

Werner Elert:

## Christus im Abend Europas<sup>1</sup>

### 1.

Am 1. Nov. 1572 erblickte Tycho de Brahe im Sternbild der Cassiopeia einen neuen Stern. Er hat ihn genau beobachtet und darüber geschrieben. In der Einleitung des Werkes spricht er die Überzeugung aus, dieses Wunder sei zwar von Gott von Anfang an beschlossen, aber nunc demum advesperascenti mundo exhibitum, aber erst jetzt der in den Abend versinkenden Welt dargeboten worden. Vielleicht meinte er mit diesem Abend den naturhaften Eintritt der physischen Dunkelheit. Aber es entspräche auch der Haltung seines Zeitalters, wenn er es symbolisch verstanden hätte. Mundus advesperascens – die Welt als Ganzes, der Kosmos hat den Höhepunkt seiner Entwicklung überschritten. Er versinkt in den Abend. Der Welt droht der Untergang. Sie eilt ihm schnell entgegen.

Wir kennen diese Abendstimmung aus dem Urchristentum. Lasset uns wirken, solange es Tag ist, sagte Christus, es kommt die Nacht, da niemand wirken kann. Das ganze Neue Testament ist erfüllt von der Erwartung, daß das Ende aller Dinge bevorsteht. Die Geschichte der Menschheit ist der Sinn der Geschichte des Weltalls. Der Ursprung der Menschen ist mit dem Ursprung des Kosmos auf das engste verbunden. Es wird also mit dem Ende nicht anders sein. Die Menschheit ist in Christus ans Ziel gekommen. Das gegenwärtige Weltzeitalter geht zu Ende. Wohl wird ein neues Alter folgen. Aber es setzt den Sturz, den Zusammensturz und Umsturz des Weltalls voraus, aus dem ein neuer Himmel und eine neue Erde emporsteigen werden. Diese Abendstimmung kann man aus dem Urchristentum nicht fortdenken. Man kann geradezu sagen, daß genau mit ihrem Verblassen auch die Urzeit des Christentums zuende geht. Die Gluten des Anfangs sind erloschen. Was sich neben der aufsteigenden Weltkirche mit ihrer Moralisierung des Evangeliums an ursprünglicher Leidenschaftlichkeit erhält, flüchtet sich sozusagen in das Privatleben. Der einzelne Christ, den die Sehnsucht nach dem erhöhten Christus verzehrt, erwartet ihn nicht mehr im Rahmen der großen Weltkatastrophe. Er drängt sich zum Martyrium. Denn der Tag, an dem seine Qualen das Fest des Pöbels erhöhen, ist auch für ihn der höchste Feiertag. Da triumphiert er über die Welt, die den Leib, aber nicht die Seele töten kann. Da bezeugt der erhöhte Christus seine majestätische Gegenwart, die das Urchristentum als zukünftig erwartet hatte. Der Sieg der neuen Welt über die alte wird vom Einzelnen erlebt, indem er diese verläßt, um von jener aufgenommen zu werden. Die beiden Welten, die im Anfang wie ein Früher und Später empfunden werden, stehen sich jetzt als ein Diesseits und Jenseits gegenüber.

<sup>1</sup> Vortrag, gehalten am 2. Juni vor Studierenden der Technischen Hochschule zu Hannover, öffentlich wiederholt in Braunschweig am 13. September.

Diese beiden Auffassungen sind freilich weder im Urchristentum noch in jener Glanzzeit des christlichen Märtyrertums scharf voneinander geschieden. Sie bestehen schon bei Paulus nebeneinander. Es ließe sich aber zeigen, daß in der ganzen Geschichte der Christenheit, obwohl keine von beiden je ganz vergessen wurde, doch bald die eine, bald die andre im Vordergrund stand. Und diese Betonung der einen oder andern hat stets die Gesamthaltung des Christentums aufs tiefste beeinflußt. Bald wird Christus geschaut im Rahmen der Geschichte und also auch der Endgeschichte. Bald steht das Privatverhältnis der einzelnen Seele zu ihm im Vordergrund.

Auch wir kennen dieses intim-persönliche Verhältnis zu ihm. Wir kennen es aus der Verkündigung der Kirche. Aus zarter Glaubenslyrik. „Laßt mich gehen – daß ich Jesum möge sehen!“ Die sehnsüchtigen Rhythmen dieser Verse können wie ein Nachklang jener großen Sehnsucht der alten Märtyrer wirken. Dieses persönliche Jesusverhältnis wird in den kleinen Gemeinschaften der Gegenwart besonders gepflegt. Es wird als das eigentlich „lebendige“ Christentum gefordert. Und es besitzt in der Tat oft eine höhere Temperatur als das Christentum einer steifen, konventionellen Kirchlichkeit.

Aber dieses ganz persönliche, private Verhältnis der Einzelseele zu Jesus ist trotz aller beseligenden Kraft, auch trotz aller hohen Temperatur von einer Frage bedroht, der kein Christ ausweichen kann, sobald er einmal über seine individuellen Erlebnisse hinausblickt. Handelt es sich bei dieser innigen Verbundenheit mit Jesus um ein wirkliches Verhältnis zwischen zwei Faktoren, zwischen einem Ich und einem Du, wovon dann der eine ein ganz konkretes menschliches Ich ist, so steckt doch darin eben auch ein ganz bestimmtes Menschentum. Eine Form des Menschlichen, die zwar dieser einzelne Mensch mit sehr vielen Zeitgenossen gemeinsam haben mag, die aber doch nicht schlechthin zeitlos ist. Die wie alles Menschliche wandelbar, der Veränderung unterworfen ist. Die Frage erwacht notwendig, ob mit einer künftigen Veränderung des Menschentums nicht etwa die Voraussetzungen jener persönlichen Jesuserlebnisse fortfallen, so daß der künftige Mensch sie gar nicht mehr machen kann. Oder ist nicht vielleicht heute schon für viele unter uns dieser Zeitpunkt gekommen? Hat sich nicht das Menschentum schon heute so gewandelt, daß uns auch die Gesamthaltung des Urchristentums gegenüber Christus nicht mehr möglich ist? Daß wir kühl bleiben, wo jene erregt wurden, daß wir eine längst vergangene historische Situation sehen, wo sie den Himmel offen zu sehen wähnten?

Daß das Christentum und insbesondere der Christusglaube schon allerlei Wandlungen des Menschentums überdauert haben, ist gewiß. Denn der gotische Mensch oder der Mensch des Barock sind andre Menschen als die Juden und Judengenossen, die die erste Predigt von Christus vernahmen oder auch als die Meister der Alexandrinischen Theologie. Für diese wie für jene war oder wurde Christus ein gestaltender Faktor ihres Daseins.

Aber die Wendung, an der wir heute stehen, die wir jedenfalls mehr oder weniger deutlich kommen fühlen, geht doch tiefer. In all jenen Wandlungen ist doch noch eine große Linie unverkennbar, die von dem Juden Paulus über Ori-

genes und Athanasius, über Tertullian und Augustin zu Thomas von Aquino und Luther, schließlich auch noch zu Hegel und Tolstoj führt. Diese alle lassen sich doch noch zu einem gemeinsamen Typus des europäischen Menschen im weitesten Sinne des Wortes zusammenschauen. Die Frage drängt sich auf, ob nicht die Zeit dieses Typus jetzt oder in absehbarer Zeit zuende geht. Und ob nicht die große Wandlung, die sich gegenwärtig vollzieht, tiefer geht als alle früheren, so tief, daß auch keine religiöse Brücke mehr hinüberführt von dem, was untergeht, zu dem, was kommt. – Wir können nicht weissagen. Uns liegt nicht an kulturellen Zukunftsprognosen. Dennoch kann uns die Antwort auf jene Frage nicht gleichgültig sein. Läßt sich nämlich aus der Wendung, die sich unter uns vollzieht, mit Sicherheit erschließen, daß der Christusglaube keine Stelle mehr darin hat, so ist das auch für unseren Christusglauben tödlich. Gilt er für eine neue Art von Menschentum nicht mehr, dann gilt er eben nicht unbedingt. Er galt nur unter bestimmten geschichtlichen Voraussetzungen. Er kann dann aber auch für uns keine Verbindlichkeit mehr haben. Denn jede nur zeitliche Verbindlichkeit trägt den Keim ihrer Auflösung in sich.

Aber vielleicht ist es eine übertrieben hohe Einschätzung unserer Wandlungen, wenn man in ihnen das Ende des europäischen Typus erblickt. Spenglers „Untergang des Abendlandes“, in dem diese Einschätzung ihren stärksten Ausdruck erhielt, ist von vielen für ein bloßes Modebuch erklärt worden. Und von zahlreichen verwandten Stimmen wurde geurteilt, sie entstammten lediglich der Nachkriegspsychose. Man hat insbesondere immer wieder an die deutsche Jugend appelliert, sich nicht durch diesen Pessimismus deprimieren zu lassen. Man verlangt von ihr den Glauben an die deutsche Zukunft, der damit unvereinbar sei, und man meint auf zureichende Gründe für diesen Glauben verweisen zu können. Und so erscheint es wie ein unberechtigter Unkenruf, ja, fast als Verbrechen am Vaterland, vom Abend Europas zu sprechen.

Allein in diesen Dingen entscheiden keine Sentiments. Die Frage, ob Europa im Aufstieg oder Niedergang begriffen ist, ist eine Tatsachenfrage. Ihre Beantwortung ist allerdings von einigen subjektiven Voraussetzungen nicht unabhängig. Die erste ist der Sinn, den man überhaupt mit dem Begriff Europa verbindet. Europa ist ein winziger Bruchteil des Festlandes unseres Planeten. Wer den Begriff so faßt, muß die Antwort auf die Frage nach der Zukunft Europas der Geographie oder der Geologie zuweisen. Wir verstehen darunter aber eine Art von Menschentum, in der sich die romanischen, germanischen und einige slawische Völker unseres Erdteils trotz aller nationalen Differenzierungen zusammengefunden haben, oder die diesen Völkern einen gemeinsamen Typus aufgeprägt haben – es kommt darauf an, was hier Subjekt und was Objekt ist. Diese Art von Menschentum bezeichnen wir als europäische Kultur. Denn Kultur ist entweder im tieferen Sinne mit dem Menschentum identisch oder wenn man lieber bei dem Wort Kultur an die Kulturprodukte denkt, der unmittelbare Ausdruck des Menschentums.

Es ließe sich nun leicht zeigen, daß das Urteil, Europa in diesem Sinne befinde sich im Niedergang *kein* Erzeugnis der Nachkriegspsychose ist. Es ist so

alt wie die Kulturskepsis in Europa überhaupt. Man braucht nur an einige Namen zu erinnern. Mitten in den großen Optimismus der Aufklärung hinein schleudert Jean Jacques Rousseau die These von der absteigenden Linie der Kultur. Denn darauf kommt es hinaus, wenn er die Frage, ob Künste und Wissenschaften zur Verbesserung der Sitten beigetragen haben, verneint. Rousseau ist zwar darin selbst Aufklärer, daß er als Maßstab des Fortschritts Tugend und Wohlbefinden gelten läßt. Und er konstruiert sich eine Kulturgeschichte, der die frischen Farben konkreter Anschaulichkeit fehlen. Aber sein skeptisches Urteil bezieht sich offenkundig auf die Entwicklung und die Zustände, die er als Europäer kannte. Seine Sehnsucht nach dem Primitiven ist die bewußte Negation Europas. Die hier lautgewordene Kritik ist seitdem nicht wieder verstummt. Von völlig veränderten Voraussetzungen aus beherrscht sie in Deutschland Schopenhauer und gegen Ende des letzten Jahrhunderts Ed. von Hartmann. Sie beherrscht den Russen Tolstoj, der in diesem Zusammenhang durchaus in den westeuropäischen Rahmen hineingehört. Endlich braucht man nur an Oskar Wilde zu erinnern, um zu empfinden, wie das Gefühl für Dekadenz, die Skepsis gegenüber dem kulturellen Fortschritt in die schöne Literatur eingedrungen ist. Das Urteil vom Niedergang Europas ist also nicht erst eine Erfindung des geschlagenen Deutschland von 1918.

Allein man wird entgegenen, alle diese Männer seien Sonderlinge gewesen, Außenseiter der Kultur, die nur als Abfallprodukte richtig gewertet werden könnten. Was für dieses Urteil spricht, liegt auf der Hand. Diesen Sonderlingen stehen ganze Scharen von Optimisten gegenüber, die an den unendlichen Fortschritt glauben, die Europa die herrlichste Zukunft weissagen. „Daran darf man übrigens nicht zweifeln“, schrieb Tschaadajew, der ebenfalls das Westlertum Rußlands repräsentiert, 1829, „daß uns weder der chinesische Stillstand noch der griechische Niedergang jemals treffen wird; noch weniger kann man sich eine vollständige Vernichtung unserer Zivilisation vorstellen. Die ganze Welt müßte sich umdrehen, eine neue Umwälzung jener ähnlich, die ihr ihre jetzige Form gegeben hat, müßte erfolgen, damit die gegenwärtige Zivilisation zugrunde ginge. Ohne eine zweite Sintflut kann man sich einen vollständigen Untergang unserer Bildung nicht vorstellen. Mag zum Beispiel sogar die eine Hälfte des Erdballs im Meer versinken – was auf der andern von unserer Zivilisation übrig bleibt, wird genügen, um den menschlichen Geist zu erneuern.“ Das sind Gedanken, von denen die westlich orientierte Intelligenz Rußlands bis zum Jahre 1917 beherrscht war. – In demselben Jahre 1829 entwirft der Franzose Fourier in seinem „Nouveau Monde Industriel“ einen grandiosen Plan der Weltzeitalter. Die Geschichte der Menschheit wird 80000 Jahre dauern und vier große Perioden umfassen. Die Kindheit dauert 5000 Jahre, dann folgt die Zeit des aufsteigenden Glückes, sodann das Zeitalter der Vollendung und schließlich die Jahre des Alters. Wir selbst leben noch in der Zeit der Kindheit, und zwar erst in der fünften von ihren sieben Perioden. Es ist die Epoche der Zivilisation, die durch die Epoche der Gewährleistung abgelöst wird. Darauf folgt eine neue Epoche, die erst den Übergang zum zweiten Weltzeitalter, demjenigen des auf-

steigenden Glückes bildet. Die Menschheit hat also noch nicht fünf Jahrtausende hinter sich, mehr als 75 Jahrtausende noch vor sich. Und diese 75 Jahrtausende werden eine Zeit ungeheuren Aufstiegs sein, eines Aufstiegs, der erst im allerletzten Stadium, von dem uns noch Zehntausende von Jahren trennen, dem Stillstand Platz machen wird, ehe sich unser Sonnensystem in einen neuen Astralnebel wieder auflösen wird. – Erinnern wir uns endlich daran, daß ebenfalls in jenem Jahr 1829 der Berliner Philosophieprofessor Hegel zum vorletzten Mal seine Philosophie der Geschichte las, mit dem gewaltigen Pathos idealistischen Fortschrittsglaubens, so hat man einen Eindruck des Umfangs und der Intensität, womit der Kulturoptimismus Europa im 19. Jahrhundert beherrscht hat. Denn die Grundstimmung blieb dieselbe wie diejenige des zufällig herausgegriffenen Jahres 1829. Von jenem Optimismus Tschaadajews zehrte noch die fortschrittliche Intelligenz Rußlands, die den letzten Zaren stürzte und die Kerenskyregierung schuf. Hegels Geschichtsauffassung setzt sich in der deutschen Philosophie fort bis auf Dilthey, Eucken und Troeltsch. Sie hat auch jahrzehntlang die Katheder Italiens beherrscht. Bis dort die positivistische Auffassung siegt, an die uns schon Fourier erinnerte. Aber optimistisch ist diese wie jene. Bei Comte, bei Marx, bei Mill, Buckle, Spencer sind die Maßstäbe andere, auch die Mittel. Aber an eine große Zukunft Europas glauben sie alle. Auch wenn sie statt Europa Menschheit sagen. Denn alle diese Europäer glaubten nicht an eine große Zukunft Chinas oder der Malayen sondern Europas.

So stehen sich längst die Pessimisten und Optimisten, die Kulturläubigen und die Kulturkritiker gegenüber. Und daneben steht endlich die Skepsis gegen die ganze Überlegung überhaupt. So schrieb 1876 der Niederländer Amorice van der Hoeven „De Cirkelgang der Menschheid“. Die Weltgeschichte geht weder bergauf noch bergab. Sie dreht sich im Kreise. Ein einziger Ameisenhaufen war die Menschheit am Anfang. Sie ist es, aus einiger Entfernung betrachtet, noch heute. Es wird auch morgen nicht anders sein. Van der Hoeven schließt mit den Worten Goethes: „Du bist am Ende, was du bist. Setzt dir Perücken auf von Millionen Locken, setzt deinen Fuß auf ellenhohe Socken: Du bleibst doch immer, was du bist“.

So urteilen denkende Männer der europäischen Kulturnationen des letzten Jahrhunderts über die kulturelle Zukunft. Sie haben alle dieselben Tatbestände vor sich. Es sind alles Männer von Bildung und innerem Rang. Es wäre sinnlos, die einen gegen die anderen ausspielen zu wollen. Denn gerade die schneidenden Gegensätze bei der Beurteilung unserer Lage, die sie alle vor sich sehen, beweisen, daß hier Momente den Ausschlag geben, die eben nicht in den Tatbeständen, sondern in den Menschen, den Urteilenden liegen. Daraus ist zu schließen, daß innerhalb des europäischen Menschentums eine Differenzierung eingesetzt hat, die nicht aus den Verhältnissen stammt und folglich auch nicht durch Verhältnisse äußerer Art oder durch besondere Ereignisse beseitigt werden kann. Sie deckt sich nicht mit der nationalen Differenzierung. Sie ist weder ein Produkt von 1829 noch von 1918. Sie führt ins 18. Jahrhundert zurück, auf den Augenblick, wo die Aufklärung jenen inneren Bruch erlebte, den Rousseau

andeutet, ohne ihn etwa hervorgebracht zu haben. Damals setzt die Auflösung einer inneren Einheit ein, die sich in der gesamten Entwicklung Europas bis dahin noch beobachten läßt, der Einheit, die durch die Entstehung der Nationalstaaten, durch Reformation und Renaissance, durch die Verkrustung des nachtridentinischen Katholizismus zwar Sprünge erhalten hatte, aber im tiefsten Grunde doch noch vorhanden war.

Die Gründe für jene Auflösung der inneren Einheit müssen hier unerörtert bleiben. Die Auflösung ist fast identisch mit dem Beginn der Rationalisierung aller Lebensverhältnisse. Die Aufklärung glaubte mit der Legitimation der Welt und des Menschen vor dem vernünftigen Denken diejenige Instanz gefunden zu haben, auf die man sich unbedingt verlassen könne. Denn was ist unwandelbarer und unbestechlicher als die Vernunft? Die Geschichte hat eine Vielheit von Staatsverfassungen hervorgebracht, aber nur eine kann vernünftig sein. Es gibt viele positive Religionen, aber nur eine vernünftige Religion. Es gibt mancherlei Wirtschaftssysteme, aber nach den Grundsätzen der Vernunft nur ein einziges. So scheint das vernünftige Denken aus der Vielfältigkeit der Staats- und Wirtschaftsformen, der Religionen und Philosophien herauszuführen. – In Wirklichkeit ist das Gegenteil der Fall. Dem reinen Denken ist gerade umgekehrt alles möglich! Die große europäische Kultureinheit bis zur Aufklärung beruhte gerade darauf, daß sie von innen heraus nach der Analogie eines organischen Gebildes mit Notwendigkeit gewachsen war. Die grandiose Stileinheit der Gotik oder des Barock, die sich gleichermaßen in der Architektur wie in der gleichzeitigen Philosophie und Theologie, in den staatlichen Gebilden und in den Formen der Geselligkeit ausdrückt, war gerade *kein* Ergebnis vernünftiger Überlegung. Sie hatte zur Voraussetzung, daß der Einzelne nicht der Willkür seiner Gedanken folgte, sondern unter dem Zwang einer überindividuellen Nötigung handelte.

Es wäre sinnlos, gegen die Aufklärung irgendeine Anklage zu erheben. Der Glaube an die Omnipotenz des vernünftigen Denkens ist gerade der letzte große gemeinsame Akt der europäischen Geistesgeschichte gewesen. In diesem absoluten Vernünftigwerden des europäischen Menschen vollzieht sich zum letzten Mal eine Notwendigkeit überindividueller Wachstums. Aber seitdem ist sie eben auch unwiederbringlich dahin. Deshalb, weil die Rationalisierung die überindividuelle Nötigung zugunsten der individuellen Fähigkeit, alles zu können, auflöst. Die letzten anderthalb Jahrhunderte liefern den Beweis dafür. Jene Differenzierung des Urteils unserer Kultur über sich selbst ist nur eine Anwendung davon. Darüber können auch die Gegenbewegungen, die sich der Rationalisierung entgegenstemmten, nicht hinwegtäuschen. Die Überwindung der rationalistischen Erkenntnistheorie durch Kant hat ihn doch nicht verhindert, genau so wie die frühe Aufklärung an den Aufbau der Gesellschaft, des Staates, des Völkerbundes, der Religion nach den Grundsätzen des vernünftigen Denkens zu glauben. Trotz aller Variationen im Einzelnen beherrscht dieser Glaube die Gesellschaftstheorien mit allem, was damit zusammenhängt, zahlreicher Denker des letzten Jahrhunderts bis in die Gegenwart hinein. Die starke Beto-

nung der empirischen Grundlagen der modernen Soziologie – das Wort im weitesten Sinne genommen – ist kein Gegenbeweis. Sie sollen vielmehr gerade die Gesichtspunkte und Maßstäbe für eine zielbewußt vernünftige Gestaltung aller menschlichen Verhältnisse abgeben, wie es etwa Wilhelm Ostwald mit besonderer Deutlichkeit formuliert hat. Der gesamte wissenschaftliche Positivismus und Pragmatismus liegen auf dieser Linie.

Daneben steht freilich der große Protest des Goetheschen Typus, der mit Herders Geschichtsauffassung begann und über Schelling und Nietzsche zu Henri Bergson und Spengler führt. Hier ist in steigendem Maße der Blick geschärft für die nichtrationalen Faktoren der Geschichte, für die vitalen Potenzen, die allem echten Werden zugrunde liegen. Aber dies sind Erkenntnisse, Tiefblicke, geniale Konzeptionen, die doch den Gang der Geschichte selbst nicht aufheben können. Nur einmal hat es den Anschein gehabt, als sollte dies doch der Fall sein. Es war in der Romantik. Aber gerade da, wo die Romantik über die vertiefte Erkenntnis der Geschichte oder über die historischen Liebhabereien hinausgehen, wo sie gestaltend werden wollte, lieferte sie den Beweis, daß es gerade von hier aus keinen Fortschritt mehr geben kann. Denn die Parole der Romantik hieß stets: „Zurück zu!“ Zurück zur Legitimität und Autorität! hieß es im Zeitalter der Restauration. Zurück zu Kant! rief Otto Liebmann 1865. Zurück zur Philosophie des heiligen Thomas! forderte die päpstliche Enzyklika von 1879. Zurück zu Luther! hieß es 1883 bei dem großen Lutherjubiläum. Zurück zu Fichte! Zurück zu Hegel! ruft es heute, oder: Zurück zu Bismarck! Diese wohlgemeinten Forderungen zur Rückkehr zu irgendeinem früheren Zeitalter, irgendeiner Führerpersönlichkeit der Vergangenheit, irgendeinem Programm von gestern oder vorgestern ist trotz alles Oberflächenoptimismus der sicherste Beweis dafür, daß auch die zukünftigen Möglichkeiten des romantischen Typus unter uns ebenso erloschen sind, wie diejenigen des rational-pragmatistischen.

Und nehmen wir dazu ein Letztes. In der Zeit, als Spenglers Buch von allen gelesen wurde, erschien das Buch eines deutschen Denkers namens Cohen unter dem Titel „Asien als Erzieher“. Es sollte nach der Ankündigung des Verlegers Spenglers verworrenen Abendlandsphantasien den frohen Ausblick auf eine neue Blüte der europäischen Kultur eröffnen, zu dem das Eindringen Asiens nach Europa berechtigte. Auch dieses Buch setzt nur eine Linie fort, die sich bis in die Aufklärung zurückverfolgen läßt. Schon Rousseau erwog die Frage, ob nicht die jüdische Religion der christlichen vorzuziehen sei. Voltaire fand, die chinesische, und der Graf Bouquinvillier, die muhamedanische sei ihr überlegen. Dies erschien vielleicht zunächst nur als geistreiche Antithese zu der Sicherheit der damaligen christlichen Apologetik. Aber im 19. Jahrhundert sind ganze Ströme asiatischen Denkens über die Grenzen herübergeflutet. Die Philosophie und Ethik der altindischen Religionen wurde zum ersten Mal durch Schopenhauer bei uns in glänzendem Stil eingeführt. Jedermann weiß, in welchem Umfang sie heute unsere Literatur beherrschen. Sie haben sogar das Christentum unter uns beeinflußt. Die religiöse Grundidee in Wagners Parzifal:

Durch Leiden wissend werden, ist asiatisch, indisch empfunden, nicht abendländisch-christlich. Wir stehen heute den Literaturen aller Völker und Zeiten offen. Wir haben gerade als europäische Bildungsmenschen gelernt, überall nachzuempfinden, uns seelisch überall anzupassen, überall Wahrheitsmomente zu finden. Die dabei empfangenen Eindrücke wirken bewußt oder unbewußt tausendfach nach. Die meisten von uns wissen kaum, wieviel an ihrem geistigen Besitz im letzten Grunde auf europäischem oder fremdem Boden gewachsen ist.

Dieses Herüberfluten fremder Kulturen erscheint dem europäischen Philister selbstverständlich als eine gewaltige Bereicherung. In Wirklichkeit bestätigt es nur den Prozeß der Auflösung. Denn es beweist, daß wir die selbstverständliche Sicherheit des mittelalterlichen Menschen verloren haben, sich gegen das Artfremde innerlich zu behaupten. Das mittelalterliche Europa hat Jahrhundertlang in beständiger Berührung mit dem Islam gelebt. Aber es ist dadurch in der Eigenentwicklung ebenso wenig positiv beeinflusst worden, wie durch die Entdeckung der Maya-Kultur durch die Spanier, die im naiven Glauben an das einzige Recht der europäischen Christenheit die Maya-Reiche einfach zertrampelt haben. Diese Selbstverständlichkeit der kulturellen Selbstbehauptung ist uns allen im tiefsten Grunde verloren gegangen. Die Rechtfertigung der europäischen Kolonisationen mit dem Hinweis auf die kulturelle Überlegenheit der kolonisierenden Nationen trifft vielleicht auf Kaffern und Polynesier zu, aber nicht auf Indien oder China. Wo man sich dennoch darauf stützt, denkt man im Grunde pragmatisch. Man versteht unter Kultur den Inbegriff von empirischen Wissenschaften und technischem Können, deren Verbreitung lediglich unter dem Gesichtspunkt der Zweckmäßigkeit oder Nützlichkeit erfolgt.

Aber weist nicht gerade dieser Kulturbegriff doch noch auf ein allerletztes hin, wodurch das gegenwärtige Europa charakterisiert wird? Ein Element, das der ganzen Abendstimmung, die einem beim Beobachten der auflösenden Momente überkommt, plötzlich eine andre Wendung gibt? Liegt nicht insbesondere in der Technik im weitesten Sinne des Wortes ein Element unserer Gegenwart, dem jene Züge des naturhaft Notwendigen, des überindividuellen Bindenden noch anhaften? Vielleicht in ganz einzigartigem Maße anhaften? In der Tat, hier walten Gesetze, denen sich keiner von uns entziehen kann. Nicht nur Gesetze der Mechanik oder der Chemie, sondern auch Gesetze, die auf dem Umwege über die Maschine die Industrie binden und von da aus unsere gesamten wirtschaftlichen Verhältnisse, schließlich auch die Gesetzgebung, also den Staat und seine Politik nach innen und außen. Gewiß dies ist eine grandiose Bindung aller Einzelnen zu einer gewaltigen überindividuellen Einheit, der sich genau genommen schon heute niemand mehr entziehen kann.

Und dennoch, wenn noch ein Zug fehlte, um das Bild des Europa *advesperascens*, des abendlichen Europa, zu vervollständigen, so ist es dieser. Wohl liegen hier noch zahllose unerschlossene Möglichkeiten. Wohl vermag hier das Genie noch einen unendlichen Fortschritt auszudenken. Aber einmal ist die

Möglichkeit des technischen Fortschrittes schon heute keine spezifisch europäische Angelegenheit mehr. Die entscheidenden Entdeckungen, die grundlegenden technischen Methodologien und Konstruktionen entstammen zwar dem Geiste Europas. Aber von dem Weiterbau kann der Japaner oder der Amerikaner nicht ferngehalten werden. Und auch der Typus des amerikanischen Menschen ist keine bloße Spielart des europäischen. Er war es vielleicht. Aber er will es heute nicht mehr sein, ist es auch nicht mehr. – Sodann aber ist die überindividuelle Bindung des Einzelnen, die in der Technik liegt, etwas völlig anderes als jene innere Einheit des alten Europa. Diese glich der organischen Notwendigkeit, mit der das geheimnisvolle X, das jedes Lebewesen beherrscht, sich in der Gesamtheit aller Formen, in jedem Ast und allen tausend Blättern und Früchten des Baumes verwirklicht. Die Folgerichtigkeit der technischen Entwicklung dagegen hat ihr Prototyp in dem logischen Aufbau der Maschine. Es ist eine mechanische, keine organische Folgerichtigkeit. Es ist die Bindung des Menschen nicht an eine bestimmte innere Art von Menschentum, sondern an eine von unserer Billigung genau genomme unabhängige, äußere Zweckmäßigkeit.

Hier gibt es also noch Möglichkeiten des Aufstiegs. Hier ist noch kein Niedergang, keine Auflösung zu beobachten. Aber es ist zugleich die Bestätigung vom Ende Europas im alten Sinne. Was sich in das Räderwerk der Industrie einspannen läßt, aus den brutalen Notwendigkeiten des Daseins einspannen lassen muß, wird Masse. Eine Vielzahl von menschlichen Nummern. Die wenigen wirklich führenden Geister stehen selbst unter dem Zwang der Maschinenlogik. Hier darf es kein Spiel, keine Verschwendung von Kräften geben, sondern nur die unverbrüchlichen Gesetze der Zweckmäßigkeit und Nützlichkeit, des kleinsten Kraftaufwandes, des Schematismus einer vernünftigen Soziologie. Hier findet deshalb jene Linie der Rationalisierung des Daseins ihre logische Fortsetzung. Was aber abseits steht, wo man sich ein Stück privater Freiheit, privater Lebensgestaltung gerettet hat, da zehrt man von der Vergangenheit, da lebt man von Goethe oder Hegel, von Nietzsche oder Kant, von Bismarck oder Thomas von Aquino.

Dies ist der Abend Europas.

## II.

Und nun die Frage: was bedeutet Christus in diesem Abend? Hält man sich an diesen Typus des gebildeten Privatlebens, so ist es nicht schwer, auch für Jesus ein Tempelchen zu bauen, neben dem Tempelchen für Goethe oder Nietzsche. Jenes vielfache: Zurück zu ...! das einem aus dem 19. Jahrhundert entgegenschallt, könnte sich fortsetzen in dem Ruf: Zurück zu Jesus! Daß sich das Christentum vieler hierin erschöpft ist sicher. Es gibt kein Mittel dagegen. Dieses romantische Sichzurückversetzen in das Leben des geschichtlichen Jesus von Nazareth, in seine Lehre, seinen vorbildlichen Wandel, seinen Kreuzestod ist bei der Gesamthaltung unserer retrospektiven Erziehung und Bildung durch-

aus begreiflich. Aber es liegt darin zugleich die Privatisierung des Christentums. Jener fromme Mann der spätjüdischen Geschichte hat mit dem technisch denkenden und technisch sich organisierenden Europa nichts mehr zu tun. Er steht völlig außerhalb. Er steht jenseits unserer Kultur.

Aber er steht noch in ganz anderem Sinne jenseits. Er steht nicht etwa auf Seiten der romantischen Seelenbildung gegenüber der Technik, gegenüber der Industrie und gegenüber der nüchternen, vernünftigen Soziologie. Er steht auch jenseits jener. Denn jene romantische Seelenbildung will den Menschen retten vor der Mechanisierung des technischen Zeitalters. Sie will in richtiger Erkenntnis, daß Kultur eine Art von Menschentum ist, die von innen her das Leben und die Verhältnisse gestaltet, nicht wie die Technik von außen her, – sie will in dieser Erkenntnis die europäische Kultur retten, indem sie den europäischen Menschen im alten Sinne rettet. Sie ist die Sorge oder Fürsorge um das Humane, das von der Maschine nicht erdrückt werden soll. Sie ist in der Tat ein retardierendes Moment in der Entwicklung des soziologischen Pragmatismus. Aber gerade deshalb steht Christus auch ihr gegenüber jenseits. Denn wenn Christus überhaupt etwas ist, noch etwas anderes als ein Einzelschicksal einer fernen Geschichte, so ist er jedenfalls kein Mittel zur Verwirklichung des Humanen, sowenig er ein Hilfsmittel des technischen Fortschritts ist. Er steht völlig außerhalb beider Linien. Er ist etwas ganz anderes.

Der romantische Typus unter uns denkt vorwiegend geschichtlich, also in der Kategorie der Zeit. Der technische Typus denkt vorwiegend in der Kategorie des Raumes. Aber wenn Christus heute spricht, so spricht er nicht als Urheber oder Zweck der raumbeherrschenden Technik. Er spricht auch nicht als Inhalt einer geschichtlichen Vergangenheit. Das Romantisch-Humane will sich in der Zeit vollenden. Die Technik im Raum. Aber Christus spricht von einer Vollendung, die weder Zeit noch Raum ist. „Wenn aber der Geist der Wahrheit kommen wird“, sagt er (Joh. 16,13), „der wird euch in alle Wahrheit leiten“. *Alle Wahrheit* – das ist mehr als ein geschichtlicher Mensch zu fassen vermag. Es ist etwas anderes als die spezifischen Erkenntnisse des abendländischen Menschentums. Er will gerade *nichts* spezifisch Europäisches sein.

„Denn er wird“, fährt Christus fort, „nicht von sich selber reden, sondern was er hören wird, das wird er reden, und was zukünftig ist, wird er auch verkündigen“. Was zukünftig ist – das ist: alle Wahrheit. Der Geist der Wahrheit wird nicht von sich selber reden. Der Geist der Humanität redet von sich selber. Er kann, wo er seine Möglichkeiten erschöpft hat, nur von seiner eigenen Vergangenheit reden. Er redet von Goethe und Kant, von Plato oder Thomas von Aquino. Das Humane ist heute für uns das Gestrige und Vorgestrige. Aber der Geist der Wahrheit, von dem Christus spricht, redet nicht von sich selbst. Er redet deshalb auch nicht von gestern und vorgestern. Sondern „was zukünftig ist, wird er euch verkündigen“.

So liegt in dem Wort Christi eine merkwürdige Verbindung von These und Antithese. *Alle Wahrheit* – das klingt wie eine Summierung, wie der Inbegriff

alles menschlichen Wissens und Erkennens. Aber alles menschliche Wissen erstreckt sich auf Vergangenheit und Gegenwart. Diese Wahrheit aber erstreckt sich auf die Zukunft. Es ist also etwas anderes als der Inbegriff unserer Wissenschaften, also doch keine Summierung. Die Vollendung der Wahrheit liegt jenseits der menschlichen Erkenntnisse. Sie liegt auch weder in der Vergangenheit noch in der Gegenwart, sondern in der Zukunft.

Damit spricht Christus seinem Wort eine Geltung zu, die jedes Menschentum, das an sich selbst haften bleibt, das sich in seiner eigenen Verwirklichung erschöpft, negiert. Eine Geltung, die weder jüdisch, noch mittelalterlich, noch modern-europäisch sein will, sondern absolut. Eine absolut geltende Negation ist aber eine Verurteilung. Der Christus, der auf die absolute Wahrheit der Zukunft hinweist, verurteilt auch den europäischen Menschen, das Romantische wie das Rationale, das Humanistische wie das Technische. Denn wenn er alles dies bejahte, so brauchte er nicht auf eine Zukunft zu verweisen, die anders ist. Und wie die Verurteilung gemeint ist, sagt er kurz vorher: „Wenn er, der Geist der Wahrheit, kommt, wird er die Welt überführen der Sünde, der Gerechtigkeit und des Gerichts (περὶ κρίσεως, v. 8)“. Das Gericht oder die Krisis besteht in der Überführung der Welt, in der Beziehung der Welt auf die Kategorien der Sünde und der Gerechtigkeit. Wenn also Christus das europäische Menschentum – wie jedes andere – verurteilt und ihm ein ewig Zukünftiges als Forderung oder Verheißung gegenüberstellt, so stehen sich die beiden Kontrahenten wie Sünde und Gerechtigkeit gegenüber.

Es liegt darin eine ungeheuerliche Zumutung, daß wir das gesamte europäische Menschentum für Sünde erklären sollen. Diese gewaltigen Triumphe des europäischen Geistes, diese Kunst der Politik, diese Folgerichtigkeit der Wissenschaften – ja noch mehr: dieser tausendfach bezeugte Wille zum Guten, die ganze soziale Fürsorge der einen für die andern, der Starken für die Schwachen, für die Kranken, dieser Wille zum sittlichen Aufstieg – alles dies soll verurteilt sein? Und ferner: wie kann dies alles verurteilt werden, wo es doch fast oder ganz naturnotwendig gewachsen ist? Wir sind doch nicht schuld daran, daß wir als Abendländer geboren wurden. Da wir es aber wurden, mußten wir auch die europäische Geschichte in uns aufnehmen, in die hinein wir gestellt wurden, deren Ertrag uns durch Erziehung und Unterricht übermittelt wurde, ohne daß wir selbst eigentlich uns dafür oder dagegen entscheiden konnten. Kurzum, wie kann man hier von Sünde, von Schuld und Verurteilung sprechen?

Es wiederholen sich hier im Großen Fragen, die einem auch im Hinblick auf das eigene individuelle Leben kommen müssen. Es erregt mit Notwendigkeit unseren Widerspruch, wenn Paulus von allen Einzelnen erklärt, sie seien von Natur Kinder des Zorns. Wie kann Gott dem, was von Natur ist, zürnen? Von Gottes Zorn müßte man doch nur sprechen können, wo eine freie Entscheidung des Menschen gegen Gott vorangegangen ist. Aber das, was wir „von Natur“ sind, schließt ja gerade die freie Entscheidung aus. – Allein dieser ganze Widerspruch gegen jenen Satz, von dem das ganze Christus-Evangelium, wie es Paulus verkündigte, ausgeht, beruht auf einer unhaltbaren Voraussetzung unseres

sittlichen Urteils. Es beruht auf der Annahme, daß unsere Geltung vor Gott durch einzelne sittliche Taten oder Leistungen, durch sittliche Willensakte auf unserer Seite bestimmt werde. Wäre dies richtig, so müßte man sich Gott gewissermaßen als einen Automaten vorstellen, in den man den sittlichen Akt als Münze hineinwirft, um dann von Fall zu Fall eine automatisch ausgestellte Bestätigung herauszuziehen. Die Reaktion Gottes auf unser Tun bestünde dann in einer Abfolge zeitlicher Akte, die genau so aufeinander folgen wie unsere eigenen Taten, die guten wie die bösen, aufeinanderfolgen. Damit würde Gott in die Begrenztheit eines zeitlichen Geschehens hineingezogen. In Wirklichkeit steht er uns nicht als ein Automat gegenüber, sondern als ein Du, das völlig frei in seiner Haltung uns gegenüber ist. Und auch nicht in zeitlicher Begrenztheit, sondern als ein Außerzeitliches Du, das mit seinem Urteil niemals am Einzelnen haftet, sondern stets das Ganze beurteilt. Selbst wenn wir also in Zukunft das absolut Gute in unserm Dasein verwirklichen könnten, würde er uns doch nicht von unserer Vergangenheit befreien. Für Gott, der stets auf unser ganzes Dasein blickt, bleiben wir also unter allen Umständen mit Schuld behaftet, selbst wenn diese Schuld nur das Produkt einer einzigen Stunde unseres Lebens wäre.

Dasselbe gilt aber von dem Menschentum, dem wir angehören, überhaupt. Auch hier kann sich der richterliche Spruch Gottes stets nur auf das Ganze erstrecken. Die grandiosen Leistungen unserer Kultur in der Philosophie, der Technik, oder auch in der Gestaltung der sozialen Dinge können niemals als Äquivalent für das Böse gelten, selbst wenn die Entwicklung unserer Zivilisation in der Verwirklichung des absolut Guten endigte. Das Böse, dessen Wirksamkeit in der Vergangenheit und doch wohl auch in der Gegenwart niemand leugnen kann, liegt als ein Fluch auf allem, auch auf dem europäischen Menschentum im ganzen. Wir können ihn ebenso wenig beseitigen oder unwirksam machen, wie es uns versagt ist, die europäische Geschichte aus der Vergangenheit zu streichen. Gott jedenfalls hat nichts davon vergessen. Sein Urteil, das absolut gilt, muß alles in Rechnung stellen, also auch das Böse. Folglich kann sein Urteil über das Ganze nicht in einer Billigung bestehen, sonst müßte es ja *auch* das Böse billigen. Hier fangen wir an zu ahnen, was Christus meinte, wenn er sagte: „Wenn aber der Geist der Wahrheit kommt, wird er die Welt der Sünde überführen“.

Mit alledem ist freilich die Frage nach dem Verhältnis von Schuld und immanent notwendiger Entwicklung nicht beantwortet. Es hat sich lediglich gezeigt, daß man dabei nicht von den sittlichen Leistungen des Einzelnen noch auch von der Sittlichkeit eines ganzen Typus ausgehen darf. Daß vielmehr ihre ganze Schwere erst fühlbar wird, wenn man das Ganze dem Urteil des außerzeitlichen Gottes unterstellt. Daß aber gerade dann auch das Recht der göttlichen Verurteilung zutage tritt. Folglich muß sowohl der Fluch der Schuld wie die Gebundenheit aller geschichtlichen Entwicklung anerkannt werden. Das sind aber zwei Urteile, die sich rational nicht ausgleichen lassen. Das vernünftige Denken muß urteilen, daß unser Menschentum entweder verschuldet ist. Dazu, so müßten wir postulieren, hätte es aber völlig frei sein müssen. Es war aber

gebunden. Oder aber es ist gebunden, dann kann man es nicht verantwortlich machen. Dann ist es also schuldlos. Treten wir aber vor Gott, so sind uns die rational unvereinbaren Urteile gleichermaßen gewiß. Wir waren gebunden. Und wir sind doch verschuldet. Können wir aber die Wirksamkeit Gottes aus der Geschichte nicht fortdenken, so muß man fragen, warum er dies über uns und unser Menschentum verhängt hat. Allein darauf gibt es keine Antwort. Wenigstens nicht, wenn wir unter der Frage nach dem Warum die Frage nach einer immanenten Ursache verstehen. Denn dann wäre ja doch unser Verhältnis zu Gott rationalisierbar. Sie stellt uns vielmehr vor die Rätselhaftigkeit Gottes. Vor das Mysterium der göttlichen Freiheit, die in der Geschichte und mit unserem persönlichen Leben nach Gründen verfährt, die sich unserer Kenntnis und unserm Verstehen schlechthin entziehen.

Und doch erfolgt eine Antwort. Eine Antwort, die freilich nur gilt, sofern wir dem Gericht Gottes, der Verurteilung unseres Menschentums als Ganzem nichts abbrechen. Paulus gibt sie, wenn er sagt: „Gott hat sie alle verschlossen unter Ungehorsam, damit er sich aller erbarme“ (Röm. 11,32). Er unterstellt damit die Gesamtheit der Geschichte, alles Menschentum einem überragenden Endzweck, den Gott in allem verfolgt: Gott wollte durch jenes Verhängnis, dem wir rettungslos ausgeliefert sind, die Voraussetzung schaffen, unter der er das Ganze zum Gegenstand der Begnadigung machen kann. Dieser Endzweck ist sichtbar geworden in Christus. Christus ist die Begnadigung alles Menschlichen. Er ist es aber nur, sofern wir ihn nicht als Repräsentanten der Humanität nehmen. Denn dann wäre er nur geschichtlich und folglich vergangen. Seine absolute Geltung, die in der Begnadigung besteht, ist ja bedingt durch die Verurteilung alles Menschlichen. Er steht also dauernd allem Menschentum als ein anderer gegenüber. Er ist ein historischer Mensch, er spricht von menschlichen Dingen, er endigte wie ein Mensch. Und er verneint doch alles Menschliche, indem er dem Verschuldetsein und Gerichtetsein, das zum Wesen alles Menschlichen gehört, die Unbedingtheit der göttlichen Begnadigung entgegenstellt.

So hängt die Geltung von Christus gerade daran, daß er, der geschichtliche Mensch, der Transhistorische ist. Das Wort Gottes, die vollkommene Wahrheit, die er darstellt, bedeutet die Negation alles Menschentums in Gericht und Begnadigung. Er steht damit außerhalb sowohl der rational-technischen Linie unseres Menschentums wie der romantisch-humanen. Er steht so oder so außerhalb der europäischen Entwicklung. Er kann deshalb auch nicht im Abend Europas mitversinken. Was wir als Geschichte des Christentum kennen, als Geschichte der christlichen Frömmigkeit, Kunst, Ethik, der Kirchen, des Dogmas – alles dies ist lediglich eine Reaktion, ein Widerschein der ewigen Wahrheit, die in ihm offenbar wurde. Wird es Abend, so heißt das nicht, daß das Tagesgestirn erlischt. Es bedeutet nur, daß sich die Welt abwendet. Das Gestirn des Tages leuchtet unverändert. Nur nicht für uns, sondern für andere. Gesetzt also den Fall, daß Europa wirklich im hoffnungslosen Niedergang begriffen ist, so ist zwar mit dem europäischen Menschentum auch die spezifisch europäische Art des Christentums zum Niedergang, vielleicht zum Untergange be-

stimmt. Aber die absolute Geltung des Gerichtes wie der Begnadigung, die in Christus gilt, ist gänzlich unabhängig davon.

Damit steht zum Schluß noch einmal die Frage vor uns nach dem Umfang und dem Sinn der großen Wendung, in der unser heutiges Menschentum begriffen ist. Die Optimisten unter uns glauben in dem Empfinden dafür nur eine große Depression zu erkennen, die schnell überwunden sein wird. Gewiß, wir gingen durch Depressionen. Und es gibt Anzeichen für den Aufstieg neuer Mächte. Die einen sehen uns auf dem Weg zum Amerikanismus. Die anderen wittern ein neues Menschentum vom Dostojewskyschen Typus. Man könnte dann darauf hinweisen, daß beide Arten neuen Menschentums schon bestimmte Anzeichen zeigen, daß auch sie die Geltung des Christus bestätigen. In Amerika spielt die Religion, die doch auch dort trotz ihrer verwirrenden Differenzierung im ganzen christlich geprägt ist, eine ganz andere Rolle als bei uns. Und wer kann sich das apokalyptische Rußland ohne den Dostojewskyschen Christus vorstellen? Dennoch wäre es ein Scheinmanöver, die Geltung des Christus mit seinen transeuropäischen Wirkungen begründen zu wollen. Denn das hieße ja, ihn über *eine* Art von Menschentum hinausheben, um ihn in eine andere Art hineinzubannen, mit der er dann doch einmal endgültig versinken würde. Christus gilt weder, weil er das europäische Menschentum, noch weil er die Bigotterie Amerikas oder die dunklen Visionen des dunkelsten aller Russen gestaltet hat, sondern weil er jenem wie diesem als der andere gegenübersteht. In ihm steht dem ewig Gestrigen, der Unzulänglichkeit alles Gegenwärtigen die ewige Zukunft Gottes gegenüber. Auch der größte Optimist wird dem europäischen Menschentum eine Zeit der Reife wünschen. Ist sie noch nicht erreicht, so muß sie einmal kommen. Vielleicht wird man sie in einer Vollendung der Technik erblicken.

Wenn dies so ist, dann gewinnt das Gefühl für die Wendung unseres Zeitalters konkretere Züge. Denn dieses Gefühl ist am stärksten da, wo das, was an den Maßstäben der Vergangenheit gemessen groß und vollkommen erscheint, als Erniedrigung empfunden wird. Es glühen in den Besten unserer Jugend Feuer einer Sehnsucht nach Reinheit und Hoheit, nach Freiheit und Wahrheit, die keine retrospektive Erziehung und Bildung vermitteln können. Die wissenschaftlichen und soziologischen Grundformen, die auf dem Boden Europas gewachsen sind, stehen ebenso fest wie die Grundlagen des technischen Denkens und Handelns. Man kann also jedenfalls ein Urteil darüber wagen, was dabei herausgekommen ist, oder bestenfalls noch herauskommen kann. Wir wissen, daß die Soziologie Europas jene Sehnsucht nach Reinheit unerfüllt gelassen hat und unerfüllt lassen wird. Sie hat vielmehr das Gegenteil erzeugt. Sie hat auch nicht die Freiheit gebracht und sie kann es je länger desto weniger, sondern abermal das Gegenteil. Sie hat uns wohl Wahrheiten gelehrt, aber *die* Wahrheit, die absolute Wahrheit blieb verschlossen.

In dieser Sehnsucht nach Reinheit und Wahrheit liegt eine bewußte oder dunkel geahnte Abkehr von der Vergangenheit, aber auch von dem romanti-

schen Blick in die Vergangenheit. Die romantische Sehnsucht träumt vom göttlichen Plato, von mittelalterlichen Kulturidealen, vom deutschen Idealismus. Sie ist Abendstimmung. Wir aber vergessen, was dahinten ist, mit Paulus zu sprechen, und strecken uns zu dem, was da vorne ist. Wir wissen nicht, was wir sein werden. Aber wir glauben, daß die vollendete Reinheit, Freiheit, Wahrheit, in der Zukunft liegt. Wir glauben es deshalb, weil wir an Christus glauben. Christus bestätigt uns die Unerbittlichkeit des Sterbenmüssens – eine Unerbittlichkeit, die auch für Europa gilt, auch wenn ihm noch jene 75 Jahrtausende, von denen Fourier träumte, beschieden sein sollten. Aber er verbürgt uns auch eine ewige Erfüllung. Die vollkommene Reinheit, die absolute Wahrheit, die unendliche Freiheit. Aber damit bekennen wir uns zu einer *ewigen* Zukunft. Sie liegt jenseits Europas. Sie ist auch weder russisch noch amerikanisch. Sprechen wir also vom Abend Europas, so sind wir keine Pessimisten. Denn an Christus glauben, heißt Optimist sein. Denn es heißt an die Zukunft glauben. Allerdings – an eine ewige Zukunft.