

Zeitschrift: Schweizer Monatshefte : Zeitschrift für Politik, Wirtschaft, Kultur
Band: 23 (1943-1944)
Heft: 9-10

Artikel: Abendländischer Individualismus
Autor: Damur, Carl
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-159083>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. [Voir Informations légales.](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. [See Legal notice.](#)

Download PDF: 21.11.2024

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

Abendländischer Individualismus.

Von Carl Damur.

In dieser Stunde des Kampfes sieht das Abendland sein Wesen, seinen Bestand ungeheuer bedroht. Welches ist dies sein Wesen? Die Kriegsparteien sind sich paradoxerweise darin eins — und sie können damit die Einheit des Abendlandes nicht verleugnen — daß bei uns stets ein Persönliches, Menschliches, Innerliches höchster, gültiger Wert war: das Individuelle, Unzerteilbare, das dem Allgemeinen, den äußeren Mächten und der äußerlichen Form gegenübersteht oder ihnen doch Maß und Richtung gibt; das Individuelle, in das jegliche Ganzheit sich gliedert.

Abendländischer Individualismus kennt wohl Einheit, aber nicht Einerleiheit: dies auch im Ablauf der Geschichte, darin kulturelle Ganzheiten wie die griechische, die „faustische“ Kultur ihren Ablauf, ihre Wesenheit in sich selber tragen und doch übergreifend verbunden sind. Durch diese Einheit geht als große Polarität die von Geist und Seele, Idee und Person. Griechisches Denken erhob die Idee über das Einzelne und den Einzelnen, und die Seele war Vermittlerin zwischen der ewig in sich ruhenden Geisteswelt und der vergänglichen Materie. Griechische Form war endlich-begrenzt und plastisch. In der Spätantike und im Christentum bekam die Seele eigenes Recht und eigene Bedeutung. Alles zielte hin auf den Kernsatz: Was hülfte es dem Menschen, wenn er die ganze Welt gewänne, und nähme Schaden an seiner Seele! Welterkenntnis und Weltbejahung gab es nur vom Menschen her und auf den Menschen hin. Geist und Idee sind eingegangen in den christlichen Körper, die Kirche. Der Mensch, der innerlich sein Heil schafft, findet darin die Unendlichkeit und gewinnt das geläuterte Auge, die Vielheit der Dinge zu schauen, zu umgreifen, einzuordnen.

Aber welcher Weg war es von der Geborgenheit und Gebundenheit der Seele im Raum der Kirche bis etwa zu der Leibnizschen Lehre von der Seele als Monade ohne Fenster, als völlig in sich geschlossener „Welt“. Oder zur Lehre vom allgemeinsten Recht der Menschen, die wohl als Folgerung aus dem Individualismus, zugleich auch als Verfall und Abfall von seinem innerlichen Wesen erscheint, da sie (auf Grund des denkenden Ich des Descartes, das sich allgemeine Begriffe und Gesetze schafft) das Unteilbare als mechanistisches Atom auffaßt, deren Summe sich zum Ganzen zusammensetzt und somit gerade das gemeinte Individuelle in seinen Gegensatz, das Allgemeine, umwandelt! Welcher Weg aber auch zum historischen Bewußtsein bei Herder und Hegel, zum schaffenden und bildenden Wert der Humanität bei Kant, Fichte, Schiller, Humboldt, Pestalozzi, zur Gott-Weltanschauung bei Goethe und Hölderlin, zur späteren Romantik mit ihrer Übertragung der Individualitätsbetrachtung auf überpersönliche Organismen, Volk und Volksgeist!

Im Spätmittelalter war die Seele mehr als nur „Form“ des Körpers. Die kirchliche Stufenordnung von Natur und Übernatur fiel auseinander; das Selbständigwerden des seelischen Lebens zeigte sich im ungeheuren Aufbruch des gotischen Zeitalters. Wie die schlanken Strebepfeiler der Dome löste sich die Seele und hob sich empor in die unbegrenzte Unendlichkeit; sie fand in sich Welt und Geist, sie fand in sich Gott. Was objektives Glaubensgut war, mußte erst subjektiv und damit individuell prägend und geprägt lebendig werden. Das ist „Mystik“: das Ewige selbst ist unsagbar, ist Geheimnis, kann nicht kreatürlich=bildlich verstanden werden; es steht über der Welt der Zwecke und Begriffe. Die Gottheit selbst ist über „Gott“ als eine stille Wüste, eine letzte Einsamkeit, „sunder warumbe“, wie Eckhart sagt. In der Seele aber ist ein Ungeschaffenes, ein innerster Grund, eine Gottverwandtschaft. Der Mensch ist „Gotte sippe“. Nirgends ist so nahe Einung. Das Walten der Gnade im Altarsakrament ist hier ganz real genommen und zugleich ganz verinnerlicht, ganz verwandelt. Die Seele wird überformt und Gott ihr eingestaltet: so geschieht die Gottesgeburt in der Seele, und um dieser innersten Geburt willen hat Gott die Welt erschaffen. Da erkennt die Seele, die wahres Sein und Wesen geworden ist, alle Dinge in Gott. Dies ist nach Eckhart und Augustin die Morgenschau, das Morgenlicht; dagegen in der Abendschau erkennt man Gott aus den Kreaturen. Über beiden steht der lichte Mittag, wo man Gott erkennt, wie er in sich selber ist.

Hier ist die Geburtsstunde des abendländischen Individualismus, wo der Mensch diese Gottgeburt, Gottverwandtschaft, Gottgebundenheit erfuhr. Oder ist es die Stunde des reifen Erwachens und Bewußtwerdens nach langer Zeit kindlicher Geborgenheit und verheißungsvoller, doch umhögter Erwartung? Jedenfalls: auf der Höhe des Mittelalters trat der Mensch, im Morgenlicht stehend, den Weg an in die Freiheit, den Weg in die Welt. Er schritt in der Kraft seiner Seele. Sein Schreiten aber war und ist Entgegenschreiten dem Abend, da er dann inmitten der Dinge steht und sich die Frage erhebt, ob er, der Mensch der Seele, Gott noch finde und behalte in der Welt. Der abendländische Mensch ist Wanderer durch die Welt, wie Grimmelshausen es in der Mitte dieses zeitlich=geschichtlichen Weges war. Die Welt wurde sein, eben sein Schicksal. Er kann die Welt nicht anders als mit seinen Augen sehen. Ihre Mannigfaltigkeit sieht er als ein selber je und je Unzerteiltes, ihm überantwortet wie er als Geschöpf dem Schöpfer.

Der große Nikolaus von Cues, die überragende Gestalt des 15. Jahrhunderts, sah den Menschen als Treffpunkt von Endlich und Unendlich. Wie im Dreieck durch Zusammenfallen die Seiten zu einer Linie werden, die ins Unendliche weist, wie dasselbe durch den immer weiter gefaßten Kreis geschieht: so ist das Endliche vom Unendlichen getrennt und doch ursprunghaft von ihm gebildet. Das ist die neue Logik, die Weisheit der Einfältigen fern von Schulwissen und platter Vernunft, die belehrte Unwissenheit; dies

ist auch Hintergrund jener gewaltigen Vergänglichkeits- und Todesstimmung — der Zeit der Totentänze — von welcher der Cusaner umgeben war. Er aber verfällt nicht der Negativität, sondern das Unendliche wird ihm, dem Denker, aktiv und schöpferisch. Das Dreieck ist in der Linie eingefaltet als Möglichkeit des Werdens. Alles Endliche ist im Unendlichen eingefaltet und faltet sich aus in der Fülle der Erscheinungen. Es strahlt hinein in die Endlichkeit und strahlt daraus wider. Da sind die Dinge nicht abstrakt=vernünftig zu unterscheiden, sondern sind Ganzheiten, erfaßt in der Einheitschau. Auch Denken und Glauben sind nicht getrennt, sondern eins; die Dreieinigkeitslehre wird vergeistigt: Gott der Vater gebiert den Sohn, das ewige Wort im Menschen, und der Geist wird wirkende Kraft im Menschen. „Lebendigsein heißt durchgeistet sein“ (E. Hoffmann). In der Individualität treffen Rationalität und Irrationalität zusammen in einem höheren Dritten, in einer Synthese, darin der Verstand nicht entwertet, aber eingeordnet wird der schöpferischen, nicht mehr rechnenden Vernunft.

In der Reformation wurde es die Funktion des „Geistes“, von der äußerlich sichtbaren und sich verabsolutierenden Gestalt zum echten Wesen und zur Sache zurückzurufen. Im prophetischen Gesichtskreis sollte wahrer Glaube nicht selbstsicherer Genuß, äußerliches Annehmen von Lehren oder Unterwerfung unter eine Macht sein. Auf dieser Linie stehen Luther wie Erasmus; die Aufklärung führte von hier aus weiter über die Besonderheit der Kirchen hinaus, zu einem ethisch verstandenen überkonfessionellen Kern des Christentums, zu einem diesseitig=weltlich, kulturell sichtbaren Gottesreich. Allgemeines Menschentum mit Toleranz und Einheit in der Vernunft erstand. Aber so unumgänglich sie ist, zeigt diese Linie doch nur eine Teilentwicklung. Ihr Nährboden ist, so gut wie der Nährboden aller formentleerenden Geistreligion (Spiritualismus), jene wesenhafte Einsamkeit der Seele, die nach Luther nur hört und glaubt und somit Wort und Geist nicht auseinanderreißt: in der sichtbaren Form ist ausgefaltet das Ganz=Andere, das nicht von dieser Welt ist. Das Reich Gottes ist geistig, darum kann der Glaube weltbejahend sein. Auch Luther hat die Sprache der Mystik gesprochen und, mehr noch, ihre Substanz verwandelt bewahrt. Denn wenn er sagt, daß im Menschen Christus wirkt, Gesetz und Sünde wegnimmt, den Tod tötet, Frieden und Gerechtigkeit als neues Leben schafft, daß es für den Glaubenden ein Einwohnen und „In mir Bleiben“ Christi gibt, also daß er ein Körper und „ein Kuche“ mit Christus wird: dann ist dies die klassische Mitte des abendländischen Individualismus. Der Mensch ist hier in sich selbst gegründet, irdisch und himmlisch, Gerechter und Sünder zugleich, ein Herr im Glauben, ein Knecht im Dienst, gebunden und frei, eins durch das andere sich erklärend. Klassische Mitte bedeutet das Gehalten=Sein, das Walten innerer Macht in der Erscheinung der Gestalten, Sinngebung, Sinnhaftigkeit, die über den Dingen, auch den schwersten, steht und in der reinsten Weise unproblematisch, überlegen,

gesund ist. Der Mensch ist königlich frei, ohne daß seine Freiheit irgend Willkür und Raub wäre. Er steht im „fröhlichen Tausch“ mit Gott, denn wie er gesinnt ist, so ist Gott. Glaubend gebunden ist er schöpferisch.

Nur bedingt ist auf dieser klassischen Höhe von Innerlichkeit und Gefühl zu reden. Das Sentiment gehört einer späteren Zeit an. Im Jahrhundert des Barock zog sich die Seele in sich zurück, und fand, ja schuf ihre eigene Innenwelt. Der vielgelesene Joh. Arnd schrieb um 1600 vom Aufstieg der Seele zur mystischen Vereinigung. „Diese haben alle ihre Lebens- und Seelenkräfte in die Liebe gezogen und verwandelt, dieselbe mit Gott vereinigt, daß sie vor Liebe nichts anderes gedenken, hören, sehen, schmecken, empfinden, denn Gott in allen Dingen.“ Der neue inwendige Mensch, das ist ein neues Herz, ein inwendiges Feuer, ein Sich-Versenken in die grundlose göttliche Barmherzigkeit, ein Berührt- und Gespeistwerden der Seele durch Gott. So wird die Seele „die schönste Kreatur“, aber auch die Geschöpfe der Welt weisen darauf hin: „Gott liebt in allen Kreaturen den Menschen über alle Geschöpfe“. Nicht immer und überall bedeutete dies ein Haben und Genießen für sich selbst. Es konnte daraus entstehen der Drang, der Welt von diesem inneren Feuer mitzuteilen, sie zu bekehren. Es ergab sich die Freiheit der Kirche vom Staat um des restlosen Individualismus willen. Es konnte sich ergeben das Ziel, die Weltwirklichkeit mit christlichen Normen aktiv zu durchsetzen. Die Gedanken von politischer Freiheit und wirtschaftlicher Gerechtigkeit waren hier verborgen: Pietismus, Puritanismus, Independentismus waren Ausdruck eines alle verbindenden Individualitätserlebens.

Innerster Kern und geheimste Substanz des Individualismus, aber auch seine Gefahr und Grenze offenbaren sich im Barockjahrhundert da, wo Jakob Böhme die Weltwerdung beschreibt, ja das Werden des Gottes, der aus dem „Ungrund“ hervortritt und „Etwas“ wird. Aber alsbald zeigt sich: Welt- und Gottwerdung sind nur von der Seele, vom Menschen her zu verstehen. Sie geschehen um des Menschen willen. Er, der Mensch, ist das letztlich Unteilbare. Die Seele muß sich in den Ungrund versenken, da wird sie neugeboren und findet alles, Schöpfung und Erlösung: zugleich, nicht mehr in zeitlicher Aufeinanderfolge. Alle Zeit versinkt in der Ewigkeit, alles Vereinzelte im Ganzen: Wem Zeit ist wie Ewigkeit und Ewigkeit wie Zeit, der ist befreit von allem Streit. Die Seele wird wie Glas, das die Sonne durchleuchtet, das Haus Gottes, die „Sophia“ als wirkende Kraft der göttlichen Weisheit. Im Abgrund der Seele wirkt Gott von Ewigkeit her, nämlich Gott als Wille, nicht mehr als ruhendes Sein. Dieser Wille zeigt sich in organischem Wachstum, der Rebe und dem Weinstock gleich; der Mensch wird ins „Fiat“, in das „Es werde“ gefaßt. Nichts ist ihm näher als Himmel und Hölle. Das Paradies ist in des Menschen Gemüte.

Aber Böhme, der Mystiker und Kosmiker, zeigt auch in negativer Funktion die Geist-Religion. Buchstabe und Geist, Figur und Wesen müssen

unterschieden werden. Das Historische ist Gleichnis des Ewigen. Der Mensch soll ein Bild des ewigen, lebendigen Wortes sein, das an keine Stätte gebunden ist, keinen Sieg auf Erden hat. Durch alle Zeit währt der Gegensatz von Innerlichkeit und Außerlichkeit. Diesen Dualismus hat Böhme in der Vorrede zur „Morgenröte“ beschrieben im Bild des Lebensbaumes mit seinen Zweigen, von denen in der Verfallszeit der Kirchengeschichte der Fürst der Finsternis als Kaufmann falsche Früchte verkaufte, worauf ein neuer Zweig nahe der Wurzel hervorbrach, nach welchem wieder die Klugen und Weisen lüstern wurden, sodaß nur ein kleines Häuflein übrig bleibt, die Endzeit naht und die Entscheidung: Böhme betrachtete sich selbst als Propheten, seine Prophetie als Wendepunkt. Seine Verkündigung wurde Deutung der Geschichte, Richterin der Geschichte. Daß alles Geschichtliche nur Maske und Spiel sei, daß der Mensch von seinem Alltag zur Feier des ewigen „Sabbats“ gelangen müsse, wo Figur und Form, Tempel und Zeremonie und Gesetz durch das innere Licht und Wort verworfen werde, das hatten auch Spiritualisten wie Sebastian Franck, Denk, Paracelsus, Weigel samt Erasmus ausgesprochen. Die Frage war, was dahinterstand: ob ein mystischer oder ein rationaler Individualismus; ob ein von innen her erfülltes Seelentum als Verjüngung in die göttlichen Welten und Weiten, oder ein Vernunftdenken, das nach außen strebte, zur Ethik, Moral, zum „Ideal“ der Demut, Armut, Gerechtigkeit bis hin zu radikalem Sozialismus und Pazifismus, zur „Gesellschaftsordnung“ und Zivilisation.

Die Barockzeit bedeutete ein Wellental zwischen zwei klassischen Höhen. In dieser Zeit war nicht Ausgeglichenheit, sondern Disharmonie, Unruhe, quälendes Hin- und Hergerissenheit zwischen Diesseitsbejahung und Jenseitssehnsucht. Raum je wurde die Richtigkeit der Dinge stärker durchlebt, die innere Welt glühender ergriffen. Vergänglichkeit, Sterben, Tod, das stetige unaufhaltbare Fallen aller Mächte, Seinsweisen, Haltungen, Verkörperungen hin zum Tode: wer hat dem mehr Ausdruck verliehen als etwa der Schlesier Gryphius (z. B. in seinem in Zürich aufgeführten Drama „Papinian“)? Von diesen Allgewalten ist hier die Seele bewegt bis zur Grenze des Krankhaften. Doch diese Menschen fanden auch, wie der andere Schlesier, Daniel Czepko, „das Leben selbst aus dem inwendigen Grunde“, und den „unergründlichen Zirkel der in sich laufenden Ewigkeit“, eine Immanenz des Ewigen im Wandel und Wechsel. So fühlte die Individualität sich bedroht und ergriff doch die rettende Planke — immer sich selbst und das innere Reich. Da dichtet der dritte große Schlesier dieser Zeit, Angelus Silesius:

„Ich selbst bin Ewigkeit, wenn ich die Zeit verlasse
Und mich in Gott und Gott in mich zusammenfasse.“

Im einen Punkt der Seele ist die ganze Unendlichkeit versammelt, das Große im Kleinen verborgen, der Umkreis im Punkt, die Frucht im Samen. Deshalb ist der Weg zum Himmel nicht weit; wir tragen den Himmel schon

in uns. Gott tragen wir in uns, er blüht aus in der Seele; der Mensch ist der Sonne gleich:

„Ich selbst muß Sonne sein, ich muß mit meinen Strahlen
Das farbenlose Meer der ganzen Gottheit malen.“

Wenn Silesius, scheinbar in der Nachfolge Eckharts, sagt, daß man über Gott in eine stille Wüste ziehen müsse, darin Gelassenheit und Schöpfertum sich auflösen, dann hat wohl Leibniz recht, der bemerkte, daß der schlesische Dichter sich damit in Parallele zur damaligen quietistischen, insbesondere spanischen Mystik befinde, wie sie besonders Molinos in seinem „Geistlichen Seelenführer“ (1675) vertrat. Die Seele geht hiernach einen Weg zur völligen Beschaulichkeit, Erleuchtung, Seligkeit und Weltabgewandtheit, zu einem Frieden, da sie von sich selber nichts mehr weiß und verloren ist in Gott. Aber das lag in seiner Konsequenz abseits von den schöpferischen Kräften des abendländischen, des faustischen Wesens. Hier suchte der Mensch seine Freiheit und Unendlichkeit; Gesetz, Maß und Ordnung bilden ihn in Freiheit, als das Gesetz, „darnach er angetreten“. Als treibende Kraft durchwaltet und gestaltet der Wille die Welt, und Vollendung ist nicht Ruhe. Wenn die Seele sich auf sich selbst zurückzieht und ihr Fest feiert, dann wird sie immer noch gedrängt zu Liebe und Lobpreis, Singen und Sagen. Wille und Trieb sind dann heiliger Wille, heiliger Trieb. In geistlichem und weltlichem Gewand treibt der Gros sein Werk. Wenn das protestantische Kirchenlied die Seele als Gottverlobte beschreibt, die sich schmückt, um sich dem Geheimnis des heiligen Mahles zu nahen und die Seelenspeise zu genießen, sich mit dem Bräutigam zu vereinigen, sich von ihm als der Lebenssonne erleuchten zu lassen, dann bringt Irdisches in die reine Glaubenssphäre ein und zeigt, wie der Mensch auch in der Gottbezogenheit die Gesamtheit seines Seins, seiner Wollungen und Strebungen verwirklichen will und muß. Er, der Mensch, muß aus sich herausgehen. Das tut er im Schöpfertum der Kunst. So singt Ph. Nicolai im Morgenstern-Lied:

„Zwingt die Saiten in Cithara
und laßt die süße Musica
ganz freudenreich erschallen.“

In der Tat war der Musik in dieser Zeit das reinste Wort vorbehalten, als der Kunst der Innerlichkeit, Unsichtbarkeit, aber auch der späten Reife. Im schwebenden Ton umschritt und umschrieb die Seele ihr inneres Reich. Der Engelsgefang der Weihnacht und die Passion sind die größten Gegenstände dieser Musik, wie sie die Gegenstände der Maler des 15. und 16. Jahrhunderts gewesen. Nicht einmal des rein Kultischen bedurfte zuletzt diese Musik; in Motette und Kantate, ja auch im Affekthaften des Chorals und namentlich in der Arie löste sich der Ton vom Wort und wurde bei J. S. Bach in seinen Werken für ein Streichinstrument allein ganz Gesang der einsamen Seele, die in sich eine Welt trägt.

Von da an waren die innerlichen Ursprünge des Individualismus im Abklingen und Erlahmen. Es war das Abklingen zur Sentimentalität, zu Pietismus und Aufklärung. Man hatte mystische Theologie, aber nicht Mystik. Je mehr man vom Individuellen sprach, desto weniger kannte man sein Wesen. Eine sachliche Unsicherheit liegt in den gesteigerten Aufrufen zu ernstem und echtem Leben, zu uninteressierter Liebe, wie etwa bei Fénelon. Das Jahr 1700 war das Datum, da das innere Licht seine Leuchtkraft verloren hatte; es war schon übergegangen in süßliche Spielerei und Selbstbespiegelung, in hausbackene Moral. Aus Individualismus wurde Subjektivismus. Die Größe von Gestalten dieser Zeit wie G. Arnold, Poiret, Tersteegen, Zinzendorf, Stilling, Lavater braucht nicht übersehen zu werden. Das echtere, verhaltenere Wort der Zeit sprachen die Gegenspieler, die großen Aufklärer: Thomajus, Baumgarten, Lessing, schließlich — Kant. Verstärkt durch die reformierten Lehren von Erwählung und Heiligung drängten sich ethisches Gesetz und innere Erleuchtung im engen Raume. Das natürliche System der Moral, die Rationalität des Handelns besonders im wirtschaftlichen Leben traten hervor.

War nun nicht der Mensch den Dingen verfallen, die Individualität dem Allgemeinen, der Sachlichkeit? Ein Blick auf ein anderes Kapitel des abendländischen Individualismus zeigt: der Mensch dieses Raumes war auch Gestalter der Welt. Er war aber zuerst Schauender; als der Einsame im Unermeßlichen kannte er keine Grenzen seines Schauens und — seines Forschens. Von Eckhart, dem Cusaner, geht ein Weg zu Paracelsus, Kepler, Leibniz, zur „faustischen“ Naturforschung, und auch Galilei und G. Bruno haben daran Anteil. Wie ein Kern in einem Apfel von ihm seine Nahrung bezieht, so umgibt die Welt den Menschen und neigt ihm zu, sagt Paracelsus. Die Welt ist offen und nie ganz erfahrbar, aber sie muß erwandert werden und geschaut, soviel man schauen mag. Denn sie ist kein System, aber ein Ganzes. Sie ist der große Kosmos, wie der Mensch der kleine, und der Mensch trägt das Licht der Natur in sich. Er selbst ist in der Gottgeburt immer neu eingeordnet und zurückgeführt zur kosmischen Totalität. So sind bei Böhme Gottwerdung, Weltprozeß und Menschwerdung in der Wiedergeburt untrennbar verflochten. Wenn dann Leibniz das Individuelle ganz in die Welt stellte, brachte er die kosmische Betrachtung zu klassischer Vollendung. Auch die Welt ist nicht abstrakt gesetzmäßig zu erfassen, sondern sie gliedert sich in Unteilbarkeiten. Sie ist keine Summe. Jedes Wesen ist ganz in sich. Ihm treten zur Seite die Verkünder der Geistleiblichkeit und der Idee des Lebens, darnach in der sichtbaren Gestalt, aber auch in der heiligen und irdischen Geschichte sich der göttliche Geist verkörpert und ausprägt: Detinger, Zinzendorf, Lavater, Hamann, Humboldt. Wiederum ein Absinken von der Höhe ursprünglichen Welterfassens war der politische Individualismus, der diesen Namen kaum mehr verdient, mit seinen gleichmacherischen Menschenrechten.

Wir stehen hier dicht vor dem, was Eckhart die „Abendschau“ nannte.

Geist und Natur wurden durchscheinend, transparent. Beide wurden nochmals zusammengefaßt, zusammengeschaut von den größten Geistern der darauffolgenden unvergleichlichen Zeit. Die Kreaturen wurden nicht mehr fremd und feindlich, sie waren Kinder des Heiligen. Aber immer noch war es der Mensch, der Unteilbare, Unauflöslliche, der sich eine beseeltere Welt erschuf und in der Welt die Einheit, die Einung im letzten Grunde von Gott und Natur suchte: der Denker in den Schächten des Geistes, im Walten der Idee durch die Geschichte, der Dichter wiederum, der wie Hölderlin „mit entblößtem Haupte“ unter Gottes Gewittern stehend „des Vaters Strahl“ fassen wollte.

Von diesem Boden gibt es für uns kein Entrinnen. Wir sind den Dingen preisgegeben, erschreckenden oder staunenden Auges. Aber wir suchen und sehen nicht die Dinge, sondern uns selbst und — Gott. Würden wir das nicht mehr tun, dann wären wir vom innersten Grunde gelöst und angelangt bei der Zivilisation, beim Verfall. Unser Heil liegt innen, nicht außen. Die Welt im Osten und Westen mag ein Anderes suchen, wollen, anpreisen. Wir bleiben bei uns selbst. Das Unteilbare, nicht das Summenhafte, Quantitative; das Geheimnis, nicht die Vernunft; die Seele, nicht die Materie ist unser Ursprung, unser Wesen, unsere Heimat. Das Geheimnis der Weihnacht: die Gottgeburt in der Seele.

Frauenlyrik.

Die Auferstandenen.

Wenn sie tot sind, meine Träume —
wirklich tot im Winterland —
warum sind mir denn die Bäume
und ihr Blühen so verwandt?
Und als hätten sie die Farben
von den Hellen, die mir starben?

Warum wäre in das Klingen,
das die Vögel und die Winde
und die langen blauen Stunden
zu dem Lied der Ferne schlingen,
wie mein Eigenstes gewunden?

Sind sie heimlich auferstanden?
Gehen nun zur Ferne ein,
und die Bäume streift ein Schein
von den wehenden Gewanden?