

KRISE DES ABENDLANDES

Von Erich Przywara S. J.

(Nachschrift von Konferenzen in Wien 1944)

I.

Krise des Geistes des Abendlandes

Die Krise des Geistes des Abendlandes geht aus von dem besonderen Sinn des Abendlandes hinüber zur Grenze des Abendlandes und dann zu dem, was Ende des Abendlandes heißt.

I. Sinn des Abendlandes

Der Sinn des Abendlandes läßt sich realogisch, ontisch und noëtisch fassen, d. h. von der einfach gegebenen Wirklichkeit, von dem geheimen Sein und endlich von dem Grund-Denken des Abendlandes her.

1. Realogisch, d. h. von der Urwirklichkeit her, ist das Abendland als Europa Halbinsel Asiens. Die Namen Europa und Asien sagen, was in diesem scheinbar rein Geographischen sich birgt. Der Name Asia sagt Aufgang. Der Name Europa (als Erebos) sagt Untergang, d. h. Verdämmern und Verdunkeln bis zur Unterwelt. Damit ist im gesamten realogischen Mysterium der Erde das Verhältnis zwischen Abendland (als Erebos-Untergang) und Asien (als Aufgang) das Entscheidende. Denn außerhalb des Gegenüber von Licht-Aufgang und Licht-Untergang gibt es nichts mehr. Gewiß sagt das Abendland die Mitte zwischen den Kontinenten: der asiatischen Steppe, der amerikanischen Prärie und dem afrikanischen Busch. Gewiß sagt das Abendland nicht nur die Mitte zwischen diesen unermeßlichen Kontinenten, sondern dies, insofern zwischen diesen Kontinenten das „freie Meer“ ist (in der Konzeption des „Soulie de Satin“ von Claudel). Gewiß ist damit das Abendland die kleine, fast punkthafte Mitte in diesem „freien Meer“. Aber das erste und letzte hierin bleibt das Verhältnis zwischen Sonnen-Aufgang (Asia) und Sonnen-Untergang (Europa-Erebos). Abendland ist die „Mitte in wogender Unendlichkeit“, insofern es in seinem Allereigentlichsten verdämmernde Mäßigung gegenüber der Glut ist, die das Wort Asien sagt (wie entsprechend nicht umsonst das gesamte geistige Werden der Menschheit in diesem Verhältnis zwischen asiatischer Ursprungsglut und abendländischer Mäßigung sich vollzieht).

2. Aus diesem realogischen Sinn des Abendlandes ergibt sich das Ontische des Abendlandes: seine geheime Seinsform. Gerade dem Abend-

land als Mitte und Mäßigung (freilich bis zum Untergang) entsprechen die drei Worte, die die Geistigkeit des Abendlandes kennzeichnen: meson als griechischer Ausdruck, ordo als römischer und mittelalterlicher Ausdruck und System als neuzeitlicher Ausdruck. In Mitte (meson), Ordo und System geht es um jene Mitte und Mäßigung, die dem Realogischen des Abendlandes entspricht. So wird dann endlich auch politisch das Imperium Grundkategorie des Abendlandes, wie es am deutlichsten in den drei Höhepunkten des Imperiums ist: Augustus, Karl der Große und Karl V. Denn Imperium betrifft seiner Idee nach das Ganze der Erde, darum eben aber auch innerlichst das Verhältnis von (asiatischem) Sonnenaufgang und (europäischem) Sonnenuntergang. Imperium sagt damit nicht nur, daß Land des Sonnenaufgangs und Land des Sonnenuntergangs Ein Imperium sind (wie es das Imperium Karls V. wollte: Reich, in dem die Sonne nicht untergeht, da sie in ihm aufgeht wie untergeht) — sondern Imperium will ausdrücklich die Temperierung des Feuer-Seins, wie es Heraklit grundlegend ausdrückt. Abendländisches Imperium erscheint darum in seinen drei Höhepunkten fast wie eine gemäßigte asiatische Despotie: wie eine mongolisch-tartarische oder chinesische Despotie des Sohnes des Himmels gemäßigt sich widerspiegeln in ebenfalls himmlisch gefaßten Imperien Augustus', Karls des Großen und Karls V.

3. Diese Seinsform als Sinn des Abendlandes prägt sich dann endlich aus in eine ganz bestimmte Denkform, in die Form abendländischen Denkens überhaupt. Es ist zunächst, entsprechend der Mitte, ein grundsätzliches Ausgleichsdenken, und zwar ein Ausgleichsdenken zwischen den zwei Formen, die das Denken der Welt überhaupt kennzeichnen: die Direktheit eines absoluten Denkens und die Gebrochenheit oder gar Hintergründigkeit eines dialektischen Denkens. Insofern es Ausgleichsdenken ist, ergibt sich notwendig der Primat der Theorie im abendländischen Denktypus. Denn Direktheit wie Dialektik sind wie ein unmittelbarer vitaler Ausbruch, während im Ausgleichsdenken das Abwägen und Ueberlegen und damit das reine Denken notwendig ist. Das andere, was den abendländischen Denktypus kennzeichnet, ist dann die grundsätzliche Bändigung der kosmischen Unendlichkeit, die den großen Kontinenten eignet, in die anthropologische Grenze. So ist es die notwendige Folgerung aus dem Primat der Theorie, denn die Theorie ist die Form, in der der Mensch mit seiner mæze die kosmische Unendlichkeit in handhabbare Formeln zu fassen sucht. Darum geht nun der ganze Denktypus des Abendlandes den Weg einer Umkehrung des Primates des Kosmos in den Primat des Menschen, bis im kantischen, demiurgischen Menschen die letzte Formel gefunden ist. Abendländischer Denktypus ist damit als Primat der Theorie Primat des Menschen.

II. Grenze des Abendlandes

In diesem dreifachen Sinn des Abendlandes ist seine dreifache Grenze einbeschlossen, wieder realogisch, ontisch und noëtisch.

1. Realogisch, d. h. von der physisch-geographischen Wirklichkeit her liegt die Grenze des Abendlandes darin, daß alle seine Konstituierung als Mitte nicht umhin kann, das Abendland zu zeigen als den Uebergang zwischen den unendlichen Kontinenten und als den Uebergang im freien Meer. Das ist grundgelegt im Symbol des Landes, von dem besonders die Form des Abendlandes ausgeht, und das wie die Urzelle des Abendlandes erscheint, nämlich des Durchgangslandes Palästina, des Durchgangslandes

zwischen Asien und Afrika. Im besonderen aber zeigt sich dann diese Grenze der Wirklichkeit des Abendlandes darin, daß das Abendland als Halbinsel Asiens erscheinen muß und darum insoweit fruchtbar, als es mit diesem Asien zusammenhängt. Dies ist die Vision Hölderlins in seinen letzten Hymnen, bis zur Höhe des Patmos-Hymnus, ebenso aber auch die tiefste Erkenntnis der Romantik überhaupt. Es hat sein Symbol in der ganzen Stellung Palästinas, das von Asien und Afrika her sich konstituiert. Weiterhin in der Bedeutung Kleinasiens für die Antike. Weiterhin im Symbol des Entstehens des abendländischen Mittelalters aus der asiatischen Völkerwanderung bis zur immer neuen Bedrohung des Abendlandes durch eine jeweils neue asiatische Völkerwanderung. Und das letzte Symbol ist dann, wie die Reformation und Romantik im Zeichen Asiens steht: Reformation insofern, als der Ur-Luther ganz an der Grenze des echt asiatischen Manichäismus sich bewegt; die Romantik, insofern nicht nur die Heidelberger Romantik — Görres und Baader —, sondern auch die Jenenser Romantik — in einem Novalis —, das Zeichen Asiens an sich trägt. Die Grenze des Abendlandes realogisch heißt damit das Mythos-Wort: Asia Mater, Mutter Asien.

2. Dieses Grenzphänomen des Realogischen wirkt sich nun aus in das Grenzphänomen des inneren Seins. Meson, Ordo wie System hängen zuletzt ab vom fruchtbaren Apeiron, von der fruchtbaren Unendlichkeit, so daß das Grundwort der abendländischen Seinsstruktur, die Mitte, schließlich nur fast erscheint wie als Werkzeug der kosmischen Unendlichkeit wie als ihre Rhythmisierung. Noch deutlicher zeigt sich das, indem das Moderamen Ordinis, die abendländische Mäze, doch nur möglich ist auf dem Hintergrund der strömenden Fülle. Sonst wird dieses Moderamen die schlimmste Verkehrung der abendländischen Mitte, nämlich Methode um ihrer selbst willen, bis zu ihrer politischen Erscheinung in dem, was man Staats-Dämonie genannt hat.

3. Diese Grenze im Sein und Sinn des Abendlandes hat ihre Ausprägung nun in der Grenze des abendländischen Denktypus. Denn alle Theoria, die zwischen Direktheit und Dialektik sich spannt, ist doch zuletzt nur wie ein Selbst-Bewußt-Sein des Lebens. Sie ist das, als was sie im Grunde bei Aristoteles erscheint, als der Reife-Glanz des reifen, schauenden Menschen. Entsprechend dem, daß eine sogenannte reine Theoria, auf die das Abendland immer hinzielte, doch zuletzt vom Leben herkommt, ergibt sich die letzte Grenze im Denktypus des Abendlandes. Das symbolisiert sich in der Art und Weise, wie durch die ganze Denkgeschichte des Abendlandes der Mensch sich nicht einfachhin als geschlossener Kosmos konstituieren kann, sondern immer nur auf dem Hintergrunde oder innerhalb des Kosmos. So bei Aristoteles und Plato, indem die Kräfte des Kosmos in ihnen sich spannen. So in einem Nikolaus von Cues im letzten Höhepunkt des Abendlandes, wo der Mensch nur mehr ist der Mikrokosmos des Makrokosmos, die Kleinwelt der Großwelt.

III. Ende des Abendlandes

In der Eigentümlichkeit der Grenze des Abendlandes ist zuletzt das Geheimnis seines Endes beschlossen: Ende im Doppelsinn des griechischen Wortes telos und des lateinischen Wortes finis, in denen es sowohl heißt: ein Aufhören, wie: ein Sich-Erfüllen.

1. In diesem Sinne stehen wir in der heutigen Stunde *realogisch*, also von der Wirklichkeit des Abendlandes her, im Ende des Abendlandes. Es ist ein negatives Ende, weil nun endgültig aufgehört hat die kolonisierende und missionierende Richtung des Abendlandes, wie sie in der Zeit Karls V. und Philipps II. ihren Höhepunkt, aber auch gleichzeitig ihre Wende hatte. An Stelle eines Groß-Abendlandes tritt endgültig die Welt, nämlich die Welt der großen Kontinente, die vorher Gegenstand der Kolonisation und Missionierung waren. Aber noch schärfer das, was im unendlichen freien Meer sich symbolisiert, das zwischen den Kontinenten flutet, d. h. endgültig eine unendliche Welt. Aber in diesem scheinbaren Untergang des Abendlandes in die Welt als solche vollendet sich ein Prozeß, der von urher seinen Anfang hatte. Jerusalem ging unter, daß der Geist des Alten und Neuen Bundes die Form der griechisch-römischen Antike würde. Griechenland ging politisch unter, daß es die innere Form des römischen Imperiums würde. Das römische Imperium ging unter, daß es die Form des gesamten Abendlands würde. So muß ein negatives Untergehen des Abendlandes bedeuten: die Erfüllung der gesamten Welt mit dem Abendland als seiner inneren Form.

2. Dieser *realogische* Vorgang wird nun auch zum *ontischen*, d. h. zu einem Vorgang in der inneren Seins-Form des Abendlandes. Was in der gegenwärtigen Stunde endgültig aufgehört, ist die statische Form des meson, des ordo, des Systems. Mit der aufbrechenden Welt der großen Kontinente Asien, Amerika, Afrika wird das dynamische Apeiron von Steppe, Prärie und Busch selber zu einer Art von Seins-Form, so wie es sich im voraus symbolisiert in der wilden Dynamik von Kunst und Dichtung und auch Philosophie seit Beginn des neuen Jahrhunderts. Eben dieses Aufhören aber bedeutet nun doch zuletzt auch ein Durchformen: indem scheinbar die wilde Dynamik der Unendlichkeit von Steppe, Prärie und Busch alle gefestete Ordnung des Abendlandes überflutet, wird dieses Apeiron, diese Unendlichkeit doch selber innerlich durchwirkt durch den abendländischen ordo aeternus. Es geschieht nicht nur eine Begegnung zwischen dem Abendland und der flutenden Unendlichkeit um es herum, sondern die Durchdringung des dynamischen Apeiron durch den Ordo aeternus des Abendlandes.

3. Die letzte Folgerung aus diesem *realogischen* und *ontischen* Vorgang vollzieht sich im *Denktypus*. Negativ ist es das endgültige Aufhören dessen, was für Plato und Aristoteles den höchsten Primat bedeutete: Primat des anthropos theoreticos, des Menschen des reinen Denkens vor dem Kosmos. Alle Theorie ist nur noch möglich als ein Mit-Leben und Mit-Bestimmtheit durch den Kosmos. — Dieses Negative birgt aber in sich als letztes ein Positives. Die antike Theoria war doch bei Plato wie bei Aristoteles gedacht als eine Muße des Schauens bis hinein in den frühchristlich-mittelalterlichen Primat der Contemplation. Diese Contemplation aber ist im Grunde nicht ein errechnendes Denken oder Betrachten, sondern ist Empfänglichkeit, Empfänglichkeit des weltoffenen Menschen, Empfänglichkeit der Magd zum Wort, das zu ihr gesprochen ist, Empfänglichkeit der Braut in die Vermählung hinein. So erscheint bereits durch den ganzen Gang des Abendlandes das tiefere Gesicht der Contemplatio. Am allertiefsten im mariologischen Gesicht des Abendlandes, das sich als Schoß der Offenbarung und des weiteren Aufleuchten dieser Offenbarung Gottes begriff — von der streng christlichen Form der Offenbarung her bis in die Restbestände in der

Romantik. In diesem Sinne können wir sagen, daß in dem Augenblick, wo eine herrscherliche und berechnende abendländische Theoria vor dem flutenden Kosmos versinkt, daß in diesem Augenblick der Kosmos selber die innerste Form der abendländischen Theoria empfängt. Das besonderheitlich Mariologische des Abendlandes gegenüber dem Logos Gottes wird zur innersten Form der Beziehung zwischen Welt und Gott überhaupt. Wie das Abendland ausgesprochen oder unausgesprochen sich als Mariens Mutter-schoß zum Logos Gottes sah, so wird dies nun zum Ausdruck der innersten Beziehung zwischen Gott und Welt überhaupt. Der anscheinende Untergang des abendländischen Geistestypus bedeutet dann so etwas wie die mysterienhafte Einweihung des gesamten Geistestypus der Welt in den Typus eines marianischen Empfangens: daß die Welt Maria sei zum Logos und Christus Gottes hin.

Aber es erfüllt sich dann auch in diese kosmische Beziehung hinein das Theologumenon des Origines und Augustins: daß Braut und Bräutigam eins sind und darum die Braut Bräutigam und der Bräutigam Braut sei. Es ist das, was entsprechend die Liturgie der Marienfeste sagt, wenn sie die Sophia Gottes, die an und für sich auf den Logos Gottes sich bezieht, auf Maria als den bräutlichen Mutterschoß des Logos Gottes selber anwendet. Es erfüllt sich hierin zunächst das geheimnisvolle Wort Thomas von Aquins von der *Potentia oboedientialis* als der Tiefe aller Potenz. Wie das rein gehorsame Empfangen Mariens die Tiefe des Abendlandes ist, so wird es zur Tiefe des Kosmischen überhaupt. Kosmos erscheint in seiner letzten Tiefe als marianische *Potentia oboedientialis* zu Gott hin. Und auch zuletzt wird das Theologumenon des Origines und Augustins von der Identität und Auswechslung zwischen Bräutigam (Logos als Christus) und Braut (Maria) zu einem kosmischen Prinzip. Wenn in der Philosophie des Abendlandes immer wieder berückend das Mythos-Wort des Parmenides steht, daß *noein* und *einai*, Denken und Sein, dasselbe seien, so dürfte es nicht allzu abwegig sein, dieses Mythoswort wie als Wurzel der obigen Identität und Auswechslung zu nehmen. Das Sein des Kosmos in seiner Beziehung zum Logos Gottes erscheint dann nicht nur als marianische Empfänglichkeit zu diesem Logos, sondern Empfänglichkeit der Welt und Befruchtung durch den Logos Gottes einen und durchdringen sich. „Kosmisches Denken“ als anbeginnen-der Geistestypus ist dann nicht nur Mit-Leben und Mit-Bestimmtheit menschlichen Denkens durch das Leben des Kosmos — nicht nur (in diesem Mit-leben mit dem Kosmos) kosmisch-bräutliche Empfänglichkeit zum befruchtenden Einleuchten und Einwehen Gottes, sondern es geht bis zu einem Sich-Einen und Eins von Kosmos und Gott (wie das Buch Jesus Sirach im voraus das Durchdrungensein des All durch den Logos Gottes schließlich mit dem kühnen Wort bezeichnet: „Er ist alles“ 43; 29). Der wogende Kosmos bis zum wogenden freien Meer als seinem äußersten Symbol (im Grundwort des „Seidenschuh“ Claudels) erscheint dann nicht nur als das freie Wogen einer marianischen *Potentia oboedientialis* gegenüber der Unendlichkeit Gottes, — sondern unendliche Empfänglichkeit (*infinitum potentia*) dieses Kosmos und unendliche Kräftigkeit (*infinitum actu*) Gottes durchdringen und einen sich (wie Thomas von Aquin im Gegenüber und Zueinander und Ineinander dieser doppelten Unendlichkeit das letzte Seinsgeheimnis überhaupt sieht). Vom marianischen Abendland zum marianischen Kosmos hin erfüllt sich in seine Fülle das letzte Geheimniswort der Offenbarung: Geist

die Braut als das fruchtende Gegeneinander und Zueinander (Geh. Off. ; 17). Das Kosmische als Geist-Typus sagt dann dieses eine: Empfänglichkeit und Eins des innerst Marianischen in Sein und Denken: daß der Logos die Sophia Gottes in der Fruchtbarkeit Seines Geistes empfangen und ausgehoren werde. Mythos und Mysterium des tiefsten Geist-Typus des Abendlandes werden so Mythos und Mysterium eines „kosmischen Denkens“.

II.

Krise der Philosophie des Abendlandes

I. Vom Sinn der Philosophie des Abendlandes

Der Sinn der Philosophie des Abendlandes liegt in einer dreifachen Bewegung: 1. In der Bewegung vom Mythos her, 2. In der Bewegung vom Philosophumenon zum System zur Aporetik, 3. In der Bewegung vom Kosmos zum Ich.

1. Die Bewegung vom Mythos her läßt sich in einem dreifachen Schritt beobachten. Erstens in den beiden, die am Eingang der abendländischen Philosophie stehen: Parmenides und Heraklit. In Parmenides ist das Urwort das On, das reine Sein in seiner entrückten Unbewegtheit. Das Gegenwort bei Heraklit ist das Feuer des Streites, die Eris. In diesem doppelten Gegensatz geschieht im Anfang der abendländischen Philosophie die Erfassung des Seins. Dieses Sein tritt an Stelle dessen, was vom eigentlichen Asien her das Urwort ist: der Kyklos, der Kreis, der sich in sich selbst schließende Kreis. Hinter diesen Urworten bei Parmenides und Heraklit liegt aber der ur-mythische Gegensatz zwischen dem Olympischen und dem Chthonischen bzw. zwischen dem Apollinischen und dem Dionysischen, zwischen einer verklärten unbewegten Oberwelt und den je neuen Erdbeben und Flammenausbrüchen aus einer Unterwelt. Das Sein dieser Welt gebiert sich aus diesem je neuen Gegensatz. Abendländische Philosophie gründet also von hier aus im dualistischen Ur-Mythos zwischen diesen beiden Welten.

Das Zweite läßt sich bei Platon und Aristoteles beobachten. Das Grundlegende in beiden ist das Verhältnis zwischen Sein und Nichtsein. Bei Platon in der Spannung des Rhythmos, des Chorismos und des Eros, bis bei Aristoteles dieses ganze Verhältnis sich systematisiert zur Kyklophoria, zum Kreisumschwung dieses je neuen Rhythmos, dieses je neuen Gegensatzrisses und der je neu entflammten Liebe. Die Welt erscheint aber damit wiederum im letzten Grunde mythisch. Sie entsteht jeweils als Rhythmos zwischen Olymp und Tartaros und von hier aus hin zum platonischen Eidos oder zur aristotelischen Morphe. Eidos und Morphe sind aber im Grunde genommen nichts anderes als die philosophische Gestalt der strahlenden Götterbilder. Diese strahlenden Götterbilder als reale Ideen oder realistische Gestalten sind damit die Ausgeburt der Welt zwischen Olymp und Tartaros. Und ihr Sein steht nun dem asiatischen Kyklos gegenüber oder besser, der asiatische Kyklos erscheint in ihnen gebändigt.

Der dritte, letzte Schritt unter unserer Rücksicht liegt in Plotin und der Stoa. Es geht in beiden um eine Theogonie, aber in Form einer Kosmogonie. In Plotin als Selbstdifferenzierung des Ueberlichtes, in der Stoa als Selbstdifferenzierung eines Ueber-Gesetzes. Licht wie Gesetz sind in

beiden einander gegenüberstehenden Philosophien die letzte Ausformung dessen, was von Platon und Aristoteles herkommt: indem alles Statische, was in Platon und Aristoteles noch war, zu einer Genesis wird, entweder zu einer Eidogonie, indem die Ideen zum strömenden Lichte werden — oder zu einer Nomo-gonie, indem die Ordnung der kinetischen Welt des Aristoteles reine gesetzförmige Bewegung wird. So steht im Hintergrunde dieser beiden letzten Formen der antiken Philosophie unverändert der Mythos. Aber der Mythos, wie er in Platon zuerst aufbrach, nämlich nicht der Mythos einer Konstitution der Welt, sondern ihrer je neuen Genesis. Es ist Mythos einer Theogonie als Kosmogonie, als Eidogonie.

2. Von diesen Ursprüngen her können wir so etwas gewinnen wie das Ablaufgesetz abendländischer Philosophie. Sie geht vom Philosophumenon zum System, zur Aporetik.

E r s t e n s : Philosophumenon ist die Form der Philosophie der Vor-Sokratiker und bleibt aber auch weiterhin der Kern aller großen Philosophie. Es ist die jeweilige Grund-Intuition der Philosophie und eine Grundintuition, die fast verwechselbar ist mit der alten Form des Orakelspruches. Philosophumenon ist der Orakelspruch, den jeweils eine große Philosophie als ihren Kern birgt.

Z w e i t e n s : das System ist von hier aus ebenfalls in allen großen Philosophien des Abendlandes von Aristoteles zur Scholastik zum Rationalismus zu Hegel hin die restlose Ausdeutung eines einzigen großen Philosophumens. Diese restlose Ausdeutung maskiert sich aber immer mehr aus der freien Form der Ausdeutung einer Grund-Intuition zu einer gradlinigen Absolutierung bis hinein in den Anschein einer rein auf philosophischen Deduktionen ruhenden wissenschaftlichen Philosophie. Gegenüber diesen Verabsolutierungen tritt dann als weiterer Schritt

d r i t t e n s die Aporetik. Die Aporetik ist bei Platon noch das einfache Offenstehen des Unzugänglichen und hierin so etwas wie der Horizont um das Philosophumenon. Dann aber wird sie in den zwei großen Gestalten der nachfolgenden Zeit, in Aristoteles wie Kant, zur Kritik gegenüber den Systemen. Bei Aristoteles zu der Kritik, wie seine „Metaphysik“ sie gegenüber Platon und den Vorsokratikern ausübt; in Kant, wie sie grundsätzlich jeglicher Systematik sich entgegenstellt. Die Kritik hat aber selber noch irgendeine Form des Systems, zum mindesten die Form der Methode. Die schärfere Form der Aporetik ist darum die rein faktische Aporetik, d. h. das rein faktische Verschiedensein, Gegensätzlich-Sein oder gar Auseinanderfallen der vielfältigen Motive. Die klassischen Beispiele liegen in Platon, Aristoteles und Thomas, die sich weder als System darlegen lassen noch als systematisierte Kritik. Das weitere ist dann entsprechend eine reflexe Aporetik. Diese reflexe Aporetik setzt ein mit Nikolaus von Cues und hat ihren stärksten Ausdruck in der Romantik. Hier wird Philosophie nur noch begriffen als das langsame Hineinschreiten durch die unvereinbaren Gegensätze in das Verborgene, in das Mysterium. Die Philosophie eines Hegel und eines Schelling können einerseits erfaßt werden als eine solche reflexe Aporetik — aber andererseits mit dem Unterschiede, daß zum mindesten in Hegel diese reflexe Aporetik die Form einer rationalen Methode annimmt. Es ist darum eigentlich nur Kierkegaard, in dem die reflexe Aporetik sich rein gibt: in dem scheinbaren Versteckspiel der Anonymitäten. Das Ende dieser Aporetik ist die Aporetik ins Unbestimmte, wie sie das Ende der

abendländischen Philosophie kennzeichnet: in Heidegger und Nikolai Hartmann. Das einzig Bestimmte ist nun nur noch die reine Existenz. Diese reine Existenz ruht bei Heidegger im Nichten des Nichts, bei N. Hartmann in einer Stufung ins schlechthin Dunkle hinein. Es ist damit entweder Aporetik aus dem Nichts oder Aporetik in das Nichts hinein. Das einzige, was in diesem ganzen Ablauf der Aporetik bleibt, ist der Mensch, vor dessen Kritik alle Struktur des Seins sich demaskiert, der destruiert wird zur Verlegenheit der Unzugänglichkeit. Der Mensch, der als kritischer Philosoph noch wie ein demiurgischer Mensch ist, wird schließlich zum demiurgischen Menschen in der Verlegenheit der Situation. Daraus läßt sich nun

viertens ein bestimmtes Abfolgegesetz der abendländischen Philosophie gewinnen. In Parmenides und Heraklit steht im Mittelpunkt: der Kosmos. In Platon und Aristoteles und der Scholastik: das Sein. In der Renaissance-Philosophie: der Mensch. In der Entwicklung von Descartes zu Kant zu Fichte und Hegel: das Cogito. Und schließlich im Ende der Entwicklung in Heidegger und Hartmann: die Aporie. Es ist damit der Weg vom Kosmos zum Ich, aber ein Weg, auf dem dieses Ich selber aus dem Ich des substanzhaften Menschen zum Ich des reinen Denkens und schließlich zum Ich des vor dem Unzugänglichen verlegenen Stehens (Aporie) wird.

II. Grenze der Philosophie des Abendlandes

In diesem Sinne der Philosophie des Abendlandes ist ihre Grenze bereits mit einbeschlossen.

1. Da die Philosophie des Abendlandes im Mythos des Dualismus zwischen Oberwelt und Unterwelt gründet, kommt in diesem Mythos der gleichsam geologische Mythos zum Ausdruck. Die Philosophie des Abendlandes zielt darum auf das Eidos oder die Morphe, weil es Philosophie vom asiatischen Apeiron her ist. Es ist immer Eidos, Idee, Sein, Struktur usw. über dem wachen Abgrund und eben darum betontes Eidos, aber eben darum mit den immer neuen Einbrüchen der Abgrundphilosophien des asiatischen Manichäismus und der europäisierten Dialektik, bis in einem Nietzsche der apollinische Glanz alles Eidos vor dem dionysischen Flammenabgrund nur noch apollinischer Schein wird.

2. Das zweite Gesicht der Grenze der Philosophie des Abendlandes liegt in ihrem Ablaufgesetz vom Philosophumenon zum System zur Aporie. Denn hierin vollzieht sich einmal ein Sich-Totlaufen einer Logie überhaupt: im Symbol der „Schule“, die jeweils ihre Meister bis zum Totwerden ausgelogiert — in anderer Form der Ablauf einer Raffiniertheit der Dialektik, wie die Polarität gerade eine abendländische Kategorie ist. Oder endlich, es gerät in das aporetisch-aphoristische Ausrinnen, wie es in einer Intuitions-Phänomenologie sich zuletzt gab. Das betont Eidetische abendländischer Philosophie oder ihr betont Idealistisches geschieht damit in einem Entweder-Oder: einer starren Schul-Systematik oder einer Selbsterstörung jeglicher Schul-Logie.

3. Die dritte Grenze der abendländischen Philosophie ist ihr anthropologischer Charakter. Sie geht, gegenüber allem Oestlichen, auf den Menschen als den Mittelpunkt. Entweder zuletzt hin zum Menschen der reinen Methode (im Neu-Kantianismus) oder zum Menschen der geschichtlichen Entwicklung (in Dilthey, Tröltzsch, Bäumlner). Oder sie wird zuletzt zu einer Philosophie, die

nur noch Maske oder Ausdruck einer Psychologie oder Pathologie ist (in der Tiefenpsychologie).

III. Das Ende der Philosophie des Abendlandes

Hierin liegt positiv und negativ das Ende der Philosophie des Abendlandes.

1. In ihrem zugrunde liegenden *Mythos*. Der zugrunde liegende Mythos ist das rein Eidetische oder das rein Ideale. Es ist der Mythos, der von Platon bis Hegel das Ideal als das Göttliche nimmt. Der Zusammenbruch dieses Mythos des Idealen ist der sogenannte Existenzialismus, für den nur noch der Stoff als Zeug des praktischen Menschen besteht. In diesem Zusammenbruch aber vollzieht sich gleichzeitig ein Positives. Indem das Eidetische oder das Ideale in seiner Selbstzwecklichkeit zusammenbricht, erzeugt es sich immer klarer als *Richtung* im Realen. Das, was sich hier vollzieht, können wir ein Denken in Bild und Symbol nennen. Es ist dann von der einen Seite her das Denken, wie es in den großen östlichen Philosophien sich zeigt, die nur Philosophien von Gleichnis und Symbol sind. Andererseits aber wird ebenso eine überzeitliche Stellung von Aristoteles und Thomas sichtbar, nämlich ihre Art, das Intelligible nicht einfachhin sich aussondern zu lassen aus Leben und Sinnesleben und Erfahrung, sondern es selber innerhalb des Lebens, innerhalb der Sinne und innerhalb der Erfahrung zu begrenzen. Denken in Bild und Symbol als das wahre Eidetische entspricht der alten Thomas-Formel *Intelligibile ex et intra Sensibile*.

2. Zum zweiten wird das Ende abendländischer Philosophie deutlich in dem, was in ihr *System* heißt. Das Ende alles Systems liegt negativ im Zusammenbruch aller Versuche, die Welt zu begreifen im Begriff. Es ist der Irrgang des Abendlandes, der die *Noesis-Noeseos* oder das reine *Cogito* als Gott nimmt. Der Zusammenbruch geschieht im aufsteigenden Primat des *Pragma*, das für die abendländische Philosophie immer nur das verachtet Beiseitgelegene war. Dieses *Pragma* wacht auf, indem an Stelle der Bewältigung der Welt durch den Begriff die Technik tritt als Kampf mit dem Kosmos. Eben hierin aber klärt sich das positiv Bleibende abendländischer Philosophie. Das System wird zur Methode eines geordneten Ringens mit dem Kosmos ins Unendliche. Ja, das Wörtlein *conceptus* für das Wort „Begriff“ enthüllt erst so seinen tieferen Sinn, insofern *concipere* in *conceptus* das Empfangene besagt. Das abendländische System klärt sich hierin zu einem Vermählungsringen mit dem Kosmos. Es ist auch hier wieder ein Tieferes in Aristoteles und Thomas, das zum Durchbruch kommt. Nämlich ihre Art, alles Denken als einen Seinsvorgang zu nehmen, als Seins-Berührung zwischen *anima* und *res*, zwischen Geist und Dinglichkeit, so daß erst aus und in dieser Seinsberührung alle sogenannten Transzendentalien (wahr — gut — schön) sich erst ergeben. So wird es ein wahres Begegnungs-Denken aus der Fülle des Lebens heraus. Damit endlich sehen wir auch das Anthropologische im Ende der abendländischen Philosophie. Was in diesem Ende aufhört, ist immer die gesteigerte Messung des Kosmos am Menschen. Es wendet sich um zu einer Stellung des Menschen als Organ des Kosmos. Es stürzt damit zusammen der letzte Irrtum abendländischer Philosophie, der von der Antike her bis zur ausdrücklichen Theo-anthropologischen Philosophie der Neuzeit den Menschen als Gott nimmt. Dieser

Zusammenbruch geschieht im aufsteigenden kosmischen Denken, wie es in der Romantik ansetzte und schließlich in Nietzsche zur ausdrücklichen kosmischen Philosophie ward. Dies Negative ist nun aber gerade auch hier nur die negative Seite eines Positiven. Der Mensch erscheint nun endlich an der Stelle, wo er wirklich steht und wo ihn ahnungshaft ein Nikolaus von Cues sah: Der Mensch im Kosmos. Und der Mensch darin als Kleinwelt der Großwelt und der Mensch darum gleichsam als der Ort eines Selbst-Bewußt-Seins dieses Kosmos. Es sind auch hier zuletzt Aristoteles und Thomas, die dieser Stellung des Menschen ihre Formel geben. In Aristoteles ist es der Mensch in der Kyklophoria des All. In Thomas ist es entsprechend der Mensch im Universum und so sehr des Universums, daß Thomas sagen konnte, dieses Universum sei fast mit Gott verwechselbar, so daß der Mensch zu Gott nur im Universum steht. So eingeordnet ist dann der Mensch das Subjekt eines wahren kosmischen Denkens. Nicht steht der Kosmos unter ihm, sondern er im Kosmos. Und so empfängt er nicht einen anthropologischen, sondern einen kosmischen Primat, daß der Kosmos in seinem Bewußtsein sich ausdrücke.

III.

Krise der Theologie des Abendlandes

Die Krise der Theologie des Abendlandes wurzelt in dem Wort, das im Mittelpunkt der Philosophie des Abendlandes stand: das Eidos, die Idee, das reine Denken, die reine Form. Von hier aus ergibt sich die gewohnte Abfolge: I. Sinn, II. Grenze, III. Ende der Theologie des Abendlandes.

I. Sinn der Theologie des Abendlandes

Der Sinn der Theologie des Abendlandes gibt sich vom Wortsinn des Wortes Theologie selber her: Wort nicht nur über Gott, sondern Wort Gottes selber und von hier aus Sinn dieses Wortes Gottes über sich selber.

A) Darum ist die erste Form einer Theologie des Abendlandes eine Schrift-Theologie, d. h. eine Theologie, die in ihren Grundworten und Grundformeln möglichst innerhalb der Hl. Schrift selber bleibt. Diese Hl. Schrift ist Offenbarung grundlegend vom Worte her, das Gott selbst ist und Gott spricht. Dann aber geschieht dieses Wort in Kraft des Geistes Gottes, und endlich betrifft dieses Wort Gottes das Geheimnis der Menschwerdung des Wortes Gottes. Hieraus ergibt sich die Abfolge von drei Formen einer reinen Schrift-Theologie:

1. Worttheologie, wie sie im Joh.-Evang. anhebt und in einem Origines ihren stärksten Ausspruch hat. Es ist Schrift-Theologie im ausschließlichen Sinne des Wortes, d. h. als reine innere Struktur der Offenbarungsaussagen. Ihr liegt ein bestimmter Methodensatz zugrunde, den man so formulieren könnte: weil (gemäß den Weisheitsbüchern und dem Prolog des Joh.-Evang.) alles durch das Wort Gottes geschaffen ist, darum kann auch alles nur erkannt werden in diesem Wort Gottes, das in der Offenbarung des Alten und Neuen Bundes sich ausspricht. Darum kann es in einer echten Theologie nur gehen um den inneren Zusammenhang der gesamten Worte der Hl. Schrift, darum ist Theologie mystische Teilnahme an der Universal-

tät der Selbstoffenbarung des Wortes Gottes im Gesamtwort der geschriebenen Offenbarung. Damit aber geht es doch um einen letzten Sinn, um eine letzte Idee dieses Zusammenhanges der Worte der geschriebenen Offenbarung. Es geht um das innere, letzte Eidos der Offenbarung des Alten und Neuen Bundes in der Gesamtheit und Strukturiertheit ihrer Worte. Es geht um eine Wort-Eidetik.

2. Darum aber entspringt als zweites unmittelbar eine Geist-Theologie, wie sie, ebenfalls vom Joh.-Evang. ausgehend, in den Paulusbriefen und Origines ihre Begründung hat. Durch das Wort Gottes ist gewiß alles geschaffen, aber doch so, daß in diesem Geschaffenwerden der Hl. Geist der Ueberschattende ist: in der dreifachen Bedeutung des hebräischen Wortes für Geist: Ruach, Rêchem, Racha, d. h. Wind-Wehen, Mutterschoß, Liebe. Indem im Hl. Geist die Fruchtbarkeit Gottes als fruchtbare Liebe über dem Wasserabgrund weht, entsteht alles vom Schöpfungsgeheimnis zum Erlösungsgeheimnis, zum Vollendungsgeheimnis. Weil das aber so ist, so eröffnet sich zutiefst im Geiste Gottes, der nach dem Worte des 1. Kor.-Briefes allein die Tiefen Gottes durchforscht — eröffnet sich in ihm allein der Sinn von allem. Wir kommen damit zu der besonderheitlichen Theologie des geistigen oder geistlichen Menschen, des Anthropos pneumatikos, der erfüllt vom Hl. Geiste den Geist-Sinn der fleischlichen Geschehnisse und Worte des Alten und Neuen Bundes erfaßt. Es wird also Geist-Theologie, die das Wort Theo-Logie insofern verwirklicht, als sie den Logos in diesem Worte als letzten geistigen Sinn faßt, der allein dem Menschen des Hl. Geistes sich öffnet. Es ist damit noch stärker theologische Eidetik, d. h. zielend auf den letzten inneren Sinn der Offenbarung. Es ist Eidetik in der Kraft der Erforschung eines solchen letzten inneren Sinnes, und eben darum Geist-Eidetik.

3. Drittens aber ist die konkrete Gestalt der Theologie, um die es geht, die Theologie der Menschwerdung, genauer die Theologie des letzten Mysteriums zwischen dem ersten und dem letzten Menschen, d. h. zwischen Adam und Christus. Wir gewinnen die Theologie, die fast als der Antitypus der Geist-Theologie gefaßt werden könnte. Es ist die Theologie, die gewiß in den Briefen des hl. Paulus gründet, aber dann von Augustinus zu Luther ihre volle Gestalt empfängt. Sie gründet in dem unausweichlichsten Methodensatz für eine Theologie des Alten und Neuen Bundes: daß nämlich die Heils-Oekonomie nicht einfachhin steht im reinen ungeschaffenen Wort Gottes, auch nicht einfachhin im Geiste Gottes, sondern in dem Mysterium des Menschen: des Menschen zwischen dem ersten Adam und der ersten Eva und dem zweiten Adam, Christus, und der zweiten Eva, Maria. Bis hin zu dem überragenden Satze des Epheser-Briefes und der Geh. Offenbarung, daß Christus selber der erste und der letzte Mensch ist und in ihm alles erschaffen ist. Darum kann es keine andere konkrete Theologie des Alten und Neuen Bundes geben, als die, welche den einen Methodensatz des hl. Augustinus verwirklicht: Christus in Adam und Adam in Christus und zuletzt Christus allein als das Haupt von allem im Himmel und auf der Erde, bereits vor Grundlegung der Welt. Darum kann es Theologie nur geben als christologische Anthropologie, d. h. als Logie des Gottmenschen: von Christus, dem Menschen, zum Leibe Christi, zum Reich Christi, zum Kosmos Christi. Folgerichtig endlich hat diese Theologie ihre jeweilige Existenz nicht in irgendeiner Ueberzeitlichkeit, sondern im Ablauf der menschlichen Zeitlichkeit, in der Christus gelebt wird als Christus gestern, Christus heute,

Christus in alle Weltalter. Und darum Christus hier und jetzt im gerade lebenden Menschen heute. Der Sinn einer Theologie hat hier seinen Akzent auf dem Menschen. Theologie wird zu einer Erfassung des eigentlich tiefsten Eidos des Menschen, wie es in der Menschwerdung Gottes sich kund tut. Sie ist damit wesentlich Mensch-Eidetik.

B) Philosophische Theologie. Eine solche entspringt fast mit einer Art von Notwendigkeit aus den drei Formen der Schrift-Theologie; denn in allen diesen drei Formen ging es um eine letzte Eidetik, sei es im Wort, sei es im Geist, sei es im Menschen. Eine solche Eidetik aber drängt innerlich zu einer Philosophie der Theologie, d. h. dazu, die verschiedenen unmittelbaren theologischen Sinnformen, ihre Eide (*εἶδη*) mit den grundlegenden Eide (*εἶδη*) einer Philosophie zu konfrontieren. So geschieht die Vermählung zwischen Philosophie und Theologie.

1. Ihr erster Schritt wird eine Seins-Theologie, wie sie Cyrill von Alexandrien, Johannes von Damaskus, Dionysius Areopagita begründen und wie sie in Augustinus und Thomas hineinragen. Es ist die östliche Frage nach dem kosmischen Sein, für die die Offenbarung des Alten und Neuen Bundes als Antwort genommen wird. Aber dann so, daß die Offenbarung des Alten und Neuen Bundes selber in die Fragekategorien nach einem solchen kosmischen Sein gerät. Das kosmische Sein erscheint in einer solchen Seins-Theologie allein verstehbar als Teilnahme am göttlichen Sein. Die Welt in ihrem innersten Sein gibt sich als das verklärungsförmige Consortium Trinitatis, Gnade ist hier gewiß Kindschafts-Teilnahme an Gott, aber in der Form einer kosmischen Teilnahme: wie Römer 8 die Kindschafts-Teilnahme ausdehnt auf die gesamte Welt. Es ist die Theologie, die in der klassischen Deutung des Namens Jahwe gründet. Gott ist das reine Sein (als „Ich bin, der ich bin“), und darum gründet, lebt, regt und webt alles Sein (gemäß der Areopag-Rede des hl. Paulus) allein in demjenigen, der das reine Sein selber ist (das Ipsum Esse, wie die Spätschulen dieser Theologie es ausformen). In dieser Theologie empfängt auf der einen Seite das geschöpfliche Sein sein letztes Eidos als Sein aus und in und zu Gott hin (gemäß der Formel von Römer 11). Andererseits wird Theologie damit zu einer kosmomystischen Seins-Eidetik, da ihr ganzer Sinn zuletzt ist: dieses trinitätförmige Sein aus und in und zu Gott hin darzustellen im Vater, in Christus, im Hl. Geist.

2. Damit aber zweitens ist der Weg offen für das, was wir eine Wahrheits-theologie nennen können, eine Theologie, wie sie in Augustinus gründet, zu Anselm von Canterbury hinübergeht und im Thomismus ihre letzte abschließende Form hat. Sie begründet sich darin, daß das Sein aus, in und zu Gott hin eben die Verstehbarkeit der Welt betrifft, d. h. ihre Intelligibilität. Es geht nicht um den einfach bestehenden Gott, aus dem und in dem und zu dem hin wir sind, sondern es geht um den sich mitteilenden, sich offenbarenden, sich auflichtenden Gott, und darin insofern um ihn, wie er die prima veritas, der primus intellectus ist, wie Augustinus und Thomas sagen. Und dies dann eigentlichst dargestellt in Christus als dem Logos und der Wahrheit (gemäß Joh.). Die gesamte Welt, wie sie durch diese Wahrheits-Theologie sich aufhellt, erscheint damit als eine theo-christologische Intelligibilität. Hierin geschieht die stärkste Berührung und Vermählung zwischen einer Philosophie, die auf die Intelligibilia geht und einer Theologie, die die Wahrheit Gottes im Logos Gottes ausspricht. Es ist damit im

stärksten Sinne Eidetik, nämlich Erscheinen des Seins im Wahrheitserkennen und dies durch die Selbst-Kundgabe der Wahrheit Gottes. So ist es Wahrheits-Eidetik.

3. Aber drittens: es geht doch in einer Theologie der Menschwerdung nicht um das einfach kristallförmige Licht der Wahrheit, sondern es geht um das, was in den Worten Feuer, Energiea und Agape in der Sprache des Alten und Neuen Bundes sich kundtut. Es geht in einem wahren Sinne um eine *theologia cordis*, um eine Theologie des Herzens Gottes, aus dem das Feuer und die Kraft und die Liebe entspringt. So empfängt die Theologie eines Bernhard von Clairveaux, eines Bonaventura, eines Scotus und zuletzt eines Luther ihre Begründung. Hier berühren sich das letzte philosophisch erfassbare Geheimnis der Welt und das letzte Mysterium der Mensch- und Welt-Werdung Gottes. Denn das philosophische Geheimnis der Welt wie das Mysterium des sich mitteilenden Gottes gehen über alles Begreifen, das in einer Wahrheits-Theologie doch der letzte Maßstab bleibt. Welt von sich aus philosophisch erscheint als irrationale Energetik ihrer letztlich unverständlichen Kräfte, und diese irrationale Energetik ist allein verstehbar, wenn sie von der Theologie erleuchtet wird als Sich-Auswirken des Gottes des Feuers, von Zorn und Barmherzigkeit, Kreuz und Glorie, Nichts und Fülle. Das eigentlich Mystische der kosmischen Welt (das im Manichäismus sich immer wieder neu ausdrücken wollte) und das letzte Mysterium Gottes, wie er wirklich im Alten und Neuen Bund der Christenheit und der Welt überhaupt erscheint, durchdringen sich zu einer theochristologischen Energetik. Wie die Welt in ihrem letzten Sinn als das Geheimnis des Feuers erscheint (in einem Heraklit), darauf gibt die Theologie die eigentlich deutende Antwort, da sie von Gott sagt, daß er „hinverzehrendes Feuer“ unbegreiflicher Liebe ist im scheinbaren Widerspruch zwischen Zorn und Barmherzigkeit, Kreuz und Glorie, Nichts und Fülle. Philosophie und Theologie durchdringen sich hier damit zu einer Eidetik dieser Energiea.

C. Die Verschiedenheiten der philosophischen Theologie, wie wir sie eben sahen, führen zur letzten Spätform der Theologie des Abendlandes. Gegenüber dem Auseinander-Streben ihrer Motive erhebt sich eine methodische oder wissenschaftliche Theologie, die nicht mehr im unmittelbaren Schriftwort oder im Pneuma oder im genialen Philosophumenon steht, sondern in der mühsamen Untersuchung des gelehrten Theologie-Professors.

1. Es entsteht damit als erstes die wesentlich ausgleichende *Schultheologie*, wie sie in Suarez, Banes, Molina, Joh. a. Sancto Thoma, Cajetanus usw. bis in die festgelegten Schulformen von Thomismus, Scotismus, Molinismus sich ausbaut. Sie hat in sich den einen Sinn einer Kommentar-Theologie des Ausgleiches zwischen den großen Schulen. Sie hat damit aber auch weiterhin eine ähnliche Richtung, wie sie der common sense des europäischen Rationalismus hatte, daß alles Strahlen eines Wortes, alles Pneuma, alles Philosophumenon nivelliert wurde zum *sensus communis*, zum Gemeinverstand des gemeinen Mannes der offiziellen Schulen. Es geht auf eine Theologie, die ihren Sinn hat für diesen gemeinen Mann. Umgekehrt hat aller common sense der Philosophien des zeitgenössischen Rationalismus sein Gegenstück in dieser Theologie einer *ratio communis*. Es geht auf ein Eidos der Offenbarung, wie es für Schule und Schulung faßlich ist, also auf Schul-Eidetik.

2. Das treibt zweitens notwendig hin zu einer Theologie, wie sie en face zur Reformation sich ausbaute als eruditiv-apologetisch-historische Theologie: von Bellarmin her hinein ins 19. Jahrhundert, in der von Melchior Canus begründeten Methode der loci theologici, d. h. der Schul-Thesen-Form, in der die einzelnen Offenbarungswahrheiten dargelegt werden von Schrift, Vätern, Theologen und einer sogenannten ratio convenientiae her. Da in der Reformation — freilich gegen den Willen ihres Begründers — die Wissenschaft das einzige Maß wurde, formte sich auch die Theologie nach diesem Maß. Es wird eine Wissenschaft-Eidetik, eine Erforschung des Sinnes der Offenbarung gemäß den profanen wissenschaftlichen Methoden.

3. Endlich aber von der Mitte des 19. Jahrhunderts her bricht gleichsam als Bewegung zum Ursprung hin eine Theologie unmittelbarer Schrifterfassung auf, als Gegenstück zu einer extrem spekulativen und wissenschaftlichen Theologie. Man kann in der Worttheologie Luthers in etwa ihren geschichtlichen Ursprung sehen, aber diese Worttheologie wurde in den klassischen protestantischen Dogmatiken selber wieder teils zu einer neuen Scholastik, teils zur reinen Form einer Wissenschafts-Theologie. Gegenüber diesen Entwicklungen wird die Romantik fruchtbar, in der das neue Organ für Mythos, Mysterium, Offenbarung und Mystik erwacht ist. So ergeht im Ausgang der Theologie des Abendlandes die Forderung nach dem, was man mit dem Ausdruck Erik Petersons eine biblische Phänomenologie nennen könnte. Sie hat noch durchaus ihren inneren Zusammenhang mit Philosophie und Historie, aber doch mit dem Ziel einer intuitiven Erfassung des inneren Sinnes der Offenbarung. Das ist die Theologie, wie sie in drei Stufen aufbricht: in der Tübinger Schule, von Franzelin zu Scheeben, und endlich in den Versuchen Erik Petersons, die Guardini zum Teil übernimmt. Es ist Theologie als philologisch intuitive Eidetik. Im Abendrot abendländischer Theologie erscheint ihre Ursprungs-Form: als Eidetik der Offenbarung unmittelbar.

II. Grenze der Theologie des Abendlandes

Der dreifache Sinn einer Theologie des Abendlandes beschließt gleichzeitig seine Grenzen ein.

1. Das zeigt sich erstens in der Schrift-Theologie. Diese Schrifttheologie, ob es nun Theologie des Wortes oder Theologie des Geistes oder Theologie des Menschen ist, trägt in sich einen geheimen Spiritualismus. Der allgemein geistige Spiritualismus des Abendlandes setzt sich hier bis ins letzte durch. Es ist das, was in Origenes und von Origenes aus wohl die gesamte Theologie durchdringt: der Weg des Aufstieges von der Region der Realität zur Region der Spiritualität oder Idealität. In der Wort-Theologie tritt das reine Wort an Stelle der Realität. Das fleischgewordene Wort wird immer mehr aufgehoben in das göttliche Wort an sich, wie es in der Wortmystik des Origenes bis in die Wortmystik Luthers hinein geschieht. Noch deutlicher ist es in der Geist-Theologie. Die Geisttheologie hat zu ihrem Subjekt gewiß den Menschen des Hl. Geistes im Gegensatz zu dem Menschen des Fleisches, wie die Paulus-Briefe sie fassen, d. h. eine In-Besitznahme Gottes; aber als durchgeführte Theologie des Geistes tritt sie — was ebenso in Origenes sich grundlegt — auf gegen die wesenhafte Fleischwerdung Gottes und Erdwerdung des Geistes Gottes, von dem es nicht umsonst heißt, daß er ausgegossen wird über alles Fleisch, aber nicht das

Fleisch übergeistigt wird in einen reinen Geist. Ja selbst für die Menschwerdungs-Theologie, die das Geheimnis der Heilsgeschichte zwischen dem ersten und zweiten Menschen, Adam und Christus, sieht, besteht hier keine Ausnahme, denn sie hat in sich die geheime Tendenz zu einer Theologie des ewigen Menschen, des Menschen, wie er vom Ratschluß der Menschwerdung Gottes her Mittelpunkt und Inbegriff der Schöpfung wird. Es tritt allzu leicht ein Humanismus dieses ewigen Menschen an Stelle dessen, was Grundlage der Heilsgeschichte ist: nämlich das Geheimnis des Kreuzes. So tritt allzu leicht diese dreifache Theologie des Wortes, des Geistes und des Menschen in Widerspruch zu einer sogen. unheiligen Realität. Das reine Wort, der reine Geist, der reine Mensch werden zum Kennwort des unwirklichen Geistlichen und Geistigen. D. h. wir sehen, wie die Theologie, die schließlich in Hegel zu einer Absolut-Theologie des reinen Geistes geworden ist, wie als notwendige Konsequenz dieser Entwicklung erscheint. Eben damit wird aber auch die Bedeutung der einen großen Gegnerschaft Hegels, nämlich die Kierkegaards, offenbar: die Betonung all dessen, was in Hegel wie endgültig ausgeleert ist, der Skandal der Narrheit und der Ohnmacht und des Nichts des Kreuzes.

2. Die Grenze der philosophischen Theologie ist demgegenüber der geheime neutrale Ontologismus der *via ordinans*. Ihre drei Grundworte Sein, Wahrheit, Wille haben die Tendenz, sich selbständig zu setzen. An Stelle des verborgenen Mysteriums Gottes im Mysterium des Kreuzes tritt das neutrale Sein eines geordneten Kosmos, einer systematischen Wahrheit und eines durchdringenden Willens. Ordnung stellt sich dem Mysterium gegenüber und tritt damit in Widerspruch zu dem, was die Schrift das „*bathos*“ in Gott wie in der Welt nennt, d. h. die eigentlich in keine Ordnungskategorien eingehende Abgründigkeit Gottes und seines Reiches. Es ist darum kein Zufall, daß diese philosophische Theologie vor allem von den Mönchsorden geschaffen worden ist und darum allzusehr den Typus der Weltabgekehrtheit und Weltfremdheit des Mönches in sich trägt.

3. Die Grenze einer wissenschaftlichen Theologie endlich in all ihren drei Formen einer ausgleichenden Schul-Theologie, einer Wissenschafts-Theologie und einer philologischen Theologie ist ihr geheimer profaner Scientifismus der *via argumenti*. Die Form einer These mit all ihren Argumenten und damit ihrem Zielen in eine vor der Ratio bestehende Verstandes-Lichtigkeit, tritt damit allzusehr an Stelle dessen, was nach der Offenbarung den eigentlichen Glauben ausmacht, die Blindheit, Dunkelheit und den Skandal des Glaubens. Aber eben damit tritt auch diese scientifische Theologie in Widerspruch zum wirklichen Leben der letzten Dunkelheiten und Un-ergründlichkeiten, das geradezu das Präambulum, die Voraussetzung der *obscuritas fidei*, der Dunkelheit des Glaubens ist. Es setzt sich in dieser scientifischen Theologie allzu leicht der Typus ihres Trägers durch: des in seine Bücher versenkten Theologie-Professors.

III. Das Ende der Theologie des Abendlandes

Darin ist das Geheimnis des Endes dieser abendländischen Theologie beschlossen, negativ und positiv, parallel zum Ende der Philosophie des Abendlandes.

1. So gibt es sich zunächst im Ausgange der Schrift-Theologie. Die Schrift-Theologie stand von Origines her im Zeichen der *via ascendens*,

des Aufstieg-Weges zum reinen Wort oder reinen Geist oder reinen Menschen. Das aber bricht in dem zusammen, was den Ausgang des Abendlandes kennzeichnet, nämlich die Erfahrung des Gottes des Fleisches des Kreuzes: nicht Aufstieg des Menschen bis zur Vergöttlichung (denn diese Vergöttlichung demaskiert sich entweder in einen unfruchtbaren Institutionalismus oder in den säkularisierten Mensch-Gott), sondern das nun ausdrückliche Mysterium der Hl. Schrift: Gott, der sich ins Gottlose selber gibt. Aus der Tiefe aber der dreifachen Schrift-Eidetik wird damit ihr eigentlich positiver Sinn frei: der positive Sinn des Johanneismus des Wortes, das zum durchbohrten und geschlachteten Fleisch ward; der positive Sinn des Paulinismus des Geistes, des geistlichen Menschen, der kraft dieses Geistes des Abgrunds Gottes sichtbar wird, der eben gemäß dem 1. Kor.-Brief der Geist des Skandals und der Torheit des Kreuzes ist; endlich der wahre Augustinismus des Christus, der nicht Prototyp eines christlichen Humanismus, sondern wesentlich der Christus deformis ist, der entstellte Mensch Christus ist, und Kirche und Mensch in ihm. Der Blick geht damit auf eine Schrift-Theologie einer wirklichen *intelligentia fidei*, eines wirklich durchscheinenden Glaubens, aber indem im Kreuze, als des Zeichens des Glaubens, das Ueberhinaus der Liebe Gottes transparent wird. Die Zukunft weist hier in eine Theologie des Kreuzes als Theologie der Liebe.

2. Für eine philosophische Theologie in ihren drei Formen einer Seins-Theologie, Wahrheits-Theologie, Willens-Theologie geschieht das negative Ende im Ende alles mittelalterlichen Scholastizismus. Es hört in der Erfahrung der Uebermacht des abgründigen Lebens über alle Ordnung die alte ontologische *via ordinans* auf und erscheint nur noch als glückliche Naivität unerschütterter Zeiten. Aber im selben Augenblick bricht positiv durch die Schale der Schulen der wahre Sinn der drei philosophischen Theologien auf: der wahre Sinn eines Augustinismus, Thomismus und Scotismus, die in ihren Grund-Meistern nicht auf eine *via ordinans* in sich zielten, sondern auf einen *ordo mysteriorum*, auf eine geordnete Rückführung aller Gegebenheiten der Offenbarung in das jeweils letzte unrückführbare Mysterium. Diese *reductio in mysterium* tritt an Stelle jeglicher Schul-Deduktion. Der Blick der Zukunft geht auf eine Theologie des Mysteriums als Theologie transzendierender Ordnung, d. h. der Ordnung Gottes, wie sie im Mysterium verhüllt und über alle Begriffe hinaus sich darbietet.

3. Als Letztes erscheint dann negativ wie positiv das Ende einer *methodologischen Theologie*, d. h. der Theologie, die von einer ausgleichenden Schul-Theologie über eine apologetisch-historische Theologie bis zu einer philologischen Theologie sich darbot. Das Ende des Abendlandes steht hier im Zeichen des Aufhörens des Ehrgeizes einer sogenannten wissenschaftlichen Theologie, und das geschieht in der Erfahrung des Zusammenbruches des strengen Wissenschafts-Ideals des 19. Jahrhunderts überhaupt: in Historie und Naturwissenschaften. Es schält sich aber damit positiv aus den zerbrochenen Schalen überalterter sogenannter wissenschaftlicher Methoden das wahre Methoden-Ideal einer Theologie heraus: die wahre Methode einer Theologie wird frei als *methodus fidei*, als die dem Glauben innergesetzliche Methode selber. Theologie geht gewiß auf ein Wissen, aber jeweils nur durch den Glauben und innerhalb des Glaubens selber. Wir schauen in die Möglichkeit einer Theologie des Glaubens, die als strenge Theologie des Glaubens eben doch so ist eine Theologie des Wissens über alles Wissen

hinaus. Theologische Methodik, auf die die wissenschaftliche Theologie des 19. Jahrhunderts zielte, ist ein Verweilen innerhalb des Glaubens selber, ist ein Denken innerhalb des Glaubens selber, ist ein Sich-Durch-Denken in den Zusammenhängen des Glaubens selber und wird allein so zum theologischen Wissen, d. h. nicht zu einem Wissen über den Glauben hinaus, sondern zu einem Wissen innerhalb des Glaubens und eben so zu einem Wissen über alles Wissen hinaus.

Es bleibt bei der geheimen Mystik, die auch in der scheinbar objektiven kühlen Methode des Theologie-Professors verharret, nämlich bei der Mystik einer Teilnahme am Wissen Gottes selbst. Aber eben darum ist es Teilnahme in *velamine fidei*, in der Hülle des Glaubens.

IV.

Krise des Charisma des Abendlandes

Das Abendland ist nicht einfachhin ein geographischer Begriff, auch nicht ein nationaler oder staatlicher Begriff, sondern es entsteht vom eigentlich Uebernatürlichen und Christlichen her. Es ist nicht anders entstanden, denn in jener Vermählung zwischen Altem und Neuem Bund, der Antike und den jungen Völkern der Völkerwanderung, und dieses unter einer einzigen Idee: unter der Idee des Christus „alles in allem“, von Kirche, zu Reich, zu Imperium.

I. Sinn des Charisma des Abendlandes

So stellt sich der Sinn des Charisma des Abendlandes dar. Dieses Charisma bedeutet:

1. Wesentlich eine *Expatriation* und hierin den grundsätzlichen Gegensatz zu einem rein natürlichen Gebilde. Das gründet wesentlich in der Form, wie die Offenbarung, oder noch deutlicher der kommende Christus, im Alten Bund wurzelt. Dieses Wurzeln ist das „Exi“ Abrahams. Das Herausgehen aus allen natürlichen Bedingungen von Land, Familie usw. Dieses Exi ist der eigentliche Boden des Alten Bundes und damit des Bundes der Verheißung des Messias, und darum steht er wesentlich im reinen Glauben und in der reinen Verheißung. Ebenso aber konstituiert sich der Neue Bund in jenem Verlassen, Hassen, Verleugnen von allem, das Christus von seiner Gefolgschaft verlangt. Bis dazu, daß das Mysterium Christi in das Mysterium der Heiden sich auswirkt, die gemäß dem 2. Kap. des Eph.-Briefes im reinen Ohne stehen: ohne Gott, ohne Christus, ohne Bund, ohne Verheißung, ohne Hoffnung. Das geht weiterhin ein in die Form der christlich-griechisch-römischen Antike; denn als christliche trägt sie das Ohne des Heiden, als griechisch-römische Antike ist sie in der Zeit der Vermählung zwischen Christentum und Antike bereits nur das geistige Hellas und die geistige *disciplina romana*. So steht sie in all ihren Elementen im Exi (geh heraus). Das vollendet sich im *Imperium sacrum*, das als Fülle des Reiches des Neuen Bundes sich aufbaut, bis auch es nach dem scheinbar politischen Aufhören des Reiches in das Geistige aufgeht: etwa zum Reich der Geister bei Kant oder zum Reich der Monaden bei Leibniz oder zum Reich des absoluten Geistes bei Hegel. Dies *Imperium sacrum* setzt ein im Exi der Völkerwanderung,

in der grundsätzlichen Entwurzelung, die durch die ganze damals bekannte Welt geht, und sein Imperiales ist darin durchgehends das Imperiale der reinen Sendung: wie auch späterhin sich die zwei Mächte, in die das Imperium sich spaltet, eigentlich als Sendungsmächte sich konstituieren: das Oesterreich der südöstlichen imperialen Ostmark und das Preußen der nördlichen Grenzmark der Ordensritter des Deutschen Ordens. Es ist damit ein Imperium zwischen *exi* und Sendung.

2. Erst so ist das Abendland zweitens *C o r p o r a t i o n*, und zwar *C o r p o r a t i o n* als *Corpus Christi*, als Leib Christi. Der ganze Alte Bund hat seine innere Einheit weder im Völkischen noch im Staatlichen, sondern als Typus des kommenden Christus, wie der Gal.-Brief es am schärfsten ausdrückt, wo es von Isaak einfachhin heißt, er ist Christus. So sind Existenz und Geschichte sowohl des ganzen Volkes des Alten Bundes wie jedes einzelnen nur zu verstehen als Verheißungs-Existenz und Verheißungsgeschichte, und zwar objektiver Verheißungs-Existenz und objektiver Verheißungsgeschichte, indem Isaak nicht Isaak, sondern Christus ist im geheimnisvollen Vorbestehen der Verheißung, David nicht David, sondern Christus, Salomo nicht Salomo, sondern Christus usw. Dem schließt sich folgerichtig an, wie nun der Alte und Neue Bund wesentlich corporative Repräsentation Christi sind. Das geschieht in den vier Formen, die gleichzeitig Stufen sind, wie sie die klassischen Ausdrücke geben: *corpus Christi*, *civitas Dei*, *imperium sacrum*, *kosmos theios*. Diese vier Worte bezeichnen die innere geschichtliche Abfolge im Abendland: *corpus Christi* ist der Name der Kirche in einer gewissen Geschlossenheit, *kosmos theios* ist das „Christus alles in allem“, also der kosmische Christus als christlicher Kosmos. Dazwischen liegen die Formen, in denen Christus zur Form der Menschheit wird: antik als *civitas Dei*, mittelalterlich als *imperium sacrum*. Dazu aber bedeutet die Abfolge der vier Worte gleichzeitig eine geschichtliche Abfolge. *Corpus Christi* bezeichnet noch die Form, wie in der jüden-christlichen Zeit die Kirche der Menschheit gegenüber steht. *Civitas Dei* sagt die Form, wie in der christlich-griechisch-römischen Antike Christus zur Form einer Staatlichkeit wird. *Imperium Sacrum* will sagen, daß Christus Form des eigentlichen Imperiums der Völker ist. *Kosmos theios* sagt die Weise, wie die Christus-Corporation auch eines Abendlandes und Groß-Abendlandes durchbricht in eine Welt, die als Welt die Form Christi trägt.

3. Darum aber ist diese *C o r p o r a t i o n* wesentlich *I n s t r u m e n t a l i t ä t*. Das Abendland ist ebensowenig wie die Kirche selbstzwecklich, sondern hat sein Charisma als *instrumentum redemptionis*. So baut sich der Alte Bund gerade in den großen Propheten auf als Werkzeug des Heiles für die Heiden, bis dazu, daß er diese Werkzeuglichkeit gerade verwirklichen muß in der Zerstörung Jerusalems und in der Zerstreuung und in dem Exil in die östlichen Heidenvölker und ebenso verheißungsmäßig im Zeichen des erlösenden Kreuzes. So vollendet es sich im Neuen Bund, der grundsätzlich (in den Gleichnissen, Abschiedsreden, und in den letzten Sendungsworten des Herrn) als Werkzeug des Heiles bestimmt ist für die ganze Welt, und darum eben als Bund im Mitgekreuzigtsein mit Christus dem Erlöser. So ist es dann endlich die wesentliche Form des Abendlandes überhaupt. Es steht wesentlich in Werkzeuglichkeit und Sendung für die ganze Welt — auch wenn dies durch Jahrhunderte mißverstanden erscheint als Groß-Imperium über die Welt . . .

II. Grenze des Charisma des Abendlandes

Im obigen Sinn des Charisma ist gleichzeitig seine Grenze bestimmt, und es heißt hier: das Entweder-Oder, in das dieses Charisma in seiner Verwirklichung gerät. Noch deutlicher: das *mysterium iniquitatis* mitten in diesem Charisma, d. h. das *Mysterium* der Widergesetzlichkeit, des Widerstandes gegen das innere Gesetz dieses Charisma. Wir schauen damit hinein in das Geheimnis dieses *mysterium iniquitatis* in der Gesamtform des Charisma und erkennen damit gleichzeitig das gesamte Grenzphänomen des Abendlandes in seinem tiefsten Grunde.

1. Das erste in diesem *mysterium iniquitatis* ist die wachsende *Verkehrung der Expatriation*. Sie geschieht in eine abscheidende Auserwähltheit, wie es die Grundsünde des Alten Bundes ist, der sein Heraus verdeutet zum Abgeschiedensein des Auserwählten gegenüber der ganzen Welt. Die Verkehrung der Expatriation im Neuen Bund geschieht im Unterschiede dazu in eine humane Internationalität, d. h. in eine Verkehrung der abscheidenden, aber werkzeuglichen „himmlischen Bürgerschaft“ (*politeia en uranois* Phil-Brief) in die Säkularisationsform des christlichen Weltbürgers. Damit wird aber weiter jenes „Außerhalb jeglicher Bundeshege“ des Hebr.-Briefes durch eine dämonische Idealität ersetzt, im Hochmut der Erhabenheit über aller Wirklichkeit, eben darum aber mit dem Fluche einer sterilen Unwirklichkeit.

2. Die *Verkehrung der rein repräsentativen Corporation* ist *Verkehrung* in eine göttliche hinein. So versteigt sich der Alte Bund vom Sich-Rühmen in seiner Auserwähltheit bis in die Schechina-Magie des Talmud (daß Gott aufgeteilt ist auf das Volk, das als Ganzes der *Messias* ist), bis endlich zur Säkularisations-Form, daß der Jude allein der Mensch ist, d. h. Gott als Mensch im jüdischen Ursprung des europäischen Humanismus. Im Neuen Bund vollzieht sich diese *Verkehrung der Corporation* in ein „Sein überhaupt“, und damit in die Vergöttlichung in einer doppelten Linie. Es ist einmal in der Richtung zu einer unfruchtbaren Institutionalität, die für alles andere die Form werden will. Die Gegenform ist dann die Säkularisation dieser Göttlichkeit, nämlich die Form, in der der abendländische Mensch bis hinein in das 19. Jahrhundert sich als Maß aller Dinge der Welt nimmt: als *tantum quantum*, als „soweit als“ für Gott und Mensch und Welt „überhaupt“. Hier liegt der Grund für alle Vergöttlichung des Idealen und Humanen im Abendland. Es ist die antichristliche Form des „Christus alles in allem“, trägt aber eben darum in sich den Fluch einer abstrakten Idealität.

3. In der Instrumentalität des Heiligen Bundes geschieht die *Verkehrung in den Besitz* hinein. Der Alte Bund ist wesentlich Werkzeug der Erlösung zu den Heiden hin; da er aber diese Werkzeuglichkeit zu einem Besitzen Gottes verkehrt, geschieht die Aufsprennung der Ketten, in die er Gott zu binden sucht. Und es vollzieht sich jener Gerechtigkeits-Streit zwischen Tochter Sion und Gott, wie ihn die Propheten schildern, und ein Gerechtigkeits-Streit, der sich schließlich vollendet einerseits bis in den Mord an Gott, andererseits bis zur Vernichtung Jerusalems. Im Neuen Bund vollzieht sich diese *Verkehrung* hinein in eine Säkularisierung Gottes. Gott wird zum Besitz genommen; aber indem Er zum Besitz genommen wird gegen den ursprünglichen Sinn einer Werkzeuglichkeit der Erlösung, ist das Ende die Zerreißung der Welt in eine antichristliche Welt und in ein christliches Ghetto. Indem der Alte Bund und der Neue Bund die Kreuzform eines Werkzeuges der

Erlösung ablehnen und sie verkehren in das, was die Paulusbriefe das „Sich-Rühmen im Fleische“ nennen, d. h. die Benützung Gottes zu ihrem eigenen Glanz, hierin geraten sie in den Fluch der toten Musealität. Die Musealität, die im Ende des Abendlandes über allem liegt, ist damit nur zuletzt und eigentlich die Folge der Verkehrung der reinen Werkzeuglichkeit des Abendlandes.

III. Ende des Charisma des Abendlandes

Die Grenze des Charisma des Abendlandes beschloß bereits ein den Blick in sein Ende, aber dann hier wesentlich in das Ende, wie es im Römerbriefe für das Schicksal des Alten Bundes überhaupt gesagt ist, und von hier aus hinein in das Schicksal des gesamten Abendlandes, wie es im Alten Bund gründet: „Unrückrufbar sind die Gnadengaben und Rufe Gottes“ mitten im scheinbaren Fluche und Tode, von denen die Dokumente der Hl. Schrift sprechen.

1. So ist es erstens in bezug auf die *Expatriation*. Da das Abendland und Alter Bund wie Neuer Bund die sacrale Expatriation immer wieder verkehrten, geschieht in der gegenwärtigen Stunde seine profane Expatriation durch den Sturm von West und Ost: wie der Alte Bund in den Stand des Exils gerät, muß das gesamte Abendland in dieses Galuth (Verstreuung). In diesem Gesamt-Galuth, der Gesamt-Verstreuung des Abendlandes, vollzieht sich dann aber die Liquidierung der zugrunde liegenden jüdischen Dämonie der Auserwählung. Und anderseits erfüllt sich das große Gleichnis des Herrn vom Geworfenwerden des Samenkorns, da das überall hin verstreute Abendland eben so wahres Samenkorn der Welt wird.

2. Das *Mysterium des Endes der Corporation* verläuft ähnlich. Ihre Verkehrung geschah hin zu einer sakralen Geschlossenheit bis zu einer Vergöttlichung. Nun wird in der gegenwärtigen Stunde diese sakrale Geschlossenheit bis ins Letzte zerschlagen, auch noch bis in das Letzte einer säkularisierten Göttlichkeit im Idealen und Humanen; im Symbol der zerstörten Monumente des Abendlandes und der Entfesselung des Menschen Lüge und des Menschen Bestie. Was übrigbleibt, ist nun gerade das, was das Abendland von Altem Bund zu Neuem Bund und so weiter fort als Corporation sein sollte, nämlich die Corporation des Kreuzes. In diesem Zeichen erfüllt sich und endet die Reformation, da auch ihre Sacralität und die aus ihr erfolgende Säkularisierung zerbricht und sich doch so die *Theologia crucis* des ursprünglichen Luther erfüllt. Abendland steht eben so in seinem eigentlichen Charisma, nämlich als Leib des gekreuzigten Christus und als Leib, insofern es Ihm mitgekreuzigt ist zwischen Nord und Süd und Ost und West.

3. Das Letzte, die *Werkzeuglichkeit* des Abendlandes, vollendet dieses Bild. In der gegenwärtigen Stunde ist das Abendland sowohl als sakraler wie als profaner Besitz Gottes und der Welt zerschlagen. Es ist aber damit in seiner Zerschlagenheit nur noch das gewirbelte Werkzeug im Wirbel der alle Welt umfassenden Liebe Gottes. Gewiß in Erdbeben, Sturmwind und Feuer dieser Liebe, aber ebenso gerade auch im vollsten Sinn dieser Werkzeuglichkeit, nämlich als Mitgewehtsein, und Mitflammen und -wehen in Flammen des Hl. Geistes. Wenn der östliche Pneumatizismus eines Reiches des Hl. Geistes, wie ihn die orthodoxe Kirche erträumte, zusammenbrach in die Antipneumatizität der bolschewistischen, zerstörend aufbauenden

Flamme, ist doch tiefer hierin das letzte Charisma des Abendlandes im Augenblick seiner werdenden Erfüllung: daß es eben so ausbrechende Flamme in der Flamme des Gottes-Geistes sei, der (scheinbar zerstörendes) Feuer als schaffendes Feuer der Liebe ist. So ist es dann die wahre Pfingststunde des Abendlandes: indem der geschlossene Sions-Saal des Abendlandes gesprengt wird in die wirkliche Weite einer wirklichen Weltkirche — oder besser einer Kirche als Kosmos (wie es Math. 28 eigentlich sagt). Der Traum des abendländischen Spiritualismus erfüllt sich gerade in dieser Stunde der niedergerissenen Mauern im Erdbeben und Sturm und Feuer des Geistes; denn in diesem Erdbeben und Feuer und Sturm wird es Spiritualismus nicht eines Menschengestes, nicht eines Weltgestes, sondern des wirklichen Hl. Geistes.

Summary

The crisis of the occident consists in the crisis of the philosophical and theological movements setting out from the great masters of the antiquity and from the great theologians of Christianity. The great occidental philosophies and theologies have come to their end, and it is the question how far this end can still be fertile for the vast orient and the vast occident. That crisis of the occidental philosophies and theologies is, however, founded in the nature and charisma of the occident itself. It is founded in the nature of the occident: this occident being situated in the middle between the large continents. It is founded in the charisma of the occident: this occident being placed — from its deepest origin in the Old Testament — into a spiritual and religious instrumentality for the whole universe.

Résumé

La crise de l'Occident c'est la crise des tendances philosophiques et théologiques qui se fondent sur les grands maîtres de l'antiquité et les grands théologiens du christianisme. Les grandes philosophies et théologies de l'Occident sont arrivées à leur fin et c'est la question jusqu'à quel point cette fin peut encore être fertile pour le grand orient et le grand occident. Cette crise des philosophies et théologies occidentales est fondée dans la nature et le charisma de l'Occident même. Elle est fondée dans la nature de l'Occident puisque l'Occident est situé au milieu des grands continents. Elle est fondée dans le charisma de l'Occident puisque l'Occident est placé — dès sa plus profonde origine dans l'ancien testament — dans un état d'instrument spirituel et religieux pour tout l'univers.