaum einen Blick hat für das, was im Werden ist und so fast immer mehr einer journalistischen Behandlung ausgeliefert bleibt, die nicht auf letzte Zusammenhänge gehen kann. Dafür machen sich aber in den letzten Jahren vom Ausland, besonders von Frankreich her, immer wieder kritische Angriffe auf die deutsche Geistesgeschichte der letzten Jahrhunderte geltend. Ihnen liegt mehr oder minder ausdrücklich die Auffassung zu grunde, daß die Entwicklung, die von Leibniz über die sogenannte „deutsche Bewegung“ („Sturm und Drang“ bis zur Romantik) zu Schopenhauer und Nietzsche führt, ein spezifischer Weg der Hybris und des Verhängnisses war, der notwendig zu der geschichtlichen Verirrung des Nationalsozialismus führen mußte. Die allgemeine neuzeitliche Bewegung des rückhaltlosen Vertrauens in die menschliche Natur, das die den Menschen überragenden Wirklichkeiten leugnet, in die er gestellt ist; die damit verbundene Absolutsetzung und Vergottung des Menschen als Herrn einer ebenfalls vergotteten Welt und der darin schon gegebene „Tod Gottes“, den Nietzsche erst nachträglich feststellt und zum Programm des modernen Bewußtseins macht: das alles wird dem deutschen Geiste zum Vorwurf gemacht, nicht ohne die Aufforderung, mit dieser verhängnisvollen Tradition zu brechen.

Zuletzt und in eindringlichster Weise ist das wohl geschehen in einer Sondernummer der „Etudes Carmélitaines“ von 1948, „Satan“, die sich die Wiedereroberung und sorgfältige wissenschaftliche Prüfung der Wirklichkeit des Satanischen und Dämonischen in der Welt und im Menschen zur Aufgabe macht. Von Vertretern vieler Fachgebiete — Medizin und Psychologie, Theologie, Bibelwissenschaft und Literarkritik — wird hier die Frage untersucht, die die moderne französische Dichtung, etwa bei Bernanos und Claudel, schon vor Jahrzehnten aufgeworfen hatte: ob das Böse in der Welt persönlich und vom Menschen noch unabhängig existiert und ob sich die Wirklichkeit des letzteren in einer Auseinandersetzung gleichsam von Mann zu Mann vollzieht — wie es das Leben des Heiligen in Bernanos’ „Unter der Sonne Satans“ so handgreiflich darstellt —, für die es entscheidend ist, daß der Mensch seinen Gegner kennt und nicht, wie es der Neuzeit zum Verhängnis geworden ist, sich als uneingeschränkter Beherrscher des Weltausschauplatzes empfindet. Die Bedeutung, die die Verkennung Satans, die Auflösung seiner Person in ästhetisches Symbolwerk und Ideologie für die Verfehlung der Wirklichkeit in unserer Zeit hat, beschäftigt die letzten Bei-

träge am Ende dieses 600 Seiten umfassenden Sammelbandes. Es wird hier als die gewaltigste List des Teufels bezeichnet, welche die Grundbedingung für seine unheimliche Herrschaft in unserer Welt darstellt, daß der neuzeitliche Mensch seine Realität aus dem Auge verloren und seine Macht verkannt hat (Claude-Edmonde Magny, *La part du diable dans la littérature contemporaine*, a.a.O. S. 573 ff.).

In diesem Sinne erscheint hier schließlich die deutsche Geistesgeschichte als der Gipelpunkt der Herrschaft Satans. Paulus Lenz-Médoc (*La mort de Dieu*, a.a.O. S. 611) spürt scharfsichtig jener konsequent voranschreitenden Entwicklung nach, die von dem Menschen- und Vernunftoptimismus des 18. Jahrhunderts bis zum Titanenkampf Nietzsches gegen den Gott des Christentums und zur Bedrohung des geistigen Lebens durch die elementare Gewalt einer Massenorganisation führt. So sehr die Einseitigkeit, mit der dies gemeineuropäische Verhängnis hier fast ausschließlich auf die deutsche Geistesgeschichte angewandt wird, zunächst den Widerspruch des deutschen Lesers herausfordern muß — es wird allzu oft übersehen, daß die Impulse, die sich in dieser Richtung bei uns auswirken, von französischen Einflüssen herrühren und daß die Wortführer dieser Bewegung bei uns an Radikalität und rationaler Folgerichtigkeit weit hinter den entsprechenden Franzosen zurückbleiben —, so wird er doch zugleich für eine Problematik geöffnet, die sich sonst der deutschen Betrachtungsweise verschließt und deren letzten Grund auch dieser Kenner des deutschen Geistes nicht in den Blick bekommt, dem es leicht ist, zweihundert Jahre deutscher Geistesgeschichte zu verurteilen und zu fordern, daß das gegenwärtige Deutschland mit ihnen brechen soll.

Von den Voraussetzungen der französischen Geistesgeschichte her läßt sich eine solche Abwendung ohne allzu großen „Bruch“ leisten, da sich dort neben jener Bewegung der Säkularisation, die in Parallelle und in ständigem Austausch mit der deutschen Entwicklung steht, immer noch ein Strom christlich-abendländischer Tradition erhalten hat, aus dem sich ein neuer Ansatz zu nähren vermag. Selbst in den großen Epochen des Unglaubens hat es in Frankreich immer noch genug bedeutende Geister gegeben, die eine Verbindung herzustellen vermochten zwischen jenem „Fortschritt“ der Säkularisation und den Horizonten der christlichen Welt, ja, die sogar manches zurückeroberten, was aus diesen Horizonten herausgetreten war, weil in ihm noch ein Keim der christlichen Wahrheit fortlebte. Die christliche Welt hat dort nie unterlassen, wenigstens nachvollziehend mitzuleben und mitzudenken, was im neuzeitlichen Geiste geschah, wenn sie ihm nicht zuweilen sogar jenes ursprünglich christliche Bewußtsein um die Begrenztheit und Vorläufigkeit der menschlichen Sphäre aufgeprägt hat, das wir bis in die Blasphemien eines Voltaire und Anatole France hinein spüren.

Eine solche Vermittlung fehlte in Deutschland, wo die christliche — das heißt vor allem die katholische — Welt, deren Aufgabe dies in erster Linie gewesen wäre, kaum einen Anteil, nicht einmal einen reproduktiven, an der

wortführenden Geistesgeschichte gehabt hat. Der „Geist der Goethezeit“ beispielsweise, aus dem unsere führenden Geister fast bis heute noch leben, und der Katholizismus, der seit der Reformation immer mehr in die Defensive gedrängt worden ist und sich erst in den letzten Jahrzehnten wieder an das Licht des geistigen Lebens wagt, sind so völlig getrennte Welten, wie sie wohl kaum jemals innerhalb einer Nation bestanden haben. Wo sich aber jetzt auf katholischer Seite eine ernsthafte Auseinandersetzung mit der Geistesgeschichte der letzten Jahrhunderte anbahnt, etwa in dem Goethebuch Friedrich Muckermanns (Bonn 1931), bei Josef Bernhart und Guardini, da vermag sie noch nachträglich Ungeahntes zu leisten. So gering an Umfang die katholischen Bemühungen um ein wirkliches Verstehen der letzten zweihundert Jahre deutscher Geistesgeschichte sind, sie lassen doch etwas von der Möglichkeit spüren, daß man jene Epochen auch anders sehen und dem Bewußtsein unserer Zeit anders erschließen kann, als es bisher von einer Forschung aus geschehen ist, die selber den Prinzipien jenes Zeitgeistes folgte.

Es geht hier vor allem darum, den Zusammenhang — sei er noch so gering und vom Geiste der Säkularisation entstellt — aufzudecken, der zwischen jenen Epochen und den Ursprüngen des christlichen Abendlandes besteht und von dem her immer wieder ein anderes, metaphysisches Wirklichkeitsverständnis die innerweltliche und anthropozentrische Betrachtungsweise zu durchbrechen sucht. Der Blick, der an den Phänomenen der christlichen Welt geschult ist und dennoch fähig bleibt, sich anderen Geisteskulturen anzupassen, wird in diesen Epochen der Krisen und des Ringens etwas völlig anderes entdecken als die bisherige Forschung, die entweder verurteilte, was den christlichen Prinzipien widersprach, oder den Geist einer Epoche absolut setzte, in deren Vorurteilen sie selbst befangen war. Es ist eine große Aufgabe, die sich hier dem deutschen Katholizismus unserer Tage stellt, und die vielleicht noch manches Versäumnis der letzten Jahrhunderte nachzuholen vermag — und an der vielleicht die Rettung des Geistes unserer Zeit hängt: umzuwerten, was uns ein verhängnisvolles Erbe vermittelt hat, und dabei zugleich den Zusammenhang mit der Epoche zu retten, die den deutschen Geist geprägt und ihm eine solche Kraft gegeben hat, daß ein Bruch mit dieser Vergangenheit ein Verhängnis sein könnte.