

knüpfen (103) und hierin „sich vorbereitende Geburt einer neuen Religion“ zu sein (102). Und nicht nur Rußland ist die „Möglichkeit vieler Völker der Zukunft . . ., wie die Germanen der Karolingerzeit“ und hierdurch „das Versprechen einer kommenden Kultur, während die Abendschatten über dem Westen länger und länger werden“ (98). Sondern es ist ebenso mit Afrika: „ein wachsendes Selbstgefühl erfüllt sie alle, von den Senegalnegern bis zu den Kaffern“ (136). So ist das das eigentliche Antlitz dieses korporativen Dynamismus, in dem altspanischer und altpreußischer Geist sich einen: daß er nicht nur todefeindlich zum englischen Geist steht (53) und mit diesem zusammen (als der, innerlich gegensätzlichen, Einheit „sozialistischen Geistes“) gegen Italiener und Franzosen (als Verkörperung des „anarchischen Gegensinnes“ [26]), — sondern dann noch, als doppelt in sich gegensätzliches Europa, gegen das erwachende Ungeheuer Asien-Afrika. So erst gesehen, wird das Antlitz des „dynamischen Weltgefühls“ des „alten, faustischen Willens zur Macht“ (24) offenbar: „zu wissen, daß alle Politik Machtpolitik ist, daß Schwäche Vernichtung bedeutet; zu wissen, daß jeder Einzelne als unentbehrliches Glied seiner Nation leben, denken und handeln muß, mit jedem Atemzuge“ (236), und dies in der Spannweite des „einen riesenhaften Kampfes zwischen einem politischen und religiösen Weltgedanken“ (89). „Es gibt nur ein Ende des ewigen Kämpfens, den Tod“ (ebd.). —

Im jüngst erschienenen ersten Teil seines „Deutschland und die weltgeschichtliche Entwicklung“⁵ formt Spengler dies in die schärfere Fassung: gegen das drohende Bündnis zwischen der „weißen Weltrevolution“ (des „weißen Bolschewismus“ des Welt-Proletariats) und der „farbigen Weltrevolution“ (des Aufstandes gegen die „weiße Rasse“, im „Vernichtungswillen des erwachenden asiatischen Rassebewußtseins“, 121), d. h. gegen diese Einheit von „Klassenkampf und Rassenkampf“ (164) steht „als formgebende Macht nur der kriegerische, ‚preußische‘ Geist, überall, nicht nur in Deutschland“ (165); d. h. das Pathos des „heroischen Menschen“ als des Menschen des „starken Pessimismus“ (9) und des „tapferen Pessimismus“ (9).

Bolschewismus ist für Spengler „in Westeuropa zu Hause“ (69) als letzte Konsequenz der Demokratie des 19. Jahrhunderts (ebd.), des Parlamentarismus (27) und des Pazifismus (163), im besonderen bedingt durch den Typus des „gesunkenen Priesters“ (89), d. h. den „katholischen Bolschewismus“ (92)⁶ eines Absinkens der ursprünglich „aristokratischen“ Kirche zur Denkart der „Gewerkschaftsführer“ (ebd.), aber herrschend in

⁵ Oswald Spengler, Jahre der Entscheidung. Erster Teil: Deutschland und die weltgeschichtliche Entwicklung. (XIV u. 165 S.) München 1933, C. H. Beck. M 3.20.

⁶ In seiner Maßlosigkeit geht Spengler hier so weit, die Kirche als „geborene Feindin aller andern Machtgebilde“ zu bezeichnen (89) und die „christliche Theologie“ als „Großmutter des Bolschewismus“ (93), — aber dies auf dem Hintergrund des Respektes vor dem „weltpolitischen Blick Leos XIII.“ und einem „echten Kirchenfürst wie Kardinal Kopp“ (91). Spengler zeigt damit auch hier seine Verwandtschaft mit dem Katholiken Sorel: nicht eigentlich Heidentum gegen Christus, sondern leidenschaftlicher Kampf gegen ein christliches Ethos „unbedingter Gleichheit aller“ und den „Arbeiter“ als „Götzen aller Welt“ (127).

der ganzen Breite der Arbeiterbewegungen (105). Er ist die „Apotheose des Herdengefühls, das sich heute allenthalben hinter dem Schlagwort ‚Überwindung des Individualismus‘ versteckt“ (136), „der unpersönliche, asiatische Kollektivismus des Ostens, der Geist der großen Ebene, in Verbindung mit der westlichen levée en masse von 1792“ (143): „die Masse statt der Gottheit“ (144).

Gegen diesen „Bolschewismus“ ruft Spengler nach dem „Ich will! — Ich will! —, das die faustische Seele bis an den Rand erfüllt“, nach dem „Bewußtsein der vollkommenen Einsamkeit des Ich im unendlichen Raum“ (144), nach dem „Trotz der Wirklichkeit gegenüber“, dem „Trotz des Einzelnen gegen die ganze Welt“, dem „Wissen um den eigenen, unbeugsamen Willen... Freude an letzten Entscheidungen und ... Liebe zum Schicksal selbst in dem Augenblick, wo man an ihm zerbricht“ (145). „Es kommt nicht auf die reine, sondern auf die starke Rasse an“ (157), die der Fruchtbarkeit des Lebens keine Schranken setzt, aber ebenso der „harten Auslese durch die Widerstände des Lebens, Unglück, Krankheit und Krieg“ (160) sich unterwirft. „Etwas vom Barbarentum der Urzeit muß noch im Blute liegen, unter der Formenstrenge alter Kultur..., das Ewig-Kriegerische im Typus des Raubtieres Mensch“ (161). Das ist das „nordische Weltgefühl... voll Freude gerade an der Schwere des menschlichen Schicksals“ (13), das „Leben in Gefahr, das eigentliche Leben der Geschichte“ (12), „gewaltig — das heißt furchtbar und glücklos“ (VII). Hierin vollzieht sich die „Erziehung zu preußischer Haltung“ (X): „Entsagen aus freiem Entschluß, das Sichbeugen eines starken Ich vor einer großen Pflicht und Aufgabe“ (144), „das Sich-selbst-befehlen, Sich-selbst-beherrschen im Hinblick auf ein großes Ziel“ (137); „Skepsis, der gründliche Zweifel an Sinn und Wert des theoretischen Nachdenkens, ... die Skepsis in Form ... des unbestechlichen Blickes für Tatsachen der wirklichen Menschenkenntnis“ und „die Ehrfurcht vor den Tatsachen des Weltgeschehens, die innerlich Geheimnisse sind und bleiben ... und die praktisch nur durch Menschen von starker Rasse, die selbst historische Tatsachen sind, gemeistert werden können“ (9). „Von dieser Idee des preußischen Daseins wird die endliche Überwindung der Weltrevolution ausgehen“ (139).

Es ist sehr deutlich, wie in diesem Dynamismus des „heroischen“ und „dienenden“ Menschen der Anruf geschieht an einen bestimmten religiösen Dynamismus.

Zunächst könnte es den Anschein haben, als sei damit jener reformatorische Dynamismus gemeint, der in Luthers Akzentuierung des „Werdens“ grundgelegt ist und in Kalvins wehrhaftem Gehorsam gegen die göttliche Majestät. Der erste Band der großen „Kirchlichen Dogmatik“ Karl Barths⁷ kann diese Frage beantworten. Denn in den Stil dieser ersten ganz großen reformatorischen Dogmatik ist einerseits ganz

⁷ Karl Barth, Die kirchliche Dogmatik. Erster Halbband: Die Lehre vom Worte Gottes. (XIV u. 528 S.) München 1932, Chr. Kaiser.

Stimmen der Zeit " Dez. 1933

großer katholischer Stil eingegangen: nicht nur in der ungeminderten geschichtlichen Spannweite von Schrift zu Vätern zu Scholastik den Gehalt der Offenbarung zu sehen, sondern auch ihn, echt spekulativ, in seine feinsten Verfälschungen hin auseinanderzulegen. Andererseits aber hat wohl ebenso noch nie eine reformatorische Dogmatik in solcher Schärfe dem Katholischen sich entgegengesetzt, das hier nicht als die „alte Kirche“ angesehen wird, sondern als „Häresie“ (33), ja in seiner Grundstruktur der „*analogia entis*“ als „die Erfindung des Antichrist“ (VIII). Aber beides spitzt sich immer mehr in ein Einziges zu: in die Statuierung eines religiösen Dynamismus, der die Mitte halten soll zwischen „dem Faktum des römischen Katholizismus in der Gestalt, die er sich im 16. Jahrhundert im Kampf gegen die Reformation gegeben hat“, und „dem Faktum des in der mittelalterlichen Mystik und in der humanistischen Renaissance wurzelnden pietistisch-rationalistischen Modernismus“ der protestantischen Neuzeit (33). „Hier, in seinem Gegensatz zum römischen Katholizismus und zum protestantischen Modernismus, steht der evangelische Glaube im Konflikt mit sich selber“ (ebd.). Katholizismus besagt eine Aufhebung der göttlichen Dynamik in statischen Besitz: „das Sein der Kirche, Jesus Christus, (ist) nicht mehr der freie Herr ihres Daseins, sondern in das Dasein der Kirche hineingebunden, ... endgültig eingeschränkt und bedingt“ (40). Katholische „Sukzession“ (der Vollmachten Christi an seine Nachfolger) sagt „mechanische“ Sukzession: „daß das Tu es Petrus usw. über den Kopf des ersten Petrus hinweg mechanisch auf jeden folgenden römischen Bischof ... bezogen wird“, und so „Apostolizität ... aus einer göttlichen Gabe und menschlichen Aufgabe zu einem gesicherten menschlichen Besitz werden muß“ (106). Ihr tritt die protestantische „pneumatische Sukzession“ gegenüber: „daß der successor mit dem antecessor pneumatisch, aber gerade nicht mechanisch identisch ist, so also, daß dem successor ein eigener Spielraum bleibt gegenüber dem antecessor“ (ebd.). Es ist lebendig-dynamische Sukzession gegenüber katholischer Sukzession als einer „Wacht am Grabe des Petrus“ (ebd.). Aber diese dynamische Lebendigkeit ist andererseits — im Gegensatz zum protestantischen Modernismus — doch nicht eine solche des Menschen: sie ist „Aktualität der Offenbarung“, nicht eine von dieser „verschiedene existenziale Potentialität, von der aus jene als Ereignis zu verstehen wäre“ (37). „Modernistisches Denken hört den Menschen ... mit sich selber reden“ (62).

Reformatorischer Dynamismus ist damit „nach links abzugrenzen durch den Verzicht auf die Voraussetzung einer existenzial-ontologischen Möglichkeit des Seins der Kirche, nach rechts durch den Verzicht auf die Voraussetzung eines kontinuierlich-vorfindlichen Hineingebundenseins des Seins der Kirche in eine geschöpfliche Gestalt, in ein ‚es gibt‘. Nach links ist zu sagen: das Sein der Kirche ist *actus purus*, göttliche, mit sich selbst anfangende und nur aus und durch sich selbst einsichtige, also anthropologisch nicht vorverständliche Handlung. Nach rechts ist zu sagen: das Sein der Kirche ist *actus purus*, freie Handlung, nicht kontinuierlich-vorfindliche Beziehung; Gnade ist Ereignis personaler Z u w e n d u n g, nicht übertragener dinghafter Zustand“ (41).

Weil hierin Offenbarung „mitten im Strom des Werdens das nur in sich selbst bewegte Sein“ ist (119), aber doch nicht „Sein“, sondern „das keiner bloßen Theorie zugängliche Tun“ (252), so ist sie in der rein dynamischen Aktualität „einer immer wieder über uns fallenden Erscheinung“ (48), in der „Gnade des streng personalen freien Wortes Gottes, das in dem ebenfalls personalen freien Hören des Menschen zu seinem Ziele kommt“ (69), je immer neu „in dem Ereignis dieses Gebietens und Gehorchens“ (290), so ist sie, als „Tat“ gegen „Gestalt“ (339) und als „Offenbarung von Herrschaft und eben damit Offenbarung Gottes“ (323), nicht nur „Selbstenthüllung des seinem Wesen nach dem Menschen unenthüllbaren Gottes“ (332), sondern „ist Dei loquentis persona“ (320). Offenbarung und dreipersonliches Leben Gottes entsprechen innerlich einander: nicht freilich so, als ob Gott nicht, aller Offenbarung „zuvor“, „in sich selbst“ Vater, Sohn und Geist wäre (Barth steht streng in der altkirchlichen Trinitätslehre), aber doch so, daß die Offenbarung als Akt die Offenbarung des dreipersonlichen Lebens ist: in ihrer Dreiform von „Offenbarer ... Offenbarung und ... Offenbarsein“ (312), Verhüllung-Enthüllung-Mitteilung, Freiheit-Gestalt-Geschichtlichkeit, Karfreitag-Ostern-Pfingsten (351), die Dreiform von Schöpfer-Versöhner-Erlöser und hierin von Vater-Sohn-Geist (ebd.) usw. Reformatorischer Dynamismus ist damit, folgerichtig zur Alleinwirksamkeitslehre, der alleinige Dynamismus Gottes, in der Dynamik seines dreipersonlichen Lebens. Es ist „*analogia fidei*“ (257), einmal im Sinn des „Tuns“ gegen ein „Sein“ (252), dann aber entscheidend nicht nur eines göttlichen Tuns, das Er (am Menschen) tut (257), sondern das Er (in der Aktualität Seines dreipersonlichen Lebens) ist. Denn „Gottes Wort ist Gott selbst in seiner Offenbarung“ (311). Der Rhythmus, den das Wort Analogie sagt, ist also Gottes Rhythmus allein.

Aber dieser Rhythmus schwingt im äußersten Gegen-Rhythmus des Menschen. Das Wort „Glauben“ (in *analogia fidei*) heißt vom Menschen her Unglauben: „der Glaubende ist durchaus ... derselbe Mensch, der er als Nichtglaubender war“ (249). „Auch die Vorstellung vom *sacrificium intellectus* ist nur ein letzter, verzweifelter Versuch, aus der Erkenntnis Gottes ein Werk des Menschen zu machen“ (260). Nicht nur stehen wir „im Zeichen einer immer wieder über uns fallenden Entscheidung zwischen Profanität und Heiligung unseres Daseins, zwischen Sünde und Gnade“ (49), sondern es ist „Gegenwart Christi in den *tenebrae* unseres Herzens“ (256), bis dazu hin, daß auch die „Sicherheit des aufs neue hoffend vorwärtsschauenden Glaubens ... eine aufs tiefste gefährdete Sicherheit“ ist (237). Positiv ist nur dies: „in aller Unähnlichkeit ist die menschliche Möglichkeit, im Glauben die Verheißung zu ergreifen, nicht ohne Ähnlichkeit mit der göttlichen Möglichkeit ihrer Verwirklichung“ (256). Ja, es geht so weit, daß die Offenbarung Gottes selber „Gottes Geheimnis vor allem in ihrer Welthaftigkeit“ bleibt: „in einer Gestalt, die als solche nicht das Wort Gottes ist und als solche auch nicht verrät, daß sie die Gestalt gerade des Wortes Gottes ist“ (171f.). Ja, der Widerspruch zwischen Mensch und Gott mündet schließlich in einem gewissen Sinn in das Geheimnis des dreipersonlichen Lebens selber ein. Nicht nur heißt

Schöpfung: „Gottheit in ihrer Ursprünglichkeit oberhalb und jenseits aller Kreatürlichkeit“ (470), also mit Auslassung des schöpfungshaften Inseins Gottes in der Schöpfung. Sondern dem Vater wird in der Symbolreihe Karfreitag-Ostern-Pfingsten nicht umsonst der Karfreitag zugeordnet: „der, den Jesus als den Vater offenbart, wird schlechterdings am Tode des Menschen, am Ende seiner Existenz erkannt. Nicht identisch mit dem Tode, aber auch nicht etwa nur wie der Tod, sondern real mit dem Tod, den Tod am Menschen vollstreckend, die Zeichen des Todes dem Menschen aufprägend, tritt sein Wille in das Leben des Menschen hinein“ (408). Der Vater, als der „Grund ohne Grund“ in der Gottheit, erscheint im Zeichen jenes Todes, der der „Sold der Sünde“ ist und in den „zweiten Tod“ der Hölle mündet. Damit ist aber reformatorischer Dynamismus nicht nur unselige Widerspruchsdiagnostik zwischen Mensch und Gott, sondern diese dämonisch zuckende Dialektik dunkelt in das Geheimnis Gottes selber hinüber (in den Zügen, die Jakob Böhme dann auszeichnet). Es heißt „analogia fidei“ dann in einer solchen Kennzeichnung des Glaubens als Unglaubens, daß überhaupt keine Analogie mehr besteht. Es ist Bruch, nicht Rhythmus.

So spricht denn in diesem gesamten reformatorischen Dynamismus der jähe Widerspruch zwischen einem alleinigen Dynamismus Gottes, der für sich genommen in die russische Trinitätsgnose sich entwickeln müßte (trotz der Verwahrung Barths gegen diese Gnosis: 505), — und einem so mächtigen Dynamismus des dämonischen Menschen, daß er für sich genommen zu einem Manichäismus entarten müßte (trotz der Abweisung eines reinen Negativismus: 186). In dieser Form ist der reformatorische Dynamismus wahrhaft die Religiosität, die der jäh zuckenden Gewalt des heutigen Dynamismus entspricht. Er ist stärkster Ausdruck und Ausbruch. Er ist nicht Erlösung und Klärung. —

Diese Erlösung und Klärung spricht aus jenem katholischen Dynamismus, wie ihn Augustinus in einer berühmten Stelle seines Buches „De vera religione“ entwickelt. So scharf wie er hat ja keiner das Menschendasein „dynamisch“ gesehen: „wie der Gießbach aus Regenwassern sich sammelt, überströmt, durchtost, läuft und laufend abläuft... so ist all dieser Lauf der Sterblichkeit... So sammelt sich dieses Geschlecht der Menschen aus Verborgenenheiten und fließt vor; im Tod wieder macht es den Fortschritt ins Verborgene; die Mitte dazwischen, dies tönt und geht vorüber“ (in Ps. 109; 20). Aber die Stelle aus „De vera religione“ öffnet als die Tiefe dieser restlosen „Ungeborgenheit des Werdens“ eine zweifache innere Geborgenheit, die doch das Dynamische nicht aufhebt, sondern es gerade weiht.

Das „Werden“ ist einmal zu vergleichen der Weise, wie ein gesprochener oder gesungener Hymnus nur dadurch als Ganzes erscheint, daß all seine einzelnen Strophen und Zeilen und Versfüße „vorübergehen“: „denn nicht spricht sich die zweite (Silbe) aus, ehe nicht die erste vorüberging; und so gelangt man in Ordnung zum Ende, daß, da allein die letzte tönt und nicht mit ihr die früheren tönen, sie doch Form und Glanz des Metrums in einem Gewebe mit den frühern vollendet“ (22; 42). Das „Werden“ ist

ein einziger großer Hymnus, in dem die „Kunst“ des Schöpfers, die keinem Werden unterliegt, sich kündigt (*nec ars ipsa qua versus fabricatur... tempori obnoxia est*), — aber eben in der Weise sich kündigt, daß all seine Versteile widerstandslos vorüberreifen und nur so, also in ihrem Kommen und Gehen, Blühen und Verblühen, Geborenwerden und Sterben, den Glanz der Schönheit des ganzen Hymnus aufschimmernd und weitergebend an sich tragen (*propterea pulchrum, quia extrema vestigia illius pulchritudinis ostentat, quam constanter atque incommutabiliter ars ipsa custodit*).

Aber es ist nicht einfach ein „ästhetisches“ Werden, sondern „Blut und Kampf“, und so geht das augustinische Gleichnis wie von selbst in das schärfere des „Wettkampfes“ über. Zum Wettkampf (*ludi agonistici*) gehört es, daß nicht nur alle Teilnehmer „laufen“ und „ablaufen“, sondern auch, daß einige „siegen“ und andere „unterliegen“. Erst in diesem Gegensatzrhythmus klingt das Eigentliche des Wettkampfes auf: „keinem... Besiegten gefallen die Wettkämpfe, aber doch haben sie mit seiner Mißgestalt Wohlgestalt“ (22; 43). Als „Teile der Welt“ sind wir in den „Fluch“ der Welt eingegliedert (*saeculorum ... partes damnatione facti sumus*), ohne Einblick in das Ganze (*totum ordinem ... saeculorum sentire nullus homo potest*), aber dazu da, daß die Schönheit der rhythmischen „Einheit der Gegensätze“, in der dieses Ganze sich darstellt (*De Civ. Dei XI 18*), durch unser „Blut und Kampf“ sich vollende (*ista peraguntur de labore nostro*).

So mündet dieser augustinische Dynamismus in eben das, was gerade nach Spengler das Große jenes Dynamismus ist, in dem „altspanischer“ und „altpreußischer“ Geist eins sind: „auf den einzelnen kommt es nicht an, er hat sich dem Ganzen zu opfern..., mit jener innern Freiheit in einem großen Sinne, der *libertas obedientiae*, der Freiheit im Gehorsam“ (32), als „Dienen im germanischen Sinne einer stolzen Unterordnung, ... endend bei der schweigenden Aufopferung für eine Sache, der das Leben geweiht ist“ (219). Das ist aufs Wort der „freie Dienst“ Augustins (*libera servitus*), in den alle Gegensätzlichkeit zwischen alttestamentlichem „Gesetz“ und neutestamentlicher „Freiheit“ mündet (in Ps. 99, 7). „Freier“ und „Knecht“ verhalten sich in der Tiefe wie einer, der „im Gesetz“ ist und darum „gemäß dem Gesetz wirkt“, zu einem, der „unter dem Gesetz“ ist und darum „gemäß dem Gesetz gewirkt“ wird (in Ps. 1, 2).

Dann aber hat Spengler auch recht, wenn er nicht den reformatorischen Geist für den heroischen und korporativen Dynamismus der neuen Zeit in Anspruch nimmt, sondern den „blühenden Geist des Barock..., als der spanische Mensch die Gegenreformation und den streitbaren Jesuitenorden schuf“ (40). Er rührt damit an die geheimen Zusammenhänge zwischen altpreußischem Geist, wie er im „alten Fritz“ seinen Heros hat, und dem Geist des hl. Ignatius von Loyola, — Zusammenhänge, die überraschend herausbrachen, als der „alte Fritz“ „seine Jesuiten“ gegen die katholischen Höfe und gegen den Papst zu retten suchte. „Dem Kardinal Rezzonico, durch den die Verhandlungen geführt wurden, ließ Friedrich sagen, der Widerspruch der Bourbonen werde ihn nicht zum Schweigen bringen. Wie er sich nicht in die innern Verhältnisse von deren Län-