

Die Überwindung des Nihilismus

Von WILHELM GRENZMANN

Das Wort „Nihilismus“ bezeichnet in einem vieldeutigen Sinn geistige Haltungen der modernen Zeit und findet sich gleichermaßen im Bereich des Denkens wie des Handelns. Es ist zugleich eines der unklarsten und beunruhigsten Worte, sprachlicher Ausdruck einer tiefgestörten Ordnung. Ja es ist, wie der Wortsinn zur Genüge anzeigt, das Nomen für das Verweilen im äußersten Grenzbereich des Menschenmöglichen. Es hat den Beiklang des Eschatologischen und des Apokalyptischen: des Eschatologischen, insofern sich in ihm Endzeit und Untergang anzukündigen scheinen; des Apokalyptischen, da sich unter Sturm und Wetter und dem Brausen der Elemente Gerichtsstunden über ein Geschlecht, wenn nicht über die Menschheit vollziehen. Im Wort „Nihilismus“ stellt unsere moderne Welt sich und ihren gegenwärtigen Zustand in Frage — mehr als das: sie begreift darin alles ein, was auf unsere gegenwärtige Zeit und ihre Verhängnisse hingeführt hat. Es liegt das Äußerste an Verneinung darin: Zerstörung des Bestehenden, Abbau bis auf den Grund, Beseitigung alles Gewesenen und Gedachten, Vernichtung jeglicher auf den Glauben an die Ordnung der Welt gegründeten Lebens- und Daseinsform — es scheint eigentlich keine Hoffnung aufzulassen.

Am Anfang des modernen Nihilismus steht Nietzsches Wort: „Gott ist tot“. Die berühmte Stelle befindet sich in der „Fröhlichen Wissenschaft“ (18), wo er den „Tollen Menschen“ am hellen Vormittag mit einer Laterne auf den Markt gehen und unaufhörlich schreien läßt: „Ich suche Gott! Ich suche Gott!“ Er erregt unter den Spießbürgern, die längst nicht mehr an Gott glauben, Spott und Gelächter. „Der tolle Mensch“, heißt es weiter, „sprang mitten unter sie und durchbohrte sie mit seinen Blicken.“

„Wohin ist Gott?“ rief er, „ich will es euch sagen. Wir haben ihn getötet — ihr und ich! Wir alle sind seine Mörder! Ah, wie haben wir dies gemacht? Wie vermochten wir das Meer auszutrinken? Wer gab uns den Schwamm, um den ganzen Horizont wegzuwischen? Was taten wir, als wir diese Erde von ihrer Sonne losketteten? Wohin bewegt sie sich nun? Wohin bewegen wir uns? Fort von allen Sonnen? Stürzen wir nicht fortwährend? Und rückwärts, seitwärts, vorwärts, nach allen Seiten? Gibt es noch ein Oben und ein Unten? Irren wir nicht wie durch ein unendliches Nichts? Haucht uns nicht der leere Raum an? ... Das Heiligste und Mächtigste, was die Welt bisher besaß, es ist unter unsern Messern verblutet, wer wischt das Blut von uns ab? ...“

In verzweifelten Sätzen solcher Art drückt sich das Bekenntnis eines Menschen aus, der sich plötzlich in erschütternder Weise der Tatsache seines Atheismus bewußt wird. Er spürt das Fundament unter sich, das Firmament über sich wanken und fällt ins Bodenlose. Was ist das für ein Gott, dessen Nicht-Anwesenheit Nietzsche beklagt? Die Antwort heißt nicht anders als: Tot ist der Gott des Christentums. Tot auch ist die Welt des Christentums.

Mit der Entfernung Christi aus den Herzen der Menschen ist die Fülle der christlichen Daseinsordnung preisgegeben. Verloren ist die unbegreiflich große Lehre von der Herablassung Gottes zur Kreatur, der Erhebung des Menschen aus der Sünde in eine durch die Gnade geschenkte Göttlichkeit. Verloren ist das geheimnisvolle Zueinander von Schuld und Erlösung. An dessen Stelle ist das Vakuum getreten. Dies um so mehr, als mit der christlichen Welthaltung die gesamte abendländische Ordnungswelt preisgegeben wurde. Neben dem Christentum kannte Nietzsche keinen stärkeren Widersacher als Sokrates, dessen Name ihm für das antike Denken die Bedeutung eines Symbols hatte.

Jedoch: das Verhältnis von Oben und Unten war im Denken des Jahrhunderts bereits aufgehoben, ehe das Christentum Nietzsches Angriff zu spüren bekam. Nietzsche deckt eine Situation auf, die bereits vor ihm da war. Er schafft den Nihilismus nicht, er findet ihn vor. Sein Satz: „Gott ist tot!“ spricht aus, was die Zeit im Bewußtsein hatte, ohne es sich eingestehen zu wollen. Er zerreißt die Schleier, die die Zeit sich selbst vorgehängt hatte, und zwingt seine und die nachfolgende Generation zur Konsequenz: von nun an wird man mit einem neuen Verhältnis zur Welt rechnen müssen. Er nimmt auch das Wort „Nihilismus“ auf, das schon in der Romantik geprägt worden war, aber er gibt ihm ein neues Gewicht; Nihilismus ist die Welt ohne Gott, das menschliche Dasein ohne Gott.

Die Russen hatten das Problem genauer gesehen, ehe es den Deutschen durch Nietzsche klar gemacht wurde. Turgenjew handelte 1861 in seinem Roman „Väter und Söhne“ davon, Dostojewski ging in seinem ganzen Lebenswerk den Erscheinungen des Nihilismus nach, sprach seine Warnungen aus und bot die Aussicht auf die einzige Lösung. Nihilismus ist für Dostojewski begründet im Verlust der Teilhabe an dem Leben Christi, in der Preisgabe der göttlichen Ordnung, in der Hinwendung zum Dämonischen, Sündhaften, Untermenschlichen. Nihilismus beruht auf dem Abfall von Gott. Er wird einzig überwunden durch die Bekehrung zum göttlichen Gesetz, zu den ewigen Werten, zu Christus. Er zeigt die Lösung des Problems an Raschoknikoff, — der zum Schluß zu den Evangelien greift, um ein neues Leben zu beginnen —, in den „Dämonen“ und in den „Brüdern Karamasoff“.

Das Problem des Nihilismus wird also in der Geburtsstunde der schweren auf uns zukommenden Krisis in einer ähnlichen Weise gesehen: er hat seinen Grund in der faktischen Auflösung der christlichen Welt. Mit anderen Worten: er ist die Folge davon, daß die metaphysischen Bindungen und Gewißheiten preisgegeben oder verlorengegangen sind. Man glaubt nicht mehr an ein unveränderliches, gesetzgebendes, uns verpflichtendes Sein. Der Mensch sieht sich in eine beziehungslose Leere gestellt. Um Nietzsche zu wiederholen: es gibt kein Oben und kein Unten mehr. Aber Dostojewski und Nietzsche denken sich die Überwindung des Nihilismus in entgegengesetzter Weise. Dostojewski erklärt den Menschen für schuldig an den Verwirrungen der Welt und ruft auf zu Umkehr, Besinnung und Wiederbegründung des Lebens in Christus als der sinngebenden Mitte des Alls. Nietzsche — und mit ihm die unübersehbare Gefolgschaft eines halben Jahrhunderts — macht die entgegengesetzte Aussage: der Mensch ist nicht

in Ordnung, weil die Welt nicht in Ordnung ist, er hat teil an den chaotischen Grundverhältnissen der Welt, seine Schuld geht auf in einer höheren, allgemeinen, ihn umfassenden „Schuld“ des Seins. Er wird der Verantwortlichkeit enthoben. Damit spricht Nietzsche eines der entscheidenden Worte, die das Wesen des modernen Nihilismus bezeichnen. Die Grundgegebenheit des modernen Nihilismus ist der Unglaube an das Ordnungsgefüge der Schöpfung, die Ablehnung des höheren Ranges der Idee, des Typischen, des Allgemeinen, überhaupt die Leugnung der Dualität von Oben und Unten, dafür die Hinnahme des bloß Dynamischen, Fließenden, Gestaltlosen, „Lebendigen“, Maß- und Gesetzlosen, des Sinnlosen als das, was alles Dasein umgreift und bestimmt. Alles Individuelle wird in eine heraklitisch-dionysisch verstandene Welt einbezogen, von ihr entlassen und wieder zurückgeholt, von einem unendlichen „panta rhei“ an die Oberfläche geworfen und wieder verschlungen. Das Dasein verabsolutiert sich. Die Vorhänge werden nach allen Seiten zugezogen. Der Mensch gehört zur Erde und nur zu ihr. In der Lehre von der „ewigen Wiederkehr“ fand Nietzsche die ihn tief befriedigende Ersatzform für die verlorene metaphysische Beheimatung in einem transzendent Absoluten.

Nietzsche verstand sich im Vollsinn des Wortes als Nihilist, aber es ging ihm darum, eine Lebensform zu finden, die solch erschütternden Verhältnissen Rechnung trüge. Er selbst glaubte, eine nicht berücksichtigte, tiefverschüttete Schicht des Menschseins entdeckt zu haben und damit die Grundlage, auf der wir uns einrichten könnten. Im Zeichen des Dionysos meinte er der Welt eine neue Entwicklung von Jahrtausenden ermöglichen zu können.

Die Lösung aber ist diese: an die Stelle des gottgebundenen Menschen tritt in Nietzsches Denken der autonome Mensch. Der den Geboten Gottes entlaufene Mensch wird Gesetzgeber seiner selbst. Er wird mehr als das: er wird Quelle seiner selbst in jedem Sinne. „Einst sagte man Gott, wenn man auf ferne Meere blickte. Nun aber lehre ich euch sagen: Übermensch.“ Indem Nietzsche jede transzendente Macht über das Gewissen verwirft, stellt er den Menschen ganz auf sich allein. Autonomie heißt: keinen Gott zum Zeugen seines Innern haben. Der Mensch will allein sein, ohne einen Mitwisser. Um der Autonomie des Gewissens willen, die kein richtendes Auge erträgt, existiert Gott nicht — darf Gott nicht einmal existieren. „Wenn es Gott gäbe, wie hielte ich's aus, kein Gott zu sein! Also gibt es keine Götter.“

Zwei Weisen der Überwindung des Nihilismus stehen sich also gegenüber: Die eine, die in der schuldbekennenden Rückkehr zu den verlassenem Seins- und Heilsordnungen die einzige Möglichkeit erkannte, den Verhängnissen zu entrinnen, die tatsächliche und unleugbar tiefe Unordnung der Welt als einen Anruf zu großer und kleiner missionarischer Tat zu betrachten, bereit, bei sich selbst zu beginnen, um in der beschwörenden Anrede des Nächsten aufzuhören — dies ist die Geste Dostojewskis, der zu gleicher Zeit nur sehr wenige ähnlich starke Partner im Abendland hatte —, und die andere, die das unbeschreibliche Wagnis darstellt, die Tradition von Jahrtausenden zu verleugnen, ja das ganze Menschsein auf eine Probe seiner selbst zu stellen, die Pfeiler des Seins zu verrücken und damit ein Experi-

ment durchzuführen, wie es die Weltgeschichte nicht kennt. Es ist wesentlich, zu erkennen, daß sich die abendländische Menschheit in großen Teilen mit Nietzsche diesem Experiment unterzog. Genauer gesagt: daß sie sich von Nietzsche mit Peitschen in eine Richtung treiben ließ, die sie bereits eingeschlagen hatte. Sie mußte einmal erfahren, was es heißt, einen den göttlichen Ordnungen entgegengesetzten Weg zu gehen.

Wir sind damit bei dem Punkt angekommen, an dem sich die modernen nihilistischen Entwicklungen verbinden. Ihr Gemeinsames ist der Wille, ernst zu machen mit der Beheimatung in der Welt und dem Verzicht auf den Ausblick nach draußen. Mit dieser Welt sich vertraut zu machen, ist die Forderung, die sich dem Menschen grundsätzlich stellt. Er kann es tun, indem er sich mit ihr in Einklang zu setzen sucht, auf welchem Wege es auch geschähe; oder aber, indem er sich zu ihr in Widerspruch setzt, das Chaos als Herausforderung betrachtet und im Kampf mit ihm sich selbst erst findet. In tragischer Entgegensetzung gegenüber dem Ungeheuren bleibt ihm dann, mit Jaspers zu sprechen, „wenigstens das Nichts anzuerkennen, keiner Täuschung zu verfallen, das letzte Sein im verschwindenden Nichtsein zu spüren; ich verlasse mich, so lange ich lebe, auf meine Kraft; ich trotze allem und lebe, wie ich will, weil ich sterben kann ohne Erwartung eines Anderen; das Leben ist mir nichts mehr, darum fürchte ich den Tod nicht; er ist mir gleichgültig wie irgend ein anderes der alltäglichen Ereignisse; weil dem Tod verfallen, bin ich zu allem fähig.“

Das Chaos und der Übermensch — dies sind die beiden Pole des modernen Nihilismus; sie stehen zueinander in wechselweiser Spannung. Das Chaos ruft den Übermenschen auf, daß er es bändige: dies die ein halbes Jahrhundert durchtönende Lehre im Bereiche der Poesie, der schönen Künste, der Politik. Weil der Boden unter uns dröhnt, nicht von zeitweiligen Erschütterungen, sondern aus einer dunklen, weltimmanenten und in diesem Sinne transzendenten Tiefe heraus, müssen wir gewappnet sein. Der Übermacht der Welt, die keine Ordnung kennt, sondern die Sinnlehre und Sinnwidrigkeit in sich selbst ist, müssen wir uns entgegensetzen mit verdoppelter Kraft, durch Übersteigerung aller unserer Fähigkeiten. Der Übermensch hat seine Maße nicht mehr im Menschsein, sondern außerhalb seiner selbst, in einer Phantasmagorie. Die immer in unser Dasein hineinragende Macht des Chaos kann der Mensch nur bestehen, wenn er sich ihr entgegensetzt mit seiner ganzen Kraft, in der verzweifeltsten Anspannung seines Könnens, in der Verwirklichung von allem, was er vermag. Er hat die Welt zu bestehen als der Feind eines Ungeheuren — aufrufen zu Haß und Gewalttat, Erwecker der eigenen Dämonien, die sich nun in ihm selbst erheben und sich ihrerseits die Herrschaft über ihn anmaßen. Der Nihilist legt nicht die Hände in den Schoß, im Gegenteil: er ist in der Regel ein Mensch äußerster und ruheloser Aktivität. Dies die tragische Übersteigerung des Menschen, die Nietzsche allen zumuten mußte, die auf seinem Boden stehen. In der Begegnung mit dem Nichts wachse der Mensch zu heroischer Größe, in der Erfahrung des Nichts finde sich der Mensch erst selbst. Alle großen Leistungen der Kultur seien dem Nichts abgetrotzt. Nach Gottfried Benn, der heute eine der erregendsten Gestalten in der Auseinandersetzung mit dem Nihilis-

mus ist, haben alle großen Geister der weißen Völker „nur die eine Aufgabe empfunden, ihren Nihilismus schöpferisch zu überdecken“. Die großen philosophischen, künstlerischen und politischen Leistungen hätten nur die Qualität der „Überdeckung“ — man könnte auch sagen: der Verhüllung, weil eben niemand die Konfrontation mit dem Nichts aushält und es darum mit einer Isolierschicht abdichtet. Neue Perspektiven schienen sich auf dieser Grundlage aufzutun. Das Germanentum der Sagas, der Edda und des Hildebrandtliedes wie der tragische Boden der griechischen Kunst wurde besser verstanden. Die Ahnung des Nichts sei produktiv, es gebe im Grunde nichts Produktiveres. Aus solcher Leere entwickelt sich kein fatalistisches Nichtstun, sondern das Gegenteil: ein Heroismus des Lebens. „Die Ecce-Homo-Schauer verbreiten Seligkeiten, im Nihilismus begründet sich ein Glücksgefühl“, so meint Gottfried Benn in seiner Rede auf Heinrich Mann. Die Überdeckung und scheinbare Bewältigung des Nichts zeigt den Menschen in seiner Größe. Mag sie auch der Angst, dem horror vacui entspringen: was dabei geleistet wird, ist gewaltig.

Aber das ist doch nur die eine Seite. Man kann demgegenüber nicht leugnen, daß das Chaos letztlich Recht behält und mit magischer Kraft auch den Widerstrebenden, auch den Kraftvollsten an sich zieht. Der Abgrund ist für jeden offen und holt jeden zu sich herab, die Tapferen wie die Feigen; und so, wie die Dinge liegen, bleibt keine Erinnerung übrig, weder an die heroische Tat und das tapfere Ertragen noch an das schwächliche Versagen. Da wir nicht über den Tod hinausreichen, gibt es keine weitere Sinn-erfüllung in einem anderen Leben. So wird die Frage der Welt an den Menschen, wie er sich zu ihr verhalten solle, doch nicht beantwortet, wenn er sagt: im Widerstand, in der Gegnerschaft. Es gibt auch ein anderes: sich der unbesiegbaren Gegenmacht beugen, das Unvermeidliche auf sich nehmen — klaglos oder klagend, liebend oder resignierend. Findet dort der Mensch sein Glück in der Überbetonung des Ich, so hier in der Aufhebung der Individuation, im mystischen Einklang mit dem Ganzen der Welt, im selbstvergessenen Einssein mit dem Lebensstrom. Auch für diese Haltung zur Welt findet man ein Vorbild in Nietzsche, der, „von Lebensströmen geschüttelt und gepackt“ (Flake), verlangte, daß man lerne, das vermeintliche Ich abzuwerfen und „kosmisch“ zu empfinden. Nietzsche, der selbst zum Kanal der Ideen Darwins wurde, wies den Weg zur Biologisierung des Menschenbildes. Und so kommt es, daß wir in der Geschichte der letzten fünfzig Jahre dieses eigentümliche Hin und Her zwischen passiver Hingabe und aktiver Gegnerschaft beobachten, zwischen Weltbejahung und Weltverneinung, Ichentsagung und Ichbetonung, ohne doch immer daran zu denken, daß die beiden Haltungen Schößlinge aus einem Wurzelstock sind.

Wir müssen es uns versagen, die Linien über Nietzsche hinauszufolgen, um diese Gedanken bei ihren Ursprüngen zu fassen. Nietzsche hielt sich in unberechtigter Weise für einen Denker ohne Vorbild; vielmehr war er nicht nur an seine Zeit, sondern an ihre Voraussetzungen gebunden. Sedlmayr hat dargetan, daß die Ursprünge unserer Zeit im letzten Viertel des 18. Jahrhunderts liegen. Roßsteutscher („Die Wiederkehr des Dionysos“) verfährt ähnlich: der erste Einbruch des dionysischen Geistes liegt im Zeitalter Rousseaus. Die Entwicklung des modernen Denkens hat es mit sich gebracht,

daß an die Stelle des Glaubens an die Weltvernunft, woran das Denken bis Hegel festhielt, die Überzeugung trat, daß der Grund der Welt unvernünftig sei. Schopenhauers Philosophie ist die erste folgerichtige Fassung dieses Denkens. Mit Nietzsche jedoch brach ein Vulkan los.

Eine Analyse des Denkens und Dichtens in den letzten fünfzig Jahren würde, wenn sie hier möglich wäre, ergeben, daß sich die Grundsituation Nietzsches: der Mensch und das Chaos wiederholt. Wer immer die Stimme zu einer gültigen Aussage erhebt, sieht sich in die Situation des Nihilismus gestellt. In verschiedener Ausprägung wiederholen sich die beiden Formen des Weltverhaltens: die Bemühung um Aufhebung oder Überbetonung des Ich. Einige nur sehr kurz zu charakterisierende Beispiele mögen es erweisen.

Noch jenseits aller Krisen und ohne quälendes Problembewußtsein erscheint der dionysische Glaube bei Gerhart Hauptmann, der sich mit dem Beginn des Jahrhunderts zu einem gegenchristlich verstandenen Griechentum bekannte. Die Erfahrung der allumfassenden Macht des Lebens steht bei ihm wesentlich im Zeichen der Freude, mit der er die Energien des Lebens begrüßt. Die Fülle des sprießenden Lebens, das Hintergründige, Elementare, der Rauch überwältigt den Dichter. Der Blick schärft sich, daß überall Dämonisches in Lockung und Segnung zu spüren ist. Das Auge richtet sich auf die Antike, auf Dionysos und Demeter. Auf seiner Griechenlandreise (1907), als er Olympia, Delphi, Athen, Sparta und Korinth besuchte, empfing er den größten Eindruck aus Natur und Landschaft und aus der primitiven Lebensechtheit eines naturnahen Hirtenvolkes. Hier sah er den Ausdruck ewigen Lebens. Die Annäherung an die Grundkräfte der Welt setzt eine besondere Wahlverwandtschaft voraus, die im Zusammenhang mit der schlesischen Naturmystik verständlich wird.

Aber die Natur hat nicht nur diese Seite, und nicht jeder ist für sie aufgeschlossen, ja es scheint sogar, als habe die Zeit wenig Organe nach dieser Richtung entwickelt. Der starke Eindruck, der gerade von George ausging, zeigt, von welchem Daseinsgefühl die Zeit erfüllt war. In ihm erkannten sich die Eigenwilligen, zur Absonderung und Vereinzeln Neigenden wieder. Stefan George machte klar, wie man sich zur Wehr setzt, wie man sich im Widerstand steigert. Auch sein Grunderlebnis ist das Verhältnis von Mensch und Chaos. Aber er gibt sich nicht preis, er widersetzt sich, er glaubt an jenes „befeuchten, zwingen“. Die dunkle Welt, die er halb in Angst, halb in Geringschätzung das „Andere“ nennt, fordert das Ich in unversöhnlicher Gegnerschaft zum Entweder-Oder heraus. Zwischen Ich und Nicht-Ich ist Feindschaft gesetzt, nur das dem Chaos Entrissene gehört in den Kreis des menschlichen Umgangs. Die Nachwirkung reformatorischen Denkens zeigt sich an einer Stelle, der man im allgemeinen die katholisch-kirchliche Herkunft nachsagt. Dem Chaos dieser Welt geht die totale Ver-teufelung voraus. Dieser Dichter bot seine Stirn den Blitzen der Unterwelt, aber vor ihm entwich das Leben: die Sprache, vielbewundert und von seinem Kreis über alles gepriesen, wurde metallisch, künstlich, fremd, „ver-totet“. Die Überwindung des Nichts war nur scheinbar; er setzte ihm falsche Götter entgegen.

Die Situation Rilkes: Er ist neben Kafka der heute wohl am meisten bewegende Dichter, der nur schwer Erschließbare, der Einsame, in dem sich gleichwohl der moderne Massenmensch — der Technik, der Wirtschaft, der Wissenschaft — am liebsten spiegelt. Welch geheime Zuordnung, müßte man sagen. Alle, die keine Zeit mehr haben und darum seelisch veröden, holen sich Rat bei diesem Nachdenklichsten und Verschlussensten aller Dichter. Aber die Zuordnung hat ihre guten Gründe: die Einsamen gehen zu dem Einsamen, nicht um sich Erlösung, sondern Bestätigung zu holen. In Rilke drückt sich ein neuer Versuch aus, mit der Welt in einem außerchristlichen Sinn fertig zu werden: nicht durch rauschhafte, sondern durch fromme Hingabe des kleinen Ich an das umfassend Ganze. Das immer wieder neu Bewegende in Rilkes Gestalt und Dichtung beruht darauf, daß er den Anruf zu religiöser Erweckung erfuhr und diesem auf dem ihm eigenen Wege nachging. Er schaute nach der Möglichkeit aus, wie der Mensch erlöst werden könne von der Gebrochenheit seines Daseins und aufgehe in der Hut des Ganzen. Er verkündete die Erlösung als einen vom Menschen selbst zu leistenden Prozeß in mehrfacher Richtung: als Tat der Liebe, die ohne Grenzen ist — als ein mystisches Hinübertreten auf die „andere Seite“ der Welt, wie er es selbst mehrfach erlebte und beschrieb — als die Leistung des Künstlers, der an die Grenze des „Säglichens“ tritt und die Kreatur von ihrer Stummheit erlöst. Rilke stand gewiß in einer unendlichen Entfernung vom Christentum, aber es scheint zu den Paradoxien im Bereich des Religiösen zu gehören, daß Unendlichkeiten mit einem einzigen Schritt überwunden werden können. Die unübersehbare Gefolgschaft der Freunde, die Rilke auch unter den Christen hat, zeugt davon, daß echte religiöse Erweckung Menschen verschiedener Art zusammenführt. Dennoch ist seine Welt ein Ausdruck des unerlösten Suchertums unseres Jahrhunderts. Er ist eine ihrer bedeutendsten Formen. Der Georgesche Wille zur Gesetzgebung des autonomen Menschen und der Rilkesche Wille zur vollen Entäußerung sind Zeugnisse für dieselbe Verlorenheit der menschlichen Existenz, die den Zusammenhang mit dem Ordnungsgefüge der Schöpfung verloren hat.

Gottfried Benn ist noch einmal Empörer in der Art Georges und des Übermenschen Nietzsches. Das Ich steht in gewaltsamem Widerspruch gegen das Nichts. Wir erblicken „am Grunde nur strömendes Hin und Her, eine Ambivalenz zwischen Bilden und Entformen, Stundengötter, die auflösen und gestalten . . . Dies Nichts, das wir hinter allen Gestalten sehen, allen Wendungen der Geschichte, den Begriffen, hinter Stein und Bein.“ Aber eben durch diese Verhältnisse werde der Mensch aufgerufen, in Macht und Kraftentfaltung sich dem Nichts entgegenzustemmen und allem Fiktionalismus die tapfere Haltung des Starken entgegenzusetzen. Keineswegs befänden wir uns heute in einer äußersten Situation. Nie sei es anders gewesen als heute, der Geist habe nie etwas anderes geatmet als diese Ambivalenz zwischen Bilden und Entgleiten, habe nie sich anders erlebt als in der Differenzierung zwischen den Formen und dem Nichts. Es ist seine Erwartung,

„daß unter dem nicht mehr aufzuhaltenden Realitätszerfall, der Frigidisierung . . . sich ein radikaler Vorstoß der alten noch substanziellen Schichten vorbereiten wird und daß die zivilisatorische Endepoche der Menschheit, aus der ja allerdings wohl ganz ohne Zweifel alle ideologischen und theistischen Motive völlig verschwunden sein werden, gleichzeitig die Epoche eines großartig halluzinatorisch-konstruktiven Stils sein wird, in dem sich das Her-

kunstmäßige, das Schöpfungsfrühe noch einmal ins Bewußtsein wendet, in dem sich noch einmal mit einer letzten Vehemenz das einzige unter allen Gestalten metaphysische Wesen darstellt; der sich durch Formen an Bildern und Gesichtern vom Chaos differenzierende Mensch.“

Die Reihe ließe sich fortsetzen — ins Unbegrenzte. Wiechert nahm die Unerklärlichkeiten der dunklen Schöpfung auf sich, um sie in der Liebe, nicht im Glauben zu überwinden. Er hat die Versuchung des Hasses bestehen müssen. An der Lösung des Christentums ging er vorbei. Er will, so steht es in seinen Jerominkindern, den Anblick des Nichts in Tapferkeit und Wahrhaftigkeit ertragen und nicht mehr zulassen, daß „die magischen Tröstungen der Jahrtausende“ die Schmerzen der Kreatur verdecken, „daß man vor die dumpfe Urangst aller Kreatur die gefärbten Bilder einer Zauberberlaterne“ schöbe. Er verlangte eine Tapferkeit des Bestehens, „eine ohne alle Illusionen und Träume, ohne Jenseits und ohne Himmelsliebe, aber eine, die von der Ehrfurcht vor dem Leben erfüllt ist, vor der Arbeit, vor der Menschlichkeit; vor der Ehrfurcht auch vor dem Unerforschlichen.“ Sein letzter Wunsch war: zu trösten. Sein Trost war zwar höchst fragwürdig, durch nichts gesichert und bestätigt, und dennoch eigentümlich stark, verführerisch, faszinierend. Wiecherts Gefolgschaft war unübersehbar. Er ist nach den Erkundigungen eines akademischen Amtes der meistgelesene Schriftsteller der studentischen Jugend gewesen, die sich durch ihn verstanden sah. „Das Menschenherz ist so dunkel, daß es in jedem bedeutenden Menschen, in bestimmten Lagen und Nöten, ein ‚Licht‘ findet. Es scheint so, als sei der wahre Schriftsteller seit der Verflüchtigung der allgemeinen Glaubensatmosphäre mit der providentiellen Rolle betraut, durch die Art seiner Lebensbewältigung solch ein Licht zu sein.“ (K. Pfleger, E. Wiechert. *Sanctificatio Nostra*, Mai 1951.)

Wir brauchen nicht weiter zu gehen. Ähnliches zeigt sich im Werk von Kasack (*Die Stadt hinter dem Strom*), im späten Thomas Mann, bei den französischen Existenzialisten. Camus' „Pest“ zieht die Schlußfolgerung: das Chaos bändigen kann man nicht. Eines Tages ist die Pest da, niemand weiß, woher sie kommt. Der Arzt Rieux wird ihrer nicht Herr, obgleich er tut, was er vermag. Zuletzt erlischt die Pest ebenso grundlos, wie sie gekommen ist, aber sie ist damit doch nicht aus der Welt. Der Arzt weiß es: die Bazillen verbergen sich in Möbeln und Teppichen, und wenn ihre Zeit gekommen ist, beginnt das Leiden von vorn.

Ziehen wir aus so entgegengesetzten Erscheinungen die vorläufigen Schlußfolgerungen! Die mit der Spannung von Chaos und Mensch sich ergebende Auseinandersetzung scheint unendlich, unaufhebbar und grenzenlos unfruchtbar und trostlos zu sein. Der Mensch in der Gefangenschaft der Weltimmanenz dreht sich um sich selbst — er findet aus dem *circulus vitiosus* keinen Ausweg. Er lebt in den Ketten der von ihm selbst geschaffenen Welt. Die Kurve der Stimmungen, die einmal auf der Höhe des Frohlockens und des Aufjauchzens über eine vermeintliche Freiheit begann, hat sich schnell nach unten bewegt in Richtung auf den dunkelsten Daseinss pessimismus. Deutlich ist, daß der Nihilismus wesentlich ein Vorgang der Reduktion ist. Darin begreift sich der Mensch immer als ein Geringerer im Vergleich zu dem, was er wirklich ist. Das gilt auch und erst recht, wenn der Mensch

glaubt, sich über sich selbst hinauszusteigern. In dem Anspruch auf Autonomie und dem Versuch, sie zu verwirklichen, liegt in Wahrheit ein Absturz in unermeßliche Tiefen. Daran kann auch die adlige Gestalt großer Dichter und Denker nicht irre machen, die gerade im Ringen um ein echtes Verhältnis zur Welt erweisen, wie wahrhaftig der Verlust des Ganzen erfahren wurde. Der Verzicht auf Transzendenz, Erlösung und Gnade beraubt den Menschen seiner größten Güter. Die Bestände mögen in verschiedener Weise abgebaut oder in Frage gestellt werden — am Ende steht jedenfalls die Neigung, mit dem Weltsinn auch den eigenen Lebenssinn radikal zu verneinen.

Charakteristisch ist die Aufhebung des polaren Denkens. Indem man alle Gewichte auf die eine Seite legt, wird die andere bedeutungslos. So wird aus jedem Sowohl-als-auch ein Entweder-oder. Auf diese Weise kommt es zu den vielen unter sich verschiedenen Grenzhaltungen, die für das gegenwärtige Denken und Dichten so kennzeichnend sind. Rilkes Hinwendung zum „Weltinnenraum“ und Georges naturfeindliche Geistbetonung finden sich in keiner Mitte, sondern schließen sich aus. Was bei Nietzsche wenigstens im Vollzug eines Lebensganzen noch vereinigt war, tritt bei der auf ihn folgenden Generation weit auseinander. Bei Gerhart Hauptmann (oder Hermann Stehr) von Mystik zu sprechen, ist kaum angängig, wenn man bedenkt, in welchem Maße echte Mystik das Element des Geistes einschließt.

Die Abkehr von der menschlichen Mitte und die Betonung des Ausnahmezustandes scheint sich in zweifacher Weise auszusprechen: sie verdeutlicht sich als Abtrünnigkeit von der Gesundheit des Geistes und des Körpers, als Freude am pathologischen Befinden, als Annäherung an die unteren Grenzen des menschlichen Daseins. Thomas Mann wandelt bekanntlich seit den „Buddenbrooks“ dieses Thema in der verschiedensten Weise ab, zuletzt in „Lotte in Weimar“, dem „Doktor Faustus“ und — besonders kraß und fragwürdig — in dem Roman „Der Erwählte“. Die Entfremdung aus allen Ordnungen der Welt wird ein Denken am Rande des Wahnsinns (Sedlmayr), ja aus der Mitte des Wahnsinns. Der Grundgedanke des Humanismus, daß die Harmonie der Welt sich aus naturgegebenen Ordnungen herstellen lasse, ist nicht nur preisgegeben, sondern in sein Gegenteil verkehrt. Oft scheint die unterste Tiefe entfesselt zu sein. Diese in Schrecken und Grauen getauchte Befreundung mit den chaotischen Grundverhältnissen der Welt gewinnt ihre Argumente oft auch durch die Überzeugung, daß der Mensch unterschiedslos mit allen Wesen an dem allgemeinen Strom des Lebens Anteil habe und keine weitere Auszeichnung besitze. Gottfried Benn knüpft in seiner Akademie-Rede an ein Wort von Thomas Mann an:

„... Alles Transcendente ist tierisch, alles Tierische ist transcendent.“ Das heißt: der Mensch ist nicht Gott, sondern dem organischen Leben zugeordnet, von hier aus nimmt er seinen Weg, zu diesem kehrt er als zu seinem Ziele zurück. „Wenn es nämlich noch eine Transcendenz gibt, muß sie tierisch sein; wenn es noch irgendwie eine Verankerung gibt, kann es nur im Organischen sein... Sie allein, die organische Masse allein trägt eine Transcendenz, die Transcendenz der frühen Schicht. Die primitiven Völker erheben sich noch einmal in den späten. Die mystische Partizipation, durch die in früheren Menschheitsstadien saughaft und getränkeartig die Wirklichkeit genommen und in Räuschen und Ekstasen wieder abgegeben wurde, durchstößt die Bewußtseinsepoche... Also der Körper plötzlich ist das Schöpferische, welche Wendung, der Leib transcendiert die Seele — welche gegen Jahrtausende gerichtete Paradoxie!“

Der Pan-Vitalismus als Erbe des Mechanismus und des Materialismus ist eine der gefährlichsten menschlichen Möglichkeiten. Der Gegensatz steht dazu in einer notwendigen Entsprechung: die Feindlichkeit gegen das Leben, die Entfernung aus allen organischen Bezügen, das Vertrauen auf das menschliche Vermögen, das Ungeformte zu bewältigen durch Fesselung des Wachstums, Kontrolle der freien Regungen, Bezwungung durch Form und Organisation, „Vertotung“ des Lebendigen. Stefan Georges Herrentum hat zum Bezirk des Lebens kaum einen Zugang. Sabine Lepsius berichtet einmal von ihm, wie dämonisch sich der Dichter selbst in der Landschaft ausnahm. Wer einen Eindruck davon gewinnen will, bis zu welchen Grenzen ein solches, sich vom Leben entfernendes Denken führt, braucht nur Jüngers Buch über den „Arbeiter“ zu lesen. Darin entwickelt sich das Bild einer totalen Arbeitswelt, in der der Einzelne von seinem angemessenen Übermenschentum nichts behält, sondern eine bloße Funktion ausübt, einen Platz ausfüllt, als Arbeitsmann oder Soldat in Reih und Glied sein Ich vergißt und ein Wesen ohne Namen und Bedeutung wird. Das Beunruhigende in der Lehre vom Übermenschen ist, daß mit ihr der Untermensch gefordert wird (vgl. F. G. Jünger, Nietzsche, S. 132). Sie zeigt ihre schreckliche Wahrheit in der menschlichen Wirklichkeit: die alle Grenzen sprengende Individualität fordert den entmündigten Menschen geradezu heraus — beide leben voneinander, und mit vollem Recht, weil sie beide unterhalb der Grenze dessen sind, was Menschen in Wahrheit sind.

Gibt es Anzeichen dafür, daß dieser Nihilismus überwunden wird? Es ist immer mißlich, an die Gegenwart eine solche Entscheidungsfrage zu stellen und Ausblicke in eine weitreichende Zukunft zu tun. Diagnosen sind oft versucht worden. Jaspers, Bann und Toynbee geben sie in ihrer Weise. Guardini hat soeben das Bild eines vierten Zeitalters entworfen, das dem Ende der „Neuzeit“ folge. Sedlmayr, Thielecke und Röpke entwickeln ihre Perspektiven. Die Antworten heißen im allgemeinen: wir hoffen es, aber wir wissen es nicht. Dürfen wir es wagen, die literarisch-poetischen Entwicklungen daraufhin abzuhorchen? Es mag geschehen mit den äußersten Vorbehalten.

Zunächst einige allgemeine Erwägungen: Es ist eine allgemein verbreitete Überzeugung unserer Zeit, daß wir in einen Grenzzustand geraten sind, der weitere Entwicklungen in gleicher Richtung schwer denkbar erscheinen läßt. Sedlmayr meint, wir hätten nach 1920 Extremzustände ohne Analogie erreicht, „jenseits welcher man sich kaum etwas anderes vorzustellen vermöchte als die totale Katastrophe oder den Beginn der Regeneration.“ Auch Thielecke (Der Nihilismus, S. 160) glaubt, daß wir uns in einer Epoche ohne Analogie befinden, und stellt die Frage, ob wir uns auf einen Super-Tod und einen Super-Untergang zu bewegen oder auf einen Beginn — ohne eine Antwort darauf zu geben. Desgleichen ist Toynbee davon überzeugt, daß wir in ein äußerstes Stadium eingetreten sind. Bann verkündet den vierten Menschen, den Nietzsche inaugurierte: „Der Mensch ohne moralischen und philosophischen Inhalt, der den Form- und Ausdrucksprinzipien lebt. Es ist ein Irrtum, anzunehmen, der Mensch habe noch einen Inhalt und müsse noch einen haben. Der Mensch hat Nahrungssorgen, Familiensorgen, Fort-

kommenssorgen, Ehrgeiz, Neurosen, aber das ist kein Inhalt im metaphysischen Sinne.“

Nun kann sich die äußerste Entleerung der Welt auch als eine Situation des Heils darstellen. Es gibt im Verhängnis der Grenzsituation auch einen Segen: der Mensch ist bis an den Rand seiner Möglichkeiten geführt und zu der Frage genötigt, wer der wirkliche Herr seines Lebens sei. Was sich als verzweifelter, ja gotteslästerlicher Nihilismus darstellt, ist zugleich Bekenntnis einer unerfüllten Sehnsucht. Im Vorraum unserer Verhängnisse hat dies einmal der englische Dichter Francis Thompson in seiner großen Ode „The Hound of Heaven“ ausgesprochen: Gott ist auf der Jagd nach der ihm entfliehenden Seele und holt sie zuletzt ein. Wieviel religiöses Verlangen bei Rilke, wieviel ungestillte Sehnsucht bei Wiechert! Wieviel Nähe zur Wahrheit selbst im befremdenden Gewande: das Bewußtsein von der Ungeborgenheit und Gebrochenheit des Menschen; das Erschrecken vor den Dämonien der Welt. Wie nahe berührt sich der Irrtum mit der Wahrheit, daß Gott nicht bloß außerhalb der Welt, sondern auch in ihr ist. Es ist so, als bleibe auch im Irrtum ein Tor offen, in das Gott eintreten kann. Die wesensunmögliche Trennung von Göttlichem und Menschlichem, der Verlust des Mittlers zwischen Gott und Mensch: dies alles scheint durch sich selbst zur Korrektur aufzurufen. Das Verharren in der Grenzsituation weckt bereits das religiöse Bedürfnis. Der Nihilismus kann in religiöses Verlangen umschlagen. Er widerlegt sich damit selbst, indem er offenbar macht, daß die in ihn Verstrickten in Wahrheit nach Gott ausschauen.

Die Überwindung des Nihilismus scheint sich in drei Formen zu vollziehen: erstens durch eine rationale Bewältigung des Lebens und seiner Erscheinungen, wodurch eine schrittweise Annäherung an das Sein hervorgerufen wird; zweitens durch einen schwer begründbaren, jedoch auf innerer Nötigung beruhendem Absprung aus dem Nihilismus in eine oft glühend ergriffene Glaubenswelt; drittens durch einen Glaubensvollzug, der die mit dem Nihilismus aufgerufenen Schwierigkeiten auf höchster Ebene der Lösung entgegengeführt sieht, sei es nun, daß dieser Glaube einer unerschütterten Tradition entstammt, sei es auch, daß er als Endglied einer Kette schmerzlicher Auseinandersetzungen und Denkbemühungen in einer echten Konversion geschenkt wird.

Im ersten Fall befinden wir uns in jener Schicht literarischer Erscheinungen, die sich agnostisch auf der Grenzlinie zwischen Sein und Nichtsein bewegen und zu einer sicheren Lösung nicht zu kommen vermögen. Aber in dieser Unentschlossenheit soll das Nein nicht stärker betont werden als das Ja, das in ihr enthalten ist. Denn in Wahrheit ist es der Ruf des Seins, der durch alle Finsternisse hindurch an unsere Ohren klingt.

Dies ist die allgemeine Situation des seltsam großartigen Franz Kafka. Die ungeheure Kompliziertheit seines Werks läßt sich wohl auf einige Grunderscheinungen zurückführen. Kafkas Helden sind Angerufene; sie werden durch einen Ruf von außen getroffen, von einer unbekannten Macht in Bewegung gesetzt. Sie machen sich auf den Weg, um dem Ruf zu folgen,

aber der Rufende wird nicht gefunden. Die treibende Unruhe, die durch den unbekannten Bewegter hervorgerufen wird, hört niemals auf — sie bleibt bis zum Tode. Wer ist der Rufer? Das ist eine Frage, die offen bleibt. Der Mensch ist in dieser Welt fremd. Er ist immer unterwegs, um irgendwo anzukommen und sich zu beheimaten, aber er lebt zur Welt in einem wesensmäßigen Mißverhältnis. Wohin er auch kommt, er ist nirgendwo ein Zugehöriger, sondern immer ein Ausgestoßener. Das Dasein macht uns zum Gefangenen einer ichfremden Welt, umgibt uns mit Mauern eines Gefängnisses, aus dem es keine Befreiung gibt. Das Dasein hält fest, indem es abstößt. — Das Dritte ist die Problematik der Schuld. Der Bankprokurist K. (im „Prozeß“) wird in Strafe genommen, ohne daß er jemals erfährt, was gegen ihn vorliegt. Sein ganzes Leben ist nichts als der Versuch, dahinzukommen, was er getan habe. Die Undurchdringlichkeit unserer Verstrickung spricht sich an anderer Stelle in der Paradoxie aus: „Die Erbsünde, das alte Unrecht, das der Mensch begangen hat, besteht in dem Vorwurf, den der Mensch macht und von dem er nicht abläßt, daß ihm ein Unrecht geschehen ist, daß an ihm die Erbsünde begangen wurde.“

Kafka steht bereits im Bereich des Geheimnisses. Man hat gemeint, die Verfluchtheit und Verhexung seiner Welt mache das tremendum des Bösen sichtbar. Kein Zweifel, daß über die Rückgewinnung des Bösen der Weg zu Gott sich öffnen kann. Aber es scheint doch, als kündige sich das Absolute in Kafkas Werk selbst an. Nach Max Brods Angabe sollte der Roman „Das Schloß“ damit endigen, daß der Landvermesser K. im Augenblick des Todes die Einweisung in das Dorf erhält; zwar bestehe kein Rechtsanspruch, aber mit Rücksicht auf gewisse Umstände wolle man ihm gestatten, hier zu leben und zu arbeiten. In dem Fragment „Vom Bau der chinesischen Mauer“ bleibt der Mensch am Rande der Welt in Erwartung der kaiserlichen Botschaft, die ihn bisher nicht erreicht hat. Der Mann vom Lande, der ein Leben lang vergeblich den Zugang zum „Hause des Gesetzes“ sucht, erkennt vor dem Tode im Dunkel einen Glanz, der aus der Türe zu ihm kommt. An anderer Stelle verlängern sich die Treppen unter den Füßen des Steigenden. Zwischen Ich und „Instanz“ liegt, so scheint es, eine unüberwindliche Entfernung. Und dennoch ist der Mensch „von der Quelle nur durch ein Gebüsch getrennt“.

Auf dem schmalen Grat zwischen Nichtsein und Sein wandeln zu müssen, hoffenden Auges in ein neues Land hinüberzusehen, ohne es doch betreten zu dürfen: dies scheint auch die Bestimmung von Ernst Jünger zu sein. Jünger war immer in der Nähe des Abgrunds, aber mit einer ungeheuren Anstrengung des Denkens versucht er, sich die Ordnungen der Welt zurückzuerobern. Ein Mensch der Zusammenbrüche und Umkehrungen ist er nicht.

„Der Weg zu Gott in unserer Zeit ist ungeheuer weit, als hätte der Mensch sich in grenzenlosen Räumen verirrt, die sein Ingenium erfunden hat. Daher liegt auch in der bescheidensten Annäherung ein großes Verdienst. Auch sie kann nicht gelingen ohne göttliche Zuwendung. Gott muß neu konzipiert werden. In diesem Zustand vermag der Mensch im wesentlichen nur Negatives: Er kann den Kelch, den er verkörpert, reinigen. Das wird sich lohnen für den neuen Glanz, durch Zuwachs an Heiterkeit. Doch selbst die höchste Regel, die er sich zu geben vermag, vollzieht sich im atheistischen, im gottleeren Raum, der fürchterlicher ist als der gottlose. Dann eines Tages, nach Jahren kann es sein, daß Gott antwortet — sei es, daß er sich langsam, wie mit Fühlern des Geistes nähert, sei es, daß er sich im Blitze offenbart.“

In dieser redlichen Bereitschaft, zu empfangen und die Welt offenen Sinnes zu durchfahren, liegt Jüngers Grenze und Größe. Denkend und dichtend durchbricht er die Bereiche der empirischen Welt, kehrt sich nach innen und lebt in der Nähe der Mysterien, beobachtend, schauend und träumend. Mensch und Welt sind ihm Transparente einer hintersinnigen, schöpferischen Welt. Man müßte sie nur ergreifen und ganz Ja zu ihr sagen können. Steine zeigen ihm den „Hieroglyphenstil der ersten Urkunden“. „Gott gab die Rätsel auf — in unerhörter Fülle bargen sie die roten Riffe, die Meeresgärten, der kristallene Grund. Man würde keines von ihnen lösen und doch zufrieden sein. Wer kennt die Bedeutung nur eines der Hieroglyphen auf einer Muschel, auf einem Schneckenhaus?“ In Sätzen dieser Art spricht sich die Besonderheit von Jüngers Welthaltung aus. Das Universum wie die einzelnen Dinge sind zu gleicher Zeit in sich ruhende Wirklichkeiten und Symbole. Hinter unserer Welt tut sich erst die tiefere Wirklichkeit auf. Sie hat den Vorrang vor allem, was wir in diesem Leben erkennen dürfen.

Damit sind wir nun längst nicht mehr im Bereich des Dichtens, sondern des philosophierenden Denkens. Es begibt sich auch hier, daß die Grenze ihre Anwesenheit bemerkbar macht. Das Sein verkündet seine Übermacht. Die Konstruktionen der Menschen erweisen sich als unhaltbar. Die Ordnungsmächte des Seins bekunden ihre Gültigkeit durch sich selbst. Die Transzendenz kündigt sich an in der Chiffreschrift der Welt. In der Welt wird die Seele der Dinge, um mit Jaspers zu sprechen, sichtbar, und aus ihr spricht die Anwesenheit der Transzendenz. Worte solcher Art hören sich an wie ein wiedergewonnener Platonismus oder Aristotelismus. Das Wort „Chiffre“ ist eines der bezeichnenden Worte sowohl aus der Philosophie Jaspers' wie aus dem Denken Jüngers. In den Zeichen dieser Welt verbergen sich nicht nur die Gedanken der Ewigkeit, sie verraten sich in ihnen auch.

Mit solchen Bekenntnissen wird vieles von den vergangenen Entwicklungen widerrufen. Widerrufen wird vor allem der Ansatz Nietzsches. In Dionysos läßt sich der Grund der Welt nicht finden. Wir müssen manche Station der letzten Jahrzehnte — und Jahrhunderte — wieder zurücklegen, an Erfahrungen und Einsichten reicher. Kein echter Gewinn wird dabei preisgegeben, Verlorenes jedoch wieder in unsern Besitz zurückgeführt. Die verhängnisvolle Verflachung und Nivellierung, der Verlust der Welttiefe, die Einebnung der inneren Welt, die Einbuße der metaphysischen Spekulation — alles dies belastet uns heute schwer.

Die Bemühung, den Nihilismus zu überwinden, macht oft an der Grenze des Glaubens halt. Kafka und Jünger sind in ihrer Weise Zeugen dafür. Sie stehen für viele andere. Nicolai Hartmann, der Erbauer einer neuen Ontologie, vermag in der Anthropologie und Ethik den Schatten Nietzsches nicht zu überspringen. Der souveräne, sittlich handelnde Mensch müsse gottlos sein. Jünger, der selbst „über die Linie“ hinaus zu sein glaubt, weiß selbst am besten, daß trotz aller Anstrengung der Absturz drohende Möglichkeit bleibt.

Denn wir müssen uns zugestehen: eine Sicherung und Befestigung gegen den Nihilismus ist nur auf eine Weise gegeben — durch die Hinwendung zur vollen Wirklichkeit. Erst durch die Einbeziehung der Offenbarungswirklichkeit wird der Dimensionsverlust der Jahrhunderte wieder aufgehoben. Indem Christus die Mitte der Welt wird, stellen wir die Spannungsbögen wieder her, in denen sich der Mensch und die ganze Welt bewegt. Das Oben und Unten, dessen Abwesenheit Nietzsche erschreckte, wird erst dann ganz hergestellt. Es zeigt sich dann, nicht nur, wie viel größer die Welt ist, sondern auch, daß die Bezüge, in denen wir leben, in Wahrheit unendlich sind. Was für ein Oben und was für ein Unten, wenn wir dafür Seligkeit und Verdammnis einsetzen! Wir sind zur Anschauung geschaffen, aber wir können untergehen in einer Weise, gegenüber welcher die Auflösung im Chaos ein geringer Tod zu sein scheint. Es gibt einen Himmel und es gibt eine Hölle. Diese ist vielleicht schrecklicher als alles, was Menschen in den letzten Jahrzehnten über das Chaos gebrütet haben, aber: es gibt eben über der Hölle den Himmel, der sich über die Menschenwelt ausbreitet. Es gibt nicht nur das Chaos des Teufels, sondern über ihm Gott den Allmächtigen, den Vater aller Dinge.

Die Selbstbefreiung aus der Umklammerung des Nihilismus geschieht oft in einer ruckhaften Bewegung, im plötzlichen Absprung ins Gegenteil, im Vollzug des Paradoxes, wodurch der Glaube als „Wagnis“ angenommen wird. Hans Egon Holthusen ist kürzlich einer Reihe von auffälligen Konversionen unter diesem Gesichtspunkt nachgegangen („Konversion und Freiheit“ in: Merkur, 1951, 3. Heft). Man kann darüber nicht rechten. Sie verbinden sich mit allen denen, die nach langer Entwicklung den Glauben als ein Geschenk der höchsten Stunde annehmen oder ihn inmitten aller Dunkelheiten zu bewahren hatten. Wir stünden vor einer neuen Aufgabe, wollten wir dieses Thema behandeln. Seitdem Dichter von Weltgeltung wie Bergengruen, Gertrud von le Fort, R. A. Schröder, Claudel, Eliot und so viele andere ihre Stimme erhoben haben, ist unser Vertrauen gestärkt, daß wir die Linie zu neuer Weltbetrachtung bereits überschritten haben. Die christliche Dichtung lebt aus der Mitte des Glaubens; sie setzt voraus, was andern ein Problem ist; die Ordnung der Welt aus der Blickrichtung der Offenbarung. Ihr bemerkenswertestes Zeugnis ist der theologische Roman, eine neue Artbezeichnung, die aus dem geistigen Bilde der Gegenwart erwächst. Das Dogma als lebendige Kategorie unseres Daseins, das Gebot Gottes — sie sind Basis unseres Lebens, Richtschnur unseres Handelns. Die Überwelt strahlt in unser Dasein hinein und erweist sich als richtend, behütend, bewahrend, rettend. Die große Dichtung unserer Tage zeigt auch die scheinbar vordergründigste Realität mit dem Hintergründigen verknüpft. Unsere Welt ruht in den Händen Gottes; wir spüren seine Macht am Druck, der uns festhält, an der sanften Bewegung, die uns beruhigt, an der Richtung des Geschehens, die sich uns mitteilt. Es gibt Romane, die die Wirklichkeit der sakramentalen Welt (der Taufe, der Ehe) zur Grundlage haben oder das Nein Gottes gegenüber natürlichem Menschenstreben aussprechen (Ruth Schaumanns „Übermacht“). Der Priester ist der von Gott Auserwählte, sein

Werkzeug, der am meisten Versuchte, am schwersten Gefährdete, heillos Überlastete. Die Grenzen der empirischen Welt werden undeutlich: die Überwelt wird hereingelassen, Engel und Teufel bewegen sich uns zu, das Universum spielt auf der irdischen Bühne mit. Die Neigung unserer Zeit zum „Surrealismus“, zur Überschreitung der den Sinnen und dem Verstand greifbaren Welt, zeigt und bestätigt sich in der christlichen Welt, mit dem Unterschied, daß hier als Wahrheit und Wirklichkeit erscheint, was dort dunkler Traum und Gewebe der Phantasie ist.

Wir dürfen die Mahnung zum Widerruf, zur Umkehr, zur Besinnung nicht mißverstehen. Es ist damit nicht eine „Restauration“ gemeint. Wer sich nicht hat anfechten lassen, findet keine Gelegenheit zur Überwindung. Es hilft kein Jammern über „den Abfall von Gott“, über Säkularisierung des Geistes und dergleichen mehr, so lange wir nicht einsehen, daß unser Nihilismus der Absturz in die Sünde ist. Auch dürfen wir uns nicht eines Besitzes rühmen, der uns jeden Tag genommen werden kann. Es gibt eine Seligpreisung der Armen, und es ist denkbar, daß diejenigen, die alles verloren haben, Gnade finden, die andern nicht. Wie es eine *felix culpa* gibt, so gibt es auch einen gesegneten Irrtum. Wieviel tiefer wird meist der Glaube von denen ergriffen, die ihn wiedergewonnen haben! Der Weg zum Sinn führt viele am Rande des Nichts vorbei. Allein durch die Gefahr des Nichts ist philosophierend der Weg zu finden (Jaspers). Mit den Worten Thieliokes: „Niemand kommt zur Wahrheit und damit zu einem tragfähigen Weg über den Abgrund des Nichts, der sich nicht diesem Scheitern stellt.“ Wer wissen will, was leben heißt, muß einmal den Tod gesehen haben. Wer von der Seligkeit des Glaubens sprechen will, muß den Unglauben bestanden haben. Was der Mensch sei, erfährt man nirgends so wie an der Grenze seiner Möglichkeiten.

So ist das Zeitalter des Nihilismus, das zu überwinden uns aufgegeben ist, doch auch eine gesegnete Periode der Weltgeschichte. Der Mensch erfährt an sich selbst, wie nichtig er ist ohne Gott. Das Christentum erweist seine göttliche Herkunft durch sich selbst: seitdem Christus in der Welt erschienen ist, kann eine Kultur ohne ihn nicht mehr aufgebaut werden. Im Gegenteil, jeder Versuch, es zu tun, steht bereits im Zeichen des Fluches, des Abfalls und des Untergangs. Das Zarathustraideal Nietzsches ist ein Rückgriff auf jene Zeiten, die auf die Erlösung warteten. Aber im Sinken reckt der Mensch der Gegenwart die Hand aus nach dem rettenden Gott; und er erfährt, daß Gott anwesend ist — inmitten seiner Leere. Der Reisende, der in Kafkas Parabel im Tunnel den Zug verlassen muß und auf ein vermeintliches Licht am Ausgang zutappt, ahnt nicht, daß er die Helligkeit im Rücken hat. Nicht wir haben Gott, sondern Gott hat uns. Wir wollen es genauer sagen: zwischen uns und der Finsternis steht Jesus Christus.