

Um die Überwindung der Neuzeit

*Zur geschichtsphilosophischen Konzeption im Werk
Romano Guardinis*

Von FRITZ LEIST

Wer die Geschichte in Epochen gliedert, will nicht einfach ein äußeres Zeitmaß setzen; Antike, Mittelalter und Neuzeit bezeichnen zwar die Jahrhunderte von dann bis dann, wollen aber zugleich verschiedene Weisen benennen, wie der Mensch geschichtlich existiert hat. Als vergangene Epochen sind sie nicht einfach vergangen, sondern werden sie Mächte, die in der Gegenwart wirksam sind.

Die vorliegende Betrachtung versucht die Grundlinien eines geschichtsphilosophischen Denkens nachzuziehen. Durch das gesamte Werk von Romano Guardini zieht sich die Bemühung, die Epochen der abendländischen Geschichte zu deuten; indem sie aber gedeutet werden, macht diese Deutung verständlich, daß der Mensch in der Mitte unseres Jahrhunderts am Ende einer alten und am Beginn einer neuen Epoche steht. Wir leben in der Stunde, da die menschliche Geschichtlichkeit sich umschichtet, zum Teil trägt sie das Gepräge der Vergangenheit, zum Teil erkennen wir die Konturen der Zukunft.

Unsere Betrachtung legt die beiden neuen Arbeiten von Guardini zugrunde, „Das Ende der Neuzeit“ (Würzburg 1951, 2. Aufl.) und „Die Macht“ (Würzburg 1951)¹. Es erwies sich als notwendig, frühere Arbeiten heranzuziehen, um der geschichtsphilosophischen und -theologischen Deutung gerecht zu werden, die sich in den genannten Schriften ausspricht. Da sie dem Künftigen zugewandt sind, wurde die Deutung der Antike nicht, und die des Mittelalters nur teilweise berücksichtigt².

1. Die Natur

Der neuzeitliche Mensch hat einige Begriffe geprägt, die wie wenig andere sein Welt- und Menschenverständnis verdichten; aus ihnen heraus sucht er beide zu verstehen. Diese Begriffe sind typisch für jene Epoche, die wir Neuzeit nennen; sie unterscheiden sich nach Inhalt und Bedeutsamkeit durchaus von dem Inhalt und der Bedeutung, die mit den gleichen Vokabeln in An-

¹ Vgl. dazu: W. Dirks, Das Ende der Neuzeit ist nicht das Ende des Menschen — zu R. Guardinis neuen Schriften. Frankf. Hefte, Jan. 1952, S. 26 ff.; G. Kroll, Die Macht. Zu Romano Guardinis gleichnamiger Schrift, Neues Abendland, Juni 1952, S. 364 ff.; Kontroverse R. Guardini — Clemens Münster, Hochland.

² Für die Antike wären heranzuziehen: Die Bekehrung des Aurelius Augustinus, Leipzig 1935, für das Mittelalter die bisher veröffentlichten Arbeiten über Dante und vor allem die Aufsätze aus Teil III der „Unterscheidung des Christlichen“, Mainz 1935.

tike und Mittelalter verbunden waren. Diese Begriffe vermögen zu entziffern, was neuzeitliches Menschentum ist; sie heißen Natur, Kultur, Subjekt und Persönlichkeit. Soweit der Mensch unseres Jahrzehnts noch neuzeitlich denkt, lebt, handelt und sich versteht, soweit bewegt er sich im Umkreis dieser Begriffe. Soweit er sich bereits einem Künftigen zubewegt, kann man die Wandlung seines Menschseins ablesen an der Strukturwandlung im Gefüge dieser Begriffe.

Was Mittelalter und Neuzeit, was mittelalterliches und neuzeitliches Menschsein voneinander unterscheidet, das läßt sich an eben den Wandlungen aufzeigen, die im Gefüge dieser Begriffe geschehen sind und eben wieder zu geschehen beginnen. Begriffe sind keineswegs jene lebensfremden Abstraktionen, als die man sie mißverstanden hat, sondern sie stellen Bahnungen dar, in denen der Mensch sein eigenes Dasein entwirft und begreift, in denen sich auch die Welt und die Wirklichkeit zu zeigen vermögen. Wer die Wirklichkeit als Natur versteht und interpretiert, wird eine andere Erfahrung von Wirklichkeit machen als jener, dem diese Art von Begrifflichkeit nicht vorgegeben ist wie dem Menschen in der Neuzeit.

Was das Mittelalter von der Neuzeit unterscheidet, ist eine andere Weise, wie der neuzeitliche Mensch ein menschliches Dasein gedeutet und verstanden hat, ist eine andere Weise, wie er seine Geschichtlichkeit entwirft und die Aufgaben übernimmt, die ihm aus seiner geschichtlichen Situation zufallen. Was Menschendasein in der Neuzeit ist, läßt sich demnach darstellen an den genannten Begriffen.

Die Antike wie das Mittelalter kannten den Begriff der *natura* oder *physis*, aber mit welchem anderen Bedeutungsgehalt erfüllte er sich in der Renaissance! „Schon im ausgehenden Mittelalter, vor allem aber in der Renaissance taucht ein Wort auf, das dann immer größere Bedeutung gewinnt: die Natur. Es bezeichnet die Gesamtheit der Dinge; alles, was es gibt. Genauer gesagt: alles, was es gibt, bevor der Mensch etwas daran tut. Also die Gestirne, die Erde, die Landschaft mit Pflanzen und Tieren, aber auch den Menschen selbst, sofern er sich als organisch-seelische Wirklichkeit gegeben ist. Dieses Ganze wird als etwas Tiefes, Mächtiges und Herrliches, als zur Verfügung stehende Erlebnisfülle erfahren; zugleich als Aufgabe für Erkenntnis, Besitzergreifung und Gestaltung. Die Erregtheit des Wortgebrauchs zeigt an, welche tiefen Umlagerungen des Lebensgefühls und des Weltverhältnisses sich in ihm ausdrücken“ (Welt und Person, Würzburg 1939, S. 3).

Die Wandlungen in der Struktur des Begriffes Natur zeigen Wandlungen in der Geschichtlichkeit des Menschen an, die bis in die letzten religiösen Bereiche hineinragen. Das ist überhaupt das Neue am Begriff der Natur, daß sie religiöse Aussage sein will, auch dort noch, wo Natur nicht in klare Begrifflichkeit gehoben ist. „Sie ist ‚Gott-Natur‘ und Gegenstand einer religiösen Verehrung. Sie wird als schöpferisch weise und gütig gepriesen. Sie ist die ‚Mutter-Natur‘, welcher der Mensch sich mit unbedingtem Vertrauen hingibt. So ist das Natürliche zugleich das Heilige und Fromme“ (Ende der Neuzeit, (S. 49).

Man braucht lediglich darauf zu achten, welcher Klang sich mit dem Gebrauch des Begriffes Natur verbindet, so wird einem verständlich, daß in diesem Wort Letztgültiges ausgesagt werden soll. Der Begriff Natur wird zum Schlüsselwort neuzeitlicher Metaphysik, wenn man nicht vorzieht zu sagen, eines neuzeitlichen Mythos, in dem gedeutet werden soll, was das Eigentliche und Umfassende, das Sinnpendende und Bergende, das Normierende und Verehrungswürdige ist.

Man könnte davon ausgehen, daß der neuzeitliche Begriff der Natur die unmittelbaren Gegebenheiten bezeichnet, „die Gesamtheit der Dinge, bevor der Mensch etwas an ihnen tut; den Inbegriff der Energien und Stoffe, Wesenheiten und Gesetzlichkeiten. Dieses Ganze wird sowohl als Voraussetzung des eigenen Existierens, wie als Aufgabe für das eigene Erkennen und Schaffen erfahren“ (a. a. O., S. 48). Doch dürfen wir bei diesem „einfachen“ Naturbegriff nicht stehenbleiben. Natur ist dieses auch, aber das Gegebene wie die Gesamtheit, die Wesenheiten und Gesetzlichkeiten enthüllen überhaupt erst, was Natur als Seinsgrund schlechthin ist. Natur bezeichnet das religiöse Problem des neuzeitlichen Menschen, eine Weise, wie er sein religiöses Suchen beantwortet. Eine andere Teilantwort gibt er im Begriff des Subjekts und der Kultur.

„Der Begriff der ‚Natur‘ drückt etwas Letztes aus. Hinter sie kann nicht mehr zurückgegriffen werden. Sobald etwas aus ihr abgeleitet worden ist, ist es endgültig verstanden. Sobald etwas als natürlich begründet werden kann, ist es gerechtfertigt. Sobald sich das Bewußtsein der Naturgemäßheit einstellt, verschwindet die Frage. Damit ist nicht gemeint, die Natur selbst könne im Letzten und Ganzen verstanden werden. Im Gegenteil: sie wird als etwas dertart Tiefes und Reiches empfunden, daß das Denken mit ihr an kein Ende kommt. Sie ist schöpferisch; so kann sie in kein System eingefangen werden. Sie ist geheimnisvoll und ‚läßt sich des Schleiers nicht berauben‘. Und geheimnisvoll nicht nur in dem Sinne, daß ihre Probleme allzu verstrickt wären, sondern grundsätzlich: sie trägt den Geheimnischarakter des Anfangs und des Endes, des Urgrundes, des Wesenhaft-Undurchdringbaren. Eben damit stellt sie aber auch das Letzte dar, das befragt werden kann. Soweit sie Antwort gibt, ist diese Antwort endgültig, weil sie ‚natürlich‘, das heißt, unmittelbar einsichtig ist und weil sie, als von der Natur kommend, eine Antwort aus den Urgründen bedeutet“ (Welt und Person, S. 4).

Das Mittelalter kannte durchaus die Sache, die in der Neuzeit Natur genannt wird, das Gegebene, das sich dem Menschen darbietet. Aber das Mittelalter kannte nicht die Deutung, die sich seit der Renaissance mit dem Naturbegriff verbindet. In jener Wirklichkeit, die unabhängig vom Menschen sich ihm darbietet, enthüllt sich schöpferische Tiefe. Sie kann in einer zweifachen Weise erfahren, erforscht und beschworen werden. Der Mensch kann Natur gerade in ihrer Tiefe sehen und deuten, dann wird sie ihm zum Abgrund des Göttlichen, oder er kann sie in ihrer nüchternen Gegebenheit betrachten wie die positivistischen Wissenschaften des 19. Jahrhunderts. Doch auch diese Beschränkung auf die Kontur des Gegebenen ist eine Art religiösen Verhaltens zur Wirklichkeit, die dem anderen Verhalten korrespondiert. „Von hier aus

stellt sich auch das religiöse Problem in neuer Weise. Sehr früh schon zeigen sich zwei Möglichkeiten der Antwort. Die erste findet in der Natur selbst numinose Tiefe. Es entsteht die Vorstellung der geheimnisvollen, allschaffenden, heiligen, der Gott-Natur; so bei Giordano Bruno, Spinoza, Goethe, Hölderlin, Schelling. Die Natur wird selbst als die religiöse Urtatsache und das Verhältnis zu ihr als die Wurzel der Frömmigkeit empfunden. Das Natürliche ist zugleich das Heilige und Fromme; das Unnatürliche oder Widernatürliche der Frevel schlechthin. Oder aber das religiöse Gefühl erfährt eine Art Umkehrung und wird zu der verborgen-frommen Unduldsamkeit, welche das Unmittelbar-Gegebene der Dinge als das einzig Wesenhafte, Tatsachensinn und Wirklichkeitstreue als das einzig Richtige ansieht; so vor allem in dem die ganze Neuzeit durchziehenden Positivismus“ (a. a. O., S. 5f.).

Diese Umwandlung in der Geschichtlichkeit des abendländischen Menschen, die sich im Gefüge des Naturbegriffes widerspiegelt, ist vorerst einmal zu sehen und als Tatsache hinzunehmen. Ein eigenständiges Verhalten des Menschen zur Wirklichkeit meldet sich. Er will die Welt, die Dinge und sein eigenes Sein ernst nehmen. Solches Ernstnehmen beseelt als Ethos die neuzeitliche Forschung. Die Neuzeit setzt eben dort an, wo das Mittelalter zu versagen begann. Dem mittelalterlichen Menschen war ähnlich wie dem antiken das Religiöse, genauer: die Wirklichkeit des „Göttlichen“, so überdicht, daß er dazu neigte, die endliche Wirklichkeit auszulassen. Im neuzeitlichen Menschen bricht das Ethos des Endlichen auf. Das Endliche soll in seiner Endlichkeit als solcher geliebt werden. In ihm begegnet der Mensch der schöpferischen Tiefe, die jetzt Natur heißt. Gewiß steht diese Deutung im Widerspruch zum Christlichen. Doch das hätte keineswegs so sein müssen. Jene Hinwendung zur Welt und zur Erde, die der Neuzeit eignet, hätte auch eine neue Möglichkeit christlich-religiöser Erfahrung bieten können. Diese Möglichkeit wurde weithin nicht realisiert, könnte aber für die Zukunft entscheidend werden. Was wir meinen, versucht Guardini folgendermaßen zu formulieren: „Bei aller Bewunderung der Größe, Einheit und Innigkeit des mittelalterlichen Weltbildes darf nicht vergessen werden, daß es überall den religiösen Kurzschluß enthielt. Das Absolute wurde so stark empfunden, daß das Endliche in seiner Eigenbedeutung nicht entsprechend zur Geltung gelangte. Die Fragen nach dem Wesen der Welt kamen nur zum Teil richtig heraus; die Antworten wurden nur zum Teil wirklich gegeben. Die kühne und fromme Gestalt des mittelalterlichen Daseins hatte nur erstehen und bestehen können, indem der Blick für die Realität der Dinge vielfach abgeblendet, das Herz vor den Möglichkeiten der Welt geschützt und die Entscheidungen in den Bereich des sittlich-religiösen Lebens selbst verlegt wurden“ (a. a. O., S. 16).

2. Subjekt und Persönlichkeit

Als leiblich-seelische Gegebenheit ist der Mensch Natur. Aber er steht ihr zugleich gegenüber. An dem „Wie“ seines Gegenüberstehens entscheidet sich die Weise seines Daseins und Seinsverständnisses. In diesem „Wie“ des Gegen-

über findet sich auch das eigentümlich Neuzeitliche, wie der Mensch sich als Bezugsmittel zur Natur versteht und deutet. Sich als Mensch zu verstehen und zu deuten, muß nicht unbedingt in der Form einer Metaphysik ausgesprochen werden. Längst ehe Kant das neuzeitliche Menschsein interpretierte, war dieses vollzogen. Dieser Vollzug geschah in der Eroberung der Erde, in der Gründung neuer Imperien, in der Unterwerfung der Kontinente, im Entwurf der Naturwissenschaften. Es ist der herrscherliche Mensch, der uns in diesen Akten begegnet. Er hat sich den Begriff des Subjekts geprägt, in dem er sein Menschsein logisch-ontologisch aussagt, und jenes Maßbild der Persönlichkeit entworfen, an dem sich alles neuzeitliche Menschentum mißt. „Ein Subjekterlebnis macht sich geltend, das die ganze Folgezeit bestimmt. Der Mensch empfindet sich in einer neuen Weise als etwas Wichtiges und Interessantes. Vor allem der ungewöhnliche, geniale Mensch gewinnt eine vom Mittelalter nie empfundene Bedeutung. Daß die Renaissance überreich an originellen und groß gebauten Persönlichkeiten ist, reicht noch nicht hin, um den Eindruck zu begründen, den ihre Menschlichkeit macht. Auch das Mittelalter war von ungewöhnlichen Menschen, Kämpfern, Herrschern, Werkschöpfern und religiösen Naturen getragen; aber erst nach jener Wende erfährt der große Mensch jene Betonung, die ihm einen so besonderen Charakter gibt. Jetzt erst wird er sich selbst und dem anderen und der ganzen Zeit wichtig. Das Persönliche wird zu einem neuen Wertmaßstab und bestimmt, an der großen Persönlichkeit besonders klar angeschaut, den ganzen Bereich des Lebens“ (a. a. O., S. 7).

Was wir das Herrscherliche des neuzeitlichen Menschen nannten, wurde zumeist als Autonomie bezeichnet. Der Mensch selbst setzt und stiftet die Norm. Kant hat sie großgeartet metaphysisch dargestellt in der Subjektivität des überindividuellen Subjekts. Natürlich ist es nicht einfachhin der empirische Mensch, der das Sittengesetz gibt oder die Gesetze der Vernunftstruktur begründet, sondern der transzendente Grund in ihm. Nunmehr sind zwei Pole von Wirklichkeit aufeinander bezogen. Descartes hatte sie zuvor für die Neuzeit gedeutet. Der Mensch ist das Subjekt, die Natur das Gegenüber, das Objekt. Man muß erkennen, daß diese Deutung eine Reduktion der Wirklichkeit ist, menschliches wie nicht-menschlich Seiendes lassen noch andere und zutreffendere Interpretationen zu als diese beiden. Das nicht-menschlich Seiende als *res extensa* zu definieren, besagt: dieses Seiende ist „Stoff“ zur Verfügung des Menschen, ist „Feld“ für die Betätigung seiner Herrscherlichkeit. Diese Deutung dürfte vor allem dem anhaften, was Materie zur Materie macht. Aus dieser Deutung geht vor allem hervor, daß auch der Mensch zur Materie wird, das heißt zum Objekt, zum Gegenstand des herrscherlichen Menschen, der allein das vollstreckt, was als Möglichkeit in der Subjektivität des Subjekts angelegt ist. Auch der andere Mensch wird zum Objekt der Verfügung für das eigentliche Subjekt, das jetzt Persönlichkeit heißt. So speist sich aus der Metaphysik des Subjekts nicht nur die Vergegenständlichung dessen, was Natur heißt, sondern auch die Menschenverachtung unserer Tage. Beide, versachlichte Natur und verobjektiviertes Menschsein, sind der Verfügung

des herrscherlichen Subjekts unterworfen, das sich in der genialen Persönlichkeit konkretisiert.

Natur und Subjekt sagen beide Letztgültiges über die Wirklichkeit aus. Es ist kein Zufall, daß Worte Subjekt-Objekt, subjektiv-objektiv eine so zentrale Wichtigkeit in der neuzeitlichen Sprache gewinnen konnten. Noch in der Nivellierung dieses Begriffspaares spricht sich Vermögen wie Unvermögen des neuzeitlichen Menschen aus, sein Vermögen, sich als Subjekt für Objekte zu verstehen, sein eigenartiges Unvermögen, sich noch anders als als Subjekt und das Gegenüber anders als als Objekt sehen zu können. Der Unterschied zum Mittelalter wird sichtbar, wenn man bedenkt, was das gleiche Wort Subjekt nunmehr in der Auslegung neuzeitlicher Metaphysik beinhaltet. „Dieses ist der Träger der gültigkeitshaltigen Akte und die Einheit der diese Träger bestimmenden Kategorien. Seine klarste Bestimmung findet er in der Philosophie Kants. Unter dem logischen, ethischen, ästhetischen Subjekt meint sie ein Letztes, das die geistige Welt trägt. Hinter es kann nicht mehr zurückgegriffen werden, weil ja jeder Versuch eines Rückgriffs selbst nur mit den Kategorien ebendieser Subjektivität vollzogen werden könnte“ (a. a. O., S. 8).

Dieser Mensch, der im Begriff des Subjekts und der Persönlichkeit seine Herrscherlichkeit ontologisch interpretiert und die Erde wie nicht-menschlich Seiendes als Feld seiner Machtausübung ausbaut, hat die Maschinenteknik geschaffen. Ihre faktische Ausprägung wird in der Metaphysik des Subjekts begründet, für sie kann alle Wirklichkeit nur so weit gesichtet werden, als sie Objekt wird, das heißt, als sie sich dem Menschen zur Verfügung stellt. Dieser Metaphysik und der ihr zugeordneten Technik liegt ein großgearteter Vereinfachungsprozeß zugrunde. Nirgendwo vermag der Mensch als Subjekt solche Macht auszuüben als dort, wo sich ihm Seiendes geduldig als Objekt zur Verfügung stellt. Der Preis ist der Erfahrungsausfall an weiterer Wirklichkeit. Die Gefahr wird immer dringlicher, daß der Mensch als Subjekt an jene Grenze treibt, an der er die Verobjektivierung des Wirklichen als unverfügbar erleben muß und die Vernichtung ihm droht. An dieser Grenze zeigt sich, daß der Mensch in seinem Entwurf als Subjekt und Persönlichkeit die ihm gesetzten Maße seines Menschseins überspringen wollte. „Sobald etwas aus der Persönlichkeit bzw. dem Subjekt abgeleitet werden kann, ist es endgültig verstanden; sobald sich ein Verhalten als persönlichkeitsgemäß erweist, ist es gerechtfertigt — die Entsprechung zu dem, was oben über die Erkenntnis aus der Natur und den Wertmaßstab der Natürlichkeit gesagt wurde. Damit ist wiederum nicht behauptet, Persönlichkeit und Subjekt seien ihrerseits begreifbar; sie sind es ebensowenig wie die Natur“ (Ende der Neuzeit, S. 53).

Die allgemeine Subjektivität des Subjekts konkretisiert sich in dem, was Persönlichkeit heißt. Das Subjekt ist die formal-logische Aussage für das Konkrete der Persönlichkeit. Beide stehen zueinander in Entsprechung. Was die Persönlichkeit ontologisch ermöglicht, ist die Subjektivität des Subjekts, die zum Beispiel Kant durch seine transzendente Methode herausarbeitet. Worauf aber die ontologische Struktur der Subjektivität bezogen ist, wo sie ihre eigentliche Stätte im konkreten Daseinsvollzug hat, das ist die Persön-

lichkeit des jeweiligen Menschen. „Die Subjektivität erscheint vor allem als ‚Persönlichkeit‘, die aus eigener Anlage und Initiative sich entfaltende menschliche Gestalt. Ebenso wie die Natur, ist auch sie ein Erstes, das nicht in Frage gezogen wird. Besonders die große Persönlichkeit muß aus ihr selbst verstanden werden und rechtfertigt ihr Tun mit ihrer eigenen Ursprünglichkeit. Die ethischen Normen erscheinen ihr gegenüber relativ. Am ungewöhnlichen Menschen entdeckt, wird der Maßstab auf den Menschen überhaupt angewendet, und das Ethos des objektiv Guten und Wahren wird durch jenes der Echtheit und Wahrhaftigkeit verdrängt“ (a. a. O., S. 52).

Die neuzeitliche Deutung der Natur enthält mehrere Schichten in sich, darunter auch jene der religiösen Erfahrung. Das gleiche gilt von dem, was für den neuzeitlichen Menschen Subjekt und Persönlichkeit heißt. Im Menschen gründet die Autonomie des sittlichen Gesetzes. Ihr entspricht der Geheimnisabgrund der Natur im gestirnten Himmel. Beide besaßen für Kant numinose Qualität. „Legt doch z. B. der gleiche Kant ins Erlebnis des inneren Sittengesetzes die ganze Tiefe des Geheimnisses, welches Geheimnis er bezeichnenderweise mit dem numinosen Eindruck des gestirnten Himmels, das heißt aber der Natur verbindet!“ (Welt und Person, S. 9). Im Bereich dieses Begriffes von Subjekt und Persönlichkeit fallen je und je Entscheidungen darüber, wie der Mensch sein Dasein entwirft und vollzieht. Daher sind beide Begriffe ebenso sehr Zeichen eines geschichtlichen Menschentums, das auf bestimmten Entscheidungen aufruht, wie einer Metaphysik, die diesen Vorentscheidungen entspricht. „Auch die Persönlichkeit setzt sich ins Religiöse fort. Das Genie wird als numinos empfunden. Der Dichter, der Künstler, der Mann der Tat erscheinen als etwas Geheimnisvolles, und man ist geneigt, sie mit der Vorstellung der Götter in Verbindung zu bringen. Der neue Begriff des Ruhmes drückt die übermenschliche Strahlung aus, die von den großen Persönlichkeiten in der Geschichte weiterglänzt. Die Subjektivität wird über den Begriff des ‚Subjekts überhaupt‘ mit dem Weltgeist in Verbindung gesetzt und wird zu dessen unmittelbarem Ausdruck. Von hier aus bekommt das Denken selbst einen religiösen Charakter; dieser fließt in die Vorstellung der ‚Wissenschaft‘ ein und gibt ihr eine bis dahin nicht gekannte Bedeutung“ (a. a. O., S. 9f.).

3. Die Kultur

In den Begriffen Natur, Subjekt-Persönlichkeit und Kultur vollzieht der neuzeitliche Mensch eine Deutung dessen, was Seiendes ist. Wir müssen noch einmal festhalten, daß diese Deutung auf einer Vorentscheidung beruht und andere Deutungen möglich waren und sind. Diese Metaphysik, die uns in der Neuzeit begegnet, ist nicht das Ergebnis einer Forschung, sondern entsteht aus einer Entscheidung und Wahl. Der Mensch hat sich in seinem Menschsein so gewollt, daraus wuchsen die Entwürfe der Metaphysik, der Maschinenteknik, der Sittlichkeit und dessen, was man seitdem Kultur nennt.

In früheren Arbeiten ging Guardini dem Problem nach, das aus dem Ver-

hältnis zum Menschen als Subjekt und zur nicht-subjekthaften Wirklichkeit als Natur entsteht. Es bildet sich das Verhältnis und die Aufgabe von Kultur und Natur. In dem Aufsatz „Reflexionen über das Verhältnis von Kultur und Natur“ (in: Unterscheidung des Christlichen, S. 222ff.) wird die Fragestellung so formuliert: „Was ist diese ‚Natur‘? Was ist diese ‚Kultur‘? Sind sie eindeutige Phänomene? Sind sie jeweils für sich faßbar? Wie stehen sie zueinander? Wie zum Menschen? Wie zur ‚Welt‘?“ (a. a. O., S. 223). Der Gegensatz zur Natur ist das Menschenwerk, die Kultur. Mit diesem Wort können sich verschiedene Inhalte verbinden. Eine allgemeine Bestimmung versucht der erwähnte Aufsatz: „In einem ganz allgemeinen Sinne heißt ‚Kultur‘ das vom Menschen Veränderte, Geleistete, Gemachte, Hervorgebrachte; ob nun der Begriff das Ergebnis meint, das Werk, oder aber den Zustand, in welchen der Mensch dabei tritt: objektive also und subjektive Kultur. Dann wieder meint er einen Wertbegriff: den Unterschied also von Barbarei. Kultur bedeutet da nicht alles, was der Mensch gemacht hat, sondern nur das richtig Gemachte. Das, was so ist, wie es sein soll, aufgabegerecht und persönlichgerecht. Unter diesen Gesichtspunkt fällt auch die freilich sehr anfechtbare Unterscheidung von Kultur und Zivilisation; also zwischen Handlungen und Leistungen, welche dem tieferen Wesen des Menschen in der Welt dienen, und solchen, die sich nur auf sein äußeres Wohlergehen richten“ (a. a. O., S. 225f.).

Die Zuordnung von Natur und Kultur enthält eine eigene Dialektik, die wir in dieser Betrachtung auf sich beruhen lassen. Kultur steht in der Mitte zwischen Subjekt und Natur und gewinnt in der Neuzeit ihre Bestimmung vom Begriff des Subjekts her. Sie ist Menschenwerk, so trägt sie die Züge des Menschen, seine Menschlichkeit wie seine Gefährdung. Auch am Begriff der Kultur läßt sich die Verschiebung in der Geschichtlichkeit des Menschen vom Mittelalter zur Neuzeit ablesen. Auch andere Epochen hatten Kultur, aber ihnen fehlte die metaphysische Interpretation ihres menschlichen Wertes, der dem neuzeitlichen Begriff von der Kultur innewohnt. Um welche metaphysische Interpretation es sich hier handelt, ersehen wir aus der Stellung, die dieses Wort und sein Begriffsinhalt immer noch behaupten. Kultur bezeichnet die menschliche Leistung als menschliche schlechthin. Es gibt vielfältige menschliche Leistungen, so zum Beispiel seine Wissenschaft, seine Kunst, seine Politik. Unter der Vielfalt dieser Leistungen gibt es auch jene, die wir Religion nennen. Auch sie vermag der neuzeitliche Mensch nur zu würdigen, sofern sie kulturelle, das heißt menschliche Tat ist. In den vorneuzeitlichen Epochen der Geschichte stand Religion dort, wo heute Kultur steht. Aus der Religion sind erwachsen jene Leistungen, die wir Kunst, Politik, Wissenschaft, Dichtung nennen. Dem neuzeitlichen Menschen erwachsen alle diese Leistungen, einschließlich der Religion, aus der Kultur. Kultur selbst ist religiös geworden. „Auch diese Kultur gewinnt religiösen Charakter. In ihr offenbart sich das schöpferische Geheimnis des Daseins, ob das nun als Urgrund der Natur, oder als Macht der Persönlichkeit, oder als Weltgeist begriffen wird. Auch sie erscheint als Letztes, das dem Menschen den Sinn des Daseins verbürgt. ‚Wer

Kunst und Wissenschaft hat, der hat schon Religion“ (Welt und Person, S. 12; vgl.: Ende der Neuzeit, S. 55).

Kultur interpretiert demnach das Menschenwerk, das der Mensch als Subjekt und Persönlichkeit hervorbringt. Sie hat ihre eigene Autonomie und Wahrhaftigkeit, die sich aus der Subjektivität des Subjekts ableitet. „Das alles drückt sich in dem Wort ‚Kultur‘ aus. Auch in ihm liegt ein Autonomieanspruch. Der Mensch greift nach dem Dasein, um es aus eigenem Willen zu gestalten“ (Welt und Person, S. 11).

Was Neuzeit ist, das heißt, was geschichtliches Menschentum in dieser Epoche darstellt, läßt sich ablesen an den drei Begriffen, die wir zu interpretieren versuchten. Sie spiegeln wider, wie der Mensch das Seiende, das er nicht ist, verstanden und wie er sich zu ihm verhalten hat. In der Metaphysik, die diese Begriffe schuf, hat sich die Bahn abgezeichnet, in der die Geschichte des neuzeitlichen Menschen geschehen ist. Doch wir sagten schon, die Metaphysik und die drei Begriffe, die sie widerspiegeln, sind hervorgegangen aus einer ganz bestimmten Entscheidung, über die noch zu sprechen sein wird. „Auf die Frage, in welcher Weise das Seiende da sei, antwortet das neuzeitliche Bewußtsein: als Natur, als Persönlichkeit-Subjekt und als Kultur. Diese drei Phänomene gehören zusammen. Sie bedingen und vollenden einander wechselseitig. Ihr Gefüge bedeutet ein Letztes, hinter das nicht mehr zurückgegriffen werden kann. Es bedarf keiner Begründung von anderswoher, noch duldet es eine Norm über sich“ (Ende der Neuzeit, S. 55).

4. Um die Unterscheidung des Christlichen³

Was bedeutet die Neuzeit für christliche Existenz, für den Vollzug des Glaubens an die Offenbarung, für das Verständnis des Menschen aus dem Glauben wie für das christliche Handeln? In der Beantwortung dieser Frage stehen die Christen am Ende der Neuzeit immer noch inne. Was diese Frage für den Christen bedeutet, läßt sich am Werk Pascals ablesen. Guardini hat unter dem Titel „Christliches Bewußtsein“ wohl jene Aufgabe interpretieren wollen, die die Neuzeit dem christlichen Menschen aufgegeben hat und die stellvertretend vom Denken Pascals durchlitten wurde. Vorweg gesagt: Gott verliert seinen „Ort“, und daher wird auch der Mensch ortlos. Als Interpretation zu dem Fragment 205 aus den Pensées führt Guardini aus: „Der seelische Druck der Größen, zwischen denen die Schwebeliege hängt, wird so ungeheuer, daß ihr das letzte feste Moment entzogen wird: jener ‚irgendwelche Anschein von Mitte‘. Ja sogar noch das sinnklare ‚Hier‘ und ‚Jetzt‘. So entsteht die radikale Schwebeliege, das ‚Irgendwo‘ und ‚Irgendwann‘, mächtig ausgedrückt durch die Worte: ‚Ich weiß nicht warum‘; ‚die Räume wissen nicht um mich‘. Der seelische Ort schwindet, das Zu-Hause-Sein darin, daß man weiß, wo man ist und warum man hier ist. Das Gefühl stellt sich ein, es gebe kein Warum des

³ Vgl. zum ganzen Abschnitt den Sammelband, der diesen Titel trägt. Mainz 1935.

Daß und Jetzt und Hier: Das Dasein gleitet ins Zufällige. Die Endlichkeits-erfahrung gelangt zu ihrer letzten Zuspitzung. Tragischer Finitismus: Die Existenz fühlt sich jeder Basis beraubt. Das Dasein des Menschen ruht nirgendwo auf“ (Christliches Bewußtsein, Leipzig 1935, S. 80f.).

Den Entdeckungen der Naturwissenschaften hat sich eine Welt erschlossen, die sich ins Grenzenlose ausweitet, das quantitativ unendlich gedacht oder postuliert wird. Das Ordnungsbild des Mittelalters vermag dem nicht standzuhalten. Dadurch erwacht die Angst im Menschen und wird dem Christen die Offenbarung unglauwürdig. Und zwar wird diese Unglauwürdigkeit vorerst weniger im Denken erlebt als in der Gefühlssphäre, die die tiefe Erschütterung wiedergibt; sie zeigt an, wie der Mensch „gestimmt“ ist angesichts solcher Ortlosigkeit. „Daraus erwacht die Angst des Menschen vor der Welt; der Schrecken vor den Gewalten des Daseins. Nicht nur, weil sie äußerlich vernichten können, sondern weil sie das eigene Sein entgewichtigen und den geistigen Ort wegnehmen, wo er steht. Während im symbolhaften Weltbild das All als menschenbezogen empfunden worden war, kommt jetzt zum Bewußtsein, daß es gleichgültig ist. Das ist schlimmer als die Furcht vor einer geheimnisvollen, ja selbst vor einer feindlich drohenden Welt. Das Schrecklichste ist die kalte Gleichgültigkeit des Endlos-Großen; das Gefühl, verschlungen zu sein, versunken, ‚abimé‘, in der ‚unendlichen Unermeßlichkeit der Räume, die ich nicht kenne und die mich nicht kennen‘. Und der Mensch schreit auf: ‚Je m'étonne . . . je m'effraie!‘“ (a. a. O., S. 81)

Diese Erfahrungen haben ein Erschrecken ausgelöst, das in der Christenheit noch lange nicht überwunden ist. Wohl an dieser Stelle ist das, was Neuzeit heißt, am tiefsten in den Menschen eingedrungen, und hier meldet sich eine brennende Aufgabe christlicher Überwindung. Bereits in früheren Arbeiten ist ihr Guardini nachgegangen, etwa in dem kleinen Beitrag „Die Entfernung des Andromedanebels“. Unter dem Eindruck astrophysikalischer Erkenntnisse wird da die Aufgabe beschrieben und benannt, der sich der Christ Pascal stellte, die aber trotzdem immer noch Aufgabe geblieben ist. „Ist es nicht so, daß diese Welt, je gewaltiger sie redet, desto leichter sich auch vor Gott stellen und ihn verdecken kann? Mir wenigstens schien es vor diesen Blättern und Zahlen so. Die innere Anschauung, das Gefühl von der ungeheuren Gewalt jener Größen war derart, daß ich begriff, wie einem Menschen, dem die Macht der Welt aufgeht, auf einmal gleichsam kein Raum mehr für Gott bleibt“ (in: Spiegel und Gleichnis, Mainz 1932, S. 177). Es geht um nichts weniger als darum, die neuentdeckten Weiten in die existentielle Möglichkeit christlicher Gotteserfahrung hineinzunehmen. Solange das nicht geschehen ist, gilt keineswegs allein von der Neuzeit, sondern ebenso sehr von unserem Jahrzehnt: „Vor den Gestirnsphotographien aber und vor den Zahlen der Erklärungen sagte ich mir: Wenn die Welt so groß wird, wie in diesen Anschauungen, dann füllt sie gleichsam meinen Geist aus, und es bleibt kein ‚Raum‘ mehr für Gott. Logisch gesprochen ist das ein Unsinn; ich rede aber gar nicht von logischen Dingen, sondern von seelischen. Und da stimmt's. Der lebendige Seelenraum wird mit ‚Welt‘ ganz vollgestellt. Es ist kein Platz mehr für ein

anderes da. So, wie einem Menschen durch ein großes Erlebnis der Liebe die Seele von der geliebten Person ganz voll werden kann, und kein Raum mehr bleibt, in dem noch andere auftauchen könnten“ (a. a. O., S. 178).

Was Welt heißt, wurde durch die empirischen Wissenschaften in solcher Fülle und Dichte erfahren, daß auch für den Christen der Gottesglaube wesentlich zu werden drohte. Zwar melden sich in dieser neuen Erfahrung von Welt eigene Möglichkeiten religiösen Erfahrens und eigenständige Weisen christlicher Existenz. Doch sind diese immer noch mehr Aufgabe, als bereits beantwortet gelebt. Der Christ am Beginn der Neuzeit scheint den Schock nicht überwunden zu haben, der die Wirklichkeit Gottes wie seines Menschseins zu entwirklichen drohte. So ist die Aufgabe geblieben, die sich vor Jahrhunderten schon angemeldet hat. „Das neuzeitliche Weltbild besitzt aber jenen Charakter der Umfaßbarkeit nicht mehr. Es ist mathematisch endlos. Die Welt ist so, daß man immer noch weiter denken muß; daß man nicht denken kann, irgendwo höre sie auf. Die ‚schlechte Unendlichkeit‘, gewiß, im Unterschied zur ‚guten‘, die von vornherein Abwesenheit von Grenze bedeutet. Aber trotzdem; die Welt ist so, daß man nicht denken kann, sie gehe irgendwo zu Ende, und Entfernungsanschauungen, wie jene, von der ich erzählte, lassen uns das lebendig empfinden. Der Strahl fährt auch noch über den Andromeda-Nebel hinaus; immer weiter, immer weiter. So gibt es für das Empfinden und Vorstellen Gottes den ‚Ort‘ des ‚Außerhalb der Welt‘ als etwas Lebendig-Vollziehbares nicht mehr. ‚Wo‘ ist dann Gott?“ (a. a. O., S. 180).

Eine andere, eine nicht-christliche Lösung der Aufgabe hat sich angeboten und wurde mehr und mehr zu einer eigenen Existenzform. Wir meinen: die radikale Endlichkeit. Wenn schon der Mensch im Ortlosen schwebt, so besteht seine Würde und Möglichkeit darin, in dieser Ortlosigkeit standzuhalten. Es gibt allein die Welt, in ihr ist der Mensch seinem unbegreiflichen Dasein überantwortet. „Hier wird das Dasein als entschieden nicht-absolut und nicht-unendlich, als durchaus begrenzt, gewagt und zufällig, diese Endlichkeit aber als derart intensiv und kostbar erlebt, daß sie hinzureichen scheint, um sich selbst zu tragen. Während die pantheistische Denkart gesagt hatte: es bedarf keines überweltlichen Gottes, weil die Welt selbst unendlich und darum göttlich ist — sagt die finitistische: es bedarf jenes Gottes nicht, ja, an ihn darf nicht geglaubt werden, weil erst eine auf sich allein gestellte Welt jenes Leben ermöglicht, das wert ist, gelebt zu werden. Sie erst kann wirklich in Besitz genommen, mit ihr das Letzte gewagt und die Unabsehlichkeit des Möglichen geöffnet werden“ („Zu R. M. Rilkes Deutung des Daseins“, Leipzig 1941, S. 14f.).

Die Interpretation der Dämonen von Dostojewskij arbeitet das Ethos dieser Endlichkeit heraus als den neuzeitlichen und heutigen Gegenentwurf zur christlichen Existenz. „Mit der Neuzeit beginnt die Welt sich zu dehnen; sie wird ende-los. Damit geht für das unmittelbare Empfinden die Umgreifbarkeit verloren: also auch die Hut, das Bewußtsein, von Gott umfaßt zu werden, in ihm zu sein, wie in einem Meere der Güte und Macht. Verloren geht Mitte und Radius: also auch die Ordnung und der Ort. Die Dinge aber verlieren

ihren Symbolcharakter, ihren ewigen Akzent. Die Welt wird ende-los; zugleich aber werden die Dinge bloß endlich. Beides hängt zusammen und führt zur nämlichen Endwirkung. Das Bewußtsein der Ende-Losigkeit der Welt schafft die ersten psychologischen Bedingungen für ihre Ablösung von Gott. Für den unmittelbaren Eindruck wird er depotenziert. Für die unmittelbare Erfahrung verliert er der sich dehnenden Welt gegenüber an Wirklichkeit, an Wucht, an Sinnkraft. Dafür beginnt diese schein-unendliche, schein-absolute Welt sich als selbst-genügend zu empfinden“ (Der Mensch und der Glaube, Leipzig 1932, S. 250).

Nicht überall in der Neuzeit ist die Subjektivität des Subjekts so verstanden worden, wie sie in diesen Endlichkeitserfahrungen interpretiert wird. Aber die ontologische Struktur des Subjekts birgt zweifellos auch solche Möglichkeiten in sich; nämlich das Subjekt in seiner Endlichkeit zu verstehen und diese Endlichkeit als das einzig Göttliche und Absolute zu interpretieren. „Gleichzeitig entwickelt sich aber ein besonderes, man möchte sagen, ein qualifiziertes Endlichkeitsempfinden: Das Empfinden, bloß-endlich zu sein. Infolge der Depotenzierung Gottes fühlt der Mensch seinen Sinn nicht mehr unmittelbar von Ihm herkommen. Ins Ende-lose preisgegeben, wie alle Dinge, fühlt er erschreckend — in Pascals Fragmenten kann man den Stoß miterleben — seine umdrohte Endlichkeit; erschreckend und zugleich gestachelt zur Gegenwehr: Der Mensch reckt sich. Er faßt in seiner Endlichkeit Stand“ (a. a. O., S. 250f.). Man muß sogar sagen, daß die Konzeption des Subjekts im neuzeitlichen Philosophieren diesen Umstand ermöglicht hat. Sie begründet kategorial jene Autonomie, die die radikale Endlichkeit des Menschen zum Absoluten zu machen vermag. „Nun wird nicht mehr nur der lebendige Gott in ein bloßes ‚Absolutes‘ übergeführt und so zu einer Abstraktheit gemacht; nicht mehr nur das Endliche ihm gegenüber zur Geltung gebracht; nicht mehr nur die Absolutheit vom Endlichen in Anspruch genommen, was alles nur Vorstufen waren, sondern es wird erklärt und vorher empfunden: Nur das Endliche ist. Was einst ‚Absolutheit‘ genannt wurde, ist in Wahrheit eine Qualität des Endlichen selbst. Was früher ‚Gott‘ hieß, ist eine Würde, eine Haltung, ein lebendiger Zustand, welche der Endlichkeit selbst zum Ziel gesetzt sind“ (a. a. O., S. 252).

Gott ist nun etwas am Menschen, Gott bezeichnet die Würde des Menschen, in der Endlosigkeit Stand zu fassen. In dieser Deutung vollstreckt sich das, worauf die Metaphysik des Subjektes angelegt war. In dieser Interpretation der Endlichkeit als des „Göttlichen“, die vor allem dem 19. Jahrhundert zugehört, überschreitet die Neuzeit bereits ihre Grenzen. „Der entscheidende Schritt dahin ist im Letzten der Entschluß zur radikalen und ausschließlichen Endlichkeit: der titanische Finitismus. Im Maße dieser Schritt vollzogen wird, wird die Endlichkeit selbst ‚göttlich‘; genauer ‚profan-heilig‘. Das Gemeinte steht ‚jenseits‘ dessen, was die neuzeitliche Gegenüberstellung ‚Welt und Gott‘ besagte. Hier ist die Schwelle der kommenden Zeit“ (a. a. O., S. 252).

Gewiß waren die Einwürfe der Subjektivität des Subjekts ursprünglich keineswegs in diesem Sinne gemeint. Aber eine Metaphysik und ihre Begriff-

lichkeit vermögen eine Eigengesetzlichkeit zu entwickeln, die sich weit vom Anfang entfernen kann. Die Subjektivität des Subjekts hat diesen Endlichkeitsaffekt ermöglicht, der titanisch und unchristlich die neuzeitliche Situation bewältigen will. „Statt dessen wird das Christliche abgelehnt; die Endlichkeit geht in die Empörung; das naturhaft-religiöse Verhältnis vergiftet sich, und, um sich zu befreien, verbündet es sich mit dem Endlichkeitsaffekt. Gott soll ausgelöscht, das Endliche als das Einzige erklärt werden, in der Erwartung, dann werde die Existentialnot sich lösen, und die eigentliche, sinnerfüllte Menschlichkeit erwachen. Was aber in Wahrheit durchbricht, ist die nackte Endlichkeit; jene, die nicht mehr Symbol ist, die keinen Ort mehr hat und die sich nicht mehr von Gott umfaßt weiß. Erst um sie liegt das ‚nichtende‘ Nichts“ (a. a. O., S. 253 f.).

Wir haben gesagt, die Subjektivität des Subjekts sei keineswegs in diesem nihilistischen Sinn gemeint gewesen. Aber die nihilistische Interpretation der radikalen Endlichkeit ist durchaus als Möglichkeit in der Metaphysik angelegt, die sich als Natur, Kultur und Subjekt auslegt. Auf dem Boden dieser Metaphysik ist der Nihilismus möglich geworden. Neuzeitliche Geschichte ist die Bewegung in den Bahnungen, die diese Begriffe bereitgestellt haben. Auch die Christenheit bleibt von dieser Bewegung nicht unberührt, insofern sich dieser Prozeß in den Tiefen menschlicher Gesellschaft abspielt. Je mehr die Christenheit das Wesen dieser Geschichte zu erkennen vermag, überwindet sie die Neuzeit in sich. Christlich betrachtet geschieht in diesen metaphysischen Bahnen eine sublimale Empörung. „Die Neuzeit ist auch bestrebt, den Menschen sinnmäßig aus dem Zentrum des Seins herauszudrücken. Für sie steht er nicht mehr von überall her unter den Augen Gottes, der die Welt umschließt, sondern ist autonom, hat freie Hand und eigenen Schritt — er bildet aber auch nicht mehr die Mitte der Schöpfung, sondern ist irgendein Teil der Welt. Einerseits steigert die neuzeitliche Auffassung den Menschen hinauf, auf Kosten Gottes, wider Gott; andererseits hat sie eine herostratische Lust, ihn zu einem Stück Natur zu machen, das sich von Tier und Pflanze nicht grundsätzlich unterscheidet. Beides gehört zusammen und steht mit dem Wandel des Weltbildes in engem Zusammenhang“ (Ende der Neuzeit, S. 58 f.).

Das neue Erlebnis der Endlichkeit, im Ortlosen zu schweben, und die Entdeckung quantitativer Unendlichkeit hat die Offenbarung entwirklicht bis zur Grenze der Unglaubwürdigkeit. Die Metaphysik des Subjekts sucht diesem Schock dadurch standzuhalten, daß sie den Menschen zum Subjekt schlechthin macht, bis er schließlich die Attribute Gottes in der radikalen Endlichkeit an sich zieht. Allerdings erwächst diese Interpretation der tiefen Unsicherheit, wenn nicht gar „Minderwertigkeit“, die der Mensch seit dem Beginn der Neuzeit erlebt. Die Metaphysik der Subjektivität deckt die Unsicherheit zu, ohne daß sie tatsächlich überwunden wird. Sie bricht um so stärker durch im Erlebnis der Massen und in der sich ständig steigernden Menschenverachtung unserer Tage. „So kann man sehr wohl fragen, ob die Erschütterung, welche jener Umbau der Welt für die menschliche Existenz bedeutet hat, bereits überwunden sei? Es scheint nicht. Das wissenschaftliche Bild der Welt ist richtiger

geworden, aber der Mensch scheint in ihr noch nicht wieder zu Hause — ebensowenig, wie für sein unmittelbares Gefühl Gott in ihr wieder zu Hause scheint“ (a. a. O., S. 59).

Die Überwindung, die den Christen aufgetragen ist, muß unterscheiden und diese Unterscheidung einüben. Es ist also zu unterscheiden: die Gegebenheiten müssen ernst genommen werden, wie sie nur je in den Wissenschaften ernst genommen wurden. Aber der Mythos einer „Gott-Natur“ oder einer „Nur-Natur“ sind keineswegs Ergebnis einer wissenschaftlichen Forschung, sondern eine unzulässige Totalinterpretation partikularer Erkenntnisse. „Hier muß das gläubige Bewußtsein eine grundlegende Unterscheidung vollziehen: die Welt ist nicht ‚Natur‘, sondern Schöpfung; Schöpfung im reinen Sinn des durch freie Tat hervorgebrachten Werkes. Sie ist nichts ‚Natürliches‘, Selbstverständliches, sich durch sich selbst Rechtfertigendes, sondern bedarf der Begründung; und begründet wird sie von der Instanz her, die sie nach Wesen und Wirklichkeit geschaffen hat. Daß sie aber geschaffen wurde, ruht nicht auf dem Wirksamwerden einer nach dem Schema der Natur-Energie gebauten Ursache, sondern auf einem Akt, der — das Wort in einem weiteren Sinne genommen — den Charakter der ‚Gnade‘ hat . . . Anders ausgedrückt: die Welt muß nicht sein, sondern sie ist; deshalb, weil sie geschaffen wurde. Der Akt, durch den sie geschaffen wurde, mußte seinerseits nicht erfolgen, sondern erfolgte, weil er gewollt wurde. Er ‚hätte auch nicht gewollt werden können‘; wurde aber gewollt — weil er gewollt wurde. Das heißt: die Welt ist keine Notwendigkeit, sondern eine Tat-Sache“ (Welt und Person, S. 19f.).

Das gleiche gilt von den Begriffen Subjekt, Persönlichkeit und Kultur. Sollen sie das eigentümlich Menschliche besagen, so müssen sie gerettet werden; um so mehr, als der Mensch in die Gefahr geraten ist, unmenschlich zu werden. Allerdings wäre zu bedenken, ob sich das Menschliche am Menschen nicht zureichender interpretieren läßt, als diese Begriffe es vermochten. Enthalten sie aber jene Metaphysik in sich, die den Menschen autonom macht und schließlich als Menschen zum „Gott“ oder zum „Absoluten“ hinaufsteigert, dann muß sich christliche Unterscheidung bewähren. „Sofern die Begriffe der ‚Persönlichkeit‘ und des ‚Subjekts‘ die Möglichkeiten und Grenzen des Menschen bedeuten, sind sie fortan unentbehrlich; aufgehoben wird nur der Anspruch des Autonomiewillens. Sofern der Begriff der ‚Kultur‘ besagt, daß die Welt dem Menschen in einer erschreckenden Weise anvertraut ist, gehört er zum Grundbestande unseres Bewußtseins; aufgehoben wird nur der Trug eines selbtherrlichen Menschenwerkes. Soweit also die genannten Begriffe sagen, der abendländische Mensch habe mit dem Beginn der Neuzeit einen nicht mehr rückgängig zu machenden Schritt auf eine neue, in der psychologischen wie geschichtlichen Situation begründeten Weltverantwortung hin getan und müsse ihr genügen, bleiben sie in Geltung; aufgehoben wird nur ein Bild vom Maß, vom Recht und von der Pflicht dieser Verantwortung, das Gott aus seiner Herrschaft drängt“ (Welt und Person, S. 22f.).

Die Überwindung der Neuzeit enthält in sich eine Möglichkeit und eine Gefahr. Sofern der Christ diese Möglichkeit sich aneignet, entwerfen sich in sol-

cher Aneignung die Konturen des Künftigen. Sofern die Christenheit gegenüber dieser Aufgabe der Überwindung versagt, zieht herauf das Gegenbild einer Zukunft, die nur grauenhaft sein kann. Für den Christen bedeutet die Aneignung folgendes: „In Wahrheit bedarf es einer Bekehrung in den Wurzeln des Selbst- und Weltgefühls, wenn gemerkt werden soll, was die Aussage bedeutet, daß die Welt nicht autonom ist, sondern aus dem Handeln Gottes hervorgeht; daß sie nicht notwendig ist, sondern von einer alle bekannte Freiheit übersteigenden Tat getragen wird. Die Welt hat nicht den Charakter der Natur, sondern einer von Gott vollbrachten Geschichte. Der Mensch hat nicht den Charakter des Subjekts im oben dargelegten Sinn, sondern ist dadurch er selbst, daß Gott ihn angerufen hat und im Anruf hält . . . Das Menschensichwerden ist nicht selbst-sinnige Kultur, sondern Dienst, getan in Gottes Auftrag, um die Welt dorthin zu führen, wohin sie nur durch die Begegnung mit dem freien Menschen gelangen kann“ (a. a. O., S. 23 f.).

„Gefahr“ besagt, daß diese Umkehr nicht vollzogen werde. Dann würde sich die Haltung der radikalen Endlichkeit durchsetzen. Sie ist eine Haltung, die geboren ist aus tiefster kreatürlicher Angst vor dem Ungeheuerlichen der Welt, die erst geheuer zu werden vermag, wenn sie als Gottes Schöpfung geglaubt und gelebt wird. Aber gerade vor dieser Angst ist diese Endlichkeit auf der Flucht in eine Genügsamkeit, die zwar für das Bewußtsein die Angst wegoperieren kann, aber dadurch jene Unmenschen der Massen großzieht, die die Gefahr schlechthin verkörpern. Was diese Gefahr beinhaltet, hat schon sehr früh das Buch über Dostojewskij zu sagen versucht: „Welches Grauen der Angst wird hier erwachen — falls es nicht dem Menschen gelingt, sich durch eine, christlich gesehen noch weit furchtbarere, Empfindungslosigkeit zu schützen. Also der Mechanismen des Seins so weit Herr zu werden, daß er die Angst ‚wegoperieren‘ kann; pädagogisch wie ärztlich; durch ‚Konditionierung‘ des Einzelnen und der Art, auf biologischem, soziologischem, kulturpolitischem Wege; durch psychologische Maßnahmen, oder chirurgischen Eingriff. Dann wäre der ganz emanzipierte, in seiner Bloß-Endlichkeit ruhig gewordene Mensch da. Aber christlich gesehen würde keine Qual der sich ängstigenden Kreatur an das Grauen dieses Zustandes heranreichen“ (Der Mensch und der Glaube, S. 254).

Doch für den Christen ist das Letzte nicht, daß er sich seinerseits wieder von der Größe dieser Gefahr bannen läßt. Die Größe der Gefahr zeigt auch die Größe der Möglichkeiten für das Künftige. Wir haben die eben zitierten Sätze der Interpretation der Gottlosigkeit entnommen, die das Werk Dostojewskijs „Die Dämonen“ deuten möchte. Das Letzte, was in dieser Interpretation gesagt wird, lautet: „In Wahrheit werden durch diesen Vorgang der christlichen Verantwortung ungeheure Aufgaben gestellt; Aufgaben der Unterscheidung und Beurteilung, des Rettens, aber auch des Schaffens“ (a. a. O., S. 255).

5. Die Macht

Der abendländische Mensch ist in einen neuen Abschnitt seiner Geschichte eingetreten. Diese Epoche empfängt ihr Gepräge von dem Zuwachs an Macht, die dieser Mensch sich errungen hat. Die Steigerung der Macht verdankt er seiner Maschinenteknik. Ebenso kennzeichnend für die beginnende Epoche ist die Tatsache, wie wenig der Mensch, der aus der Neuzeit herkommt, gelernt hat, mit dieser Macht umzugehen, sie zu gebrauchen und zu verantworten. Der heutige Mensch ist keineswegs fähig, die Macht, die ihm in die Hände gegeben ist, zu beherrschen. Nicht der Zuwachs an Macht, sondern der Mangel an Verantwortung macht unsere Situation so gefahrvoll. „Die Macht des Menschen ist überall im Steigen begriffen; ja man kann sagen, daß sie jetzt erst in ihr kritisches Stadium tritt. Dennoch richtet sich unser Zeitwille in seinem Wesentlichen nicht mehr auf den Machtzuwachs als solchen. Die Neuzeit hat jede Zunahme an wissenschaftlich-technischer Macht einfachhin als Gewinn empfunden; daß diese stieg, hat ihr ohne weiteres Fortschritt zu entschiedenerer Sinn-Erfüllung und höherem Wertreichtum des Daseins bedeutet. Die Sicherheit dieser Überzeugung ist erschüttert, und ebendas zeigt den Beginn der neuen Epoche an. Wir sind nicht mehr der Meinung, Zunahme an Macht sei einfachhin mit Wertsteigerung des Lebens gleichbedeutend. Die Macht ist uns fragwürdig geworden“ (Die Macht, S. 10f.).

Doch ist die Macht keineswegs etwas, dem der Mensch ausweichen dürfte noch könnte. Sie ist auch nicht etwas Böses an sich, das er zu meiden hätte. Vielmehr muß gesagt werden, Macht zu gewinnen und zu herrschen, ist in Sein und Wesen des Menschen angelegt. Daher wird die Macht zu einem grundlegenden theologischen und philosophischen Problem. Mensch zu sein, heißt Herrschaft und Macht ausüben. Von der Art, wie der Mensch diese Möglichkeit realisiert, hängt von jeher seine Geschichte ab. Es ist ein vergeblicher Versuch, die Macht nicht zu wollen. Sie ist dem Menschen aufgetragen. Es gibt keine Weise des Menschseins, in der er nicht vor die Aufgabe der Macht gestellt ist. Der Mensch muß sich gerade in der Möglichkeit der Macht- und Herrschaftsausübung annehmen. Nimmt er sich nicht an, so entstehen jene seelischen Krankheiten, in denen Ohnmacht, Krankheit und Leiden zu einem verschleierten Machtkampf werden. Die Übernahme und Bewältigung der Macht ist unausweichliche Aufgabe.

Man darf sogar sagen, daß in der Ausübung von Macht und Herrschaft das eigentümlich Menschliche angelegt ist. „Von Macht im eigentlichen Sinne dürfen wir also nur sprechen, wenn zwei Elemente gegeben sind: einmal reale Energien, die an der Wirklichkeit der Dinge Veränderungen hervorbringen, ihre Zustände und wechselseitigen Beziehungen bestimmen können. Dazu aber ein Bewußtsein, das ihrer inne ist; ein Wille, der Ziele setzt; ein Vermögen, welches die Kräfte auf diese Ziele hin in Bewegung bringt. Das alles setzt den Geist voraus, jene Wirklichkeit im Menschen, die fähig ist, aus dem unmittelbaren Zusammenhang der Natur herauszutreten und in Freiheit über sie zu verfügen“ (Die Macht, S. 15). Immer ist dem Menschen, sofern er Mensch ist,

Macht anheimgestellt. In seine Freiheit ist gegeben, ob er sie verantwortet oder ob er ihr verfällt. Der Mensch ist macht-begabt. Das ist sein schöpfungsmäßiges Wesen. „In dieser Machtbegabung, in der Fähigkeit sie zu gebrauchen, und in der daraus erwachsenden Herrschaft besteht die natürliche Gott-ebenbildlichkeit des Menschen . . . Der Mensch kann nicht Mensch sein und außerdem Macht üben oder es auch nicht tun; sondern sie zu üben, ist ihm wesentlich“ (a. a. O., S. 28).

Menschsein heißt, verantwortlich sein. Das Sein dieses Menschen wird Antwort auf Gott hin. Somit ist auch unmenschliche Macht aufzunehmen in die Verantwortung. Guardini weist mehrfach darauf hin, daß der neuzeitliche Mensch zwar Macht ausgeübt, aber sich nicht offen zu ihr bekannt habe. Er wollte herrscherlich sein, aber er hat kein Ethos der Herrschaft entwickelt (vgl. dazu: Ende der Neuzeit, S. 113 f.; Die Macht, S. 28). Dieser Ausfall an Verantwortlichkeit und Ethos hat ein Vakuum geschaffen. Macht und Machtgebrauch sind in die Anonymität geraten. Wir sollten genauer sagen: sie wurden dämonisiert. Nicht eine einzelne Person verantwortet die Macht, der einzelne ist anonymes Glied in einem Kollektiv anonymer Menschen, denen zwar die Macht anvertraut ist, die aber alle ihr verfallen sind, weil niemand da ist, der als dieser einzelne sie in die Verantwortung nimmt. „Sobald das Handeln nicht mehr vom Bewußtsein der Person getragen, noch im sittlichen Sinne verantwortet wird, entsteht im Handeln ein eigentümlicher leerer Raum. Er hat nicht mehr das Gefühl, daß er es ist, der da handelt; daß die Handlung in ihm beginnt, und er daher für sie einzustehen hat. Er als Subjekt scheint auszufallen, und die Handlung durch ihn hindurchzugehen. Er fühlt sich nur als ein Element in einem Zusammenhang . . . Diese Leere, die dort entsteht, wo die Person — zwar nicht verschwindet, denn sie kann ebensowenig vom Menschen abgeworfen, wie sie von ihm abgenommen werden kann — aber übersehen, verleugnet, vergewaltigt wird, bleibt nun nicht; denn das würde bedeuten, daß der Mensch in irgendeiner Weise zum Naturwesen, und seine Macht zur Naturenergie würden. Das ist nicht möglich; so bildet sie in Wahrheit nur eine zur Haltung gewordene Untreue, und in den herrenlosen Zustand dringt eine andere Initiative, nämlich die dämonische ein“ (Die Macht, S. 20 f.).

Es wäre falsch, wollte man den Zuwachs an Macht eindämmen. Die Macht wird sich noch steigern, und ungeahnte Möglichkeiten der Machtentfaltung stehen bevor. Je weniger menschliche Verantwortung mit der Machtsteigerung Schritt zu halten vermag, desto größer wird die Bedrohung. Sie wird mit Gewißheit zur Vernichtung werden, wenn nicht die dringlichste Aufgabe unserer Weltstunde übernommen wird, die Macht sittlich zu verantworten und ein Ethos der Herrschaft zu entfalten. „Es gibt also keine von vornherein sinn- und wertvolle Macht. Sie empfängt ihre Bestimmung erst dadurch, daß der Mensch ihrer inne wird, über sie entscheidet, sie in Tat umsetzt — was alles heißt, daß er sie verantworten muß. Es gibt keine nicht-verantwortete Macht. Es gibt die unverantwortliche Naturenergie — richtiger gesagt, die nicht im Bereich der Verantwortung, sondern in dem der Naturnotwendigkeit

wirksame Energie; nicht gibt es die unverantwortete Menschenmacht“ (Die Macht, S. 16f.).

6. Die Technik

Diesen ungeahnten Zuwachs an Macht verdankt der neuzeitliche und nach-neuzeitliche Mensch den Entwürfen und Erfolgen der Technik. Sie hat gerade in den letzten Jahrzehnten Formen des politischen Handelns und der Durchdringung der Erde mit Herrschaft ermöglicht, auf die die Nationen und die einzelnen kaum vorbereitet wurden. Durch die beiden wurden Möglichkeiten an Zerstörungen entwickelt, die die Vernichtung des größten Teiles der Menschheit nahegerückt haben. Doch liegen diese Gefahren nicht an der Technik, sondern an der mangelnden Fähigkeit des Menschen unserer Tage, die frei gewordenen und entbundenen Kräfte zu verwalten. Nicht aus der Technik als solcher, nicht aus Macht und Herrschaft, sondern aus Mangel an Verantwortlichkeit und aus dem Ausfall an Vorbereitung, derartige Macht zu handhaben, entspringt die Gefahr. Dieser Ausfall wiederum entsteht aus jener Metaphysik der Subjektivität, die meint, das Wesen menschlicher Sittlichkeit bestehe in der Autonomie. Aus jener Subjektivität, die reinste Herrschaft wollte, ohne sie zu verantworten, aus der radikalen Endlichkeit entsteht jene Gefahr, daß der Mensch der Gefangene seiner eigenen Macht wird und sie ihrerseits ein Gesetz entwickelt, das sich dem Menschen gegenüber selbständig macht und ihn in den Untergang treibt.

Der Mensch besitzt in der Hand die Fähigkeit zum Handeln. Die Hand ist schöpferisch und schafft die Werkzeuge. Aus dem Werkzeug entsteht die Technik, aber zwischen Werkzeug und Technik sind bedeutungsvolle Unterschiede. Die Technik weitet den Werkraum aus zu dem Raum einer Welt, der sich der technische Mensch anders gegenübergestellt sieht als jener, der lediglich mit dem Werkzeug in einem begrenzten Raum umgehen konnte. „Der Sinn der Werkzeuge und ihrer Einheit, der Technik, ist scheinbar die Befriedigung der Zwecke. In Wahrheit erhebt sich aber aus den so entstehenden Gebilden und dem Menschen, der an ihnen arbeitet, etwas Neues: eben eine ‚Welt‘. Der wahre Sinn der Technik ist Eroberung und Schöpfung. Trieb und Zweck sind Motoren, die das Ganze in Gang bringen und eine besondere Logik erzeugen, nach der es besteht, die ökonomische. Hinter ihnen aber steht ein Wille, der jenem der Wissenschaft ähnlich ist. Wie es dort darum ging, das Gegebene als Wirklichkeit aufzulösen und es als Erkanntes im Raum der Bedeutung aufzubauen, so auch hier; die Natur in ihre Stoffe, Energien, funktionellen Einheiten aufzulösen und als Werkzeug und Maschine neu aufzubauen“ („Die Bereiche des menschl. Schaffens“, in: Betendes Werk, Würzburg 1938, S. 73). Der Auftrag, Macht und Herrschaft auszuüben, gewinnt durch die Technik und ihr eigentümliches Mittel, durch die Maschine, eine Vollendung, wie sie bisher keine Epoche der Menschengeschichte erreicht hat.

Mit dem Entwurf der Technik und der Planung der Maschine begann die Neuzeit. Weniger deutlich ist, daß dieser Beginn aus der antiken, genauer ge-

sagt der vorsokratischen Philosophie ermöglicht wurde. Diese Philosophie begründete erstmals im abendländischen Raum eine neue Einstellung zum Seienden. Der Mythos vermochte Seiendes nur im Lichte göttlicher Epiphanie, kaum jedoch in seiner Eigenständigkeit zu erkennen. Die vorsokratische Philosophie lernte das Seiende in seiner Endlichkeit zu sehen und zu befragen. Was durch sie als Möglichkeit grundgelegt wurde, hat die beginnende Neuzeit vollstreckt. Allerdings lebt diese Vollstreckung von einem Vollzug, der der heidnischen Antike unmöglich war. Weil das Seiende geliebt ist, und nicht nur, weil es eigenständigen Charakter besitzt, vermag es in der Weise befragt und erforscht zu werden, wie neuzeitliche Wissenschaft es tut. Wäre diese Möglichkeit rein verwirklicht worden, das Seiende als Geliebtes zu befragen, zu erforschen und zu benutzen, jener furchtbare Ausfall an Verantwortlichkeit, Macht zu handhaben, wäre vielleicht vermieden worden, und die Neuzeit hätte einen anderen Verlauf genommen. Aber das geschah nicht; statt dessen bestätigte und verehrte der neuzeitliche Mensch seine eigene Autonomie in der Philosophie des Subjekts. Dieses Subjekt ist letztlich Gott oder göttlich, und so bedarf es keiner Verantwortlichkeit, auch nicht der Verantwortlichkeit seiner Macht. Der Ausfall an Verantwortung und Ethos entsprang der Deutung von Subjekt und Kultur. Es ist eben dieses, was die Gefahr der Stunde am größten gemacht hat und dem heutigen Menschen am dringlichsten fehlt. Nicht der herrscherliche Auftrag zur Macht, noch seine Ausgestaltung in der neuzeitlichen Metaphysik und der in ihr gründenden Technik, haben die Gefahr heraufgerufen, sondern die gekennzeichnete Deutung, die den Menschen der Verantwortung enthebt und zum letztgültigen Subjekt macht.

Den vorneuzeitlichen Epochen der Geschichte fehlte etwas Wesentliches, was der neuzeitliche Mensch realisiert hat. Jene kannten nicht die Askese der Sachlichkeit, die gegenüber dem Seienden an sich hält und ihm Fragen stellt. Auf ihr beruht neuzeitliche Wissenschaft. Diesem An-sich-halten vermag dann das Seiende seine Kräfte frei zu geben, kann der Mensch über sie verfügen und die Maschine planen. Was als neue Möglichkeit eben der Neuzeit aufbrach, hätte Entscheidendes auch für eine neue Gestalt der Christlichkeit bedeuten können. „Der Mensch beginnt, die Natur in exakter Methodik zu erforschen. Er versteht sie nicht mehr nur fühlend und anschauend, erfaßt sie nicht nur symbolhaft und handwerklich — vielleicht muß man sogar sagen, daß er allmählich verlernt, ihr so gegenüberzutreten — sondern löst sie experimentell und theoretisch auf. Er erkennt ihre Gesetze und lernt die Bedingungen zu schaffen, unter denen die Elementargegebenheiten unmittelbar die gewollten Wirkungen hervorbringen. So entstehen Funktionszusammenhänge, die in fortschreitendem Maße von der unmittelbaren menschlichen Organisation unabhängig sind, und denen mit steigender Beliebigkeit Ziele gesetzt werden können: die Technik“ (Die Macht, S. 51).

Dem Aufbruch vorsokratischer Philosophie und der Offenbarung, daß alles Seiende geliebt ist, verdankt der neuzeitliche Mensch seine technische Mög-

lichkeit. Seiner empörerischen Deutung von Natur, Subjekt und Kultur verdankt er die Gefahr der Stunde und das Nicht-Bewältigte, das sie heraufbringt.

7. Der „nicht-humane“ Mensch und die „nicht-natürliche“ Natur

Die Umschichtung, die vom Mittelalter zur Neuzeit geschah, läßt sich erkennen an geschichtlichen Fakten. Sie läßt sich noch genauer ablesen am Strukturwandel im Gefüge der Begriffe Natur, Subjekt, Persönlichkeit und Kultur. Der Überschnitt vom Ende der Neuzeit in eine künftige Epoche läßt sich nun wiederum in dieser doppelten Weise erkennen. Erneut verschiebt sich das Gefüge dieser zentralen Begriffe, in denen der neuzeitliche Mensch die Welt und sein Menschsein verstanden hat. Diese neuerliche Wandlung im Begriffsgefüge ist noch nicht beendet, aber sie erlaubt, vorsichtig gewisse Konturen nachzuziehen, in denen sich die künftige Geschichte abzuzeichnen beginnt.

Wenn man etwa eine Aussage über die Natur bei Hölderlin, zum Beispiel im Hyperion, oder bei Goethe mit dem vergleicht, was für die Menschen der letzten beiden Jahrzehnte Natur zu werden scheint, so kann man den Wandel in dem, was Natur für den Menschen bedeutet, wie er sich zu ihr verhält, deutlich erkennen. „Wenn ich recht sehe, zeigt sich seit einiger Zeit — vielleicht von den dreißiger Jahren ab — ein Wandel im Verhältnis zur Natur an. Der Mensch empfindet sie nicht mehr als das wunderbar Reiche, harmonisch Umfangende, weise Geordnete, gütig Spendende, dem er sich anvertrauen kann. Er würde nicht mehr von einer ‚Mutter Natur‘ reden; viel eher erscheint sie ihm als etwas Unvertrautes und Gefährliches“ (Ende der Neuzeit, S. 67).

Wir dürfen sagen, ein anderer Aspekt der Natur hat sich dem heutigen Menschen eröffnet als dem neuzeitlichen. War für ihn die Natur „geheuerlich“ und bewohnbar, daß er sich ihr anvertrauen konnte, so wird sie ihm jetzt fern und ungeheuerlich, Stätte der Gefahr. „Diese Natur ist, um die für den Menschen gewählte Bezeichnung weiterzuführen, nicht mehr die ‚natürliche Natur‘, von welcher der Begriff des ‚Natürlichen‘ als des unmittelbar Einleuchtenden, Sich-von-selbst-Verstehenden herstammt, sondern die ‚nicht-natürliche-Natur‘ — auch dieses Wort nicht als Ausdruck eines Urteils, sondern als Beschreibung genommen“ (a. a. O., S. 85). Geheimnis ist die Natur jetzt und damals, aber sie ist nicht mehr die Gott-Natur noch die „Nur-Natur“ der positivistischen Wissenschaft. Natur und Welt werden trotz aller Ausdehnung ins Unvorstellbare endlich. Die Natur verliert wieder jene Qualität, die die Hingabe gefordert hatte, die Qualität des Numinosen, die ihr genau genommen von Rechts wegen niemals zueignete. Daher sieht der Mensch Welt und Natur in einer neuen Sicht: „Er sieht sie voraussetzungslos, sachlich, als Raum und Stoff für ein Werk, in das alles hineingeworfen wird, gleichgültig, was damit geschieht. Für ein Werk prometheischen Charakters, bei dem es um Sein und Nichtsein geht“ (a. a. O., S. 69f.).

Am Beginn der Neuzeit brach zum erstenmal durch, was jetzt zu Ende ge-

lebt und in die Verantwortung aufgenommen werden muß, wie tief einsam der Mensch inmitten dessen ist, was Welt oder Natur genannt wird. Es scheint so, daß der neuzeitliche Mensch diesen Sachverhalt irgendwie immer verschwiegen und mit einem Optimismus des Fortschrittglaubens zugedeckt hat. Dagegen ermöglicht dieses Gefühl der Einsamkeit dem neuzeitlichen Menschen eine Erfahrung von der Kostbarkeit des Daseins — daß Menschendasein möglich ist in dieser ungeheuerlichen und fremden Welt, daß es möglich ist, zum Gelingen wie zum Verfehlen. Niemals mehr wird der Mensch der Zukunft diese Distanz aufheben dürfen, die er zur Natur als dem Fremden und Anderen gewonnen hat. „Und während in der Neuzeit der Mensch sich selbst als Glied dieser Natur betrachtet hatte, dringt das Gefühl durch, er könne sie in einer durch nichts vorbestimmten Freiheit fassen, und aus ihr machen, was er will, zum Gedeihen wie zum Verderben“ (Die Macht, S. 85f.).

Entsprechend zu dieser Umschichtung im Verhältnis zur Natur ist die andere, die wir in der Vorstellung von Subjekt und Persönlichkeit beobachten können. Das Werkzeug hat einen Werk- und Wirkraum geschaffen, der überschaubar und erlebbar blieb. Das mag auch noch für den Anfang der neuzeitlichen Maschinenteknik gelten. Doch durch den Zuwachs der Technisierung entsteht eine Naturerfahrung, in der der Mensch den Wirkraum seines technischen Bewirkens nicht mehr überschaut und nicht mehr durchleben kann. Er vermag die Kräfte und Maße, mit denen er technisch umgeht, sich nicht mehr vorzustellen. „Das Feld des Erkennens, Wollens und Wirkens des Menschen überschreitet, erst in einzelnen Fällen, darauf immer häufiger, schließlich einfachhin den Bereich seiner unmittelbaren Organisation. Der Mensch weiß nun intellektuell-wissenschaftlich einfachhin mehr, als er sinnhaft sehen, ja auch nur vorstellen kann, denken wir an die Größenordnungen der Astronomie. Er vermag Wirkungen zu planen und durchzuführen, die er einfachhin nicht mehr durchfühlen kann, denken wir an die durch die Physik erschlossenen technischen Möglichkeiten. Dadurch verändert sich sein Verhältnis zur Natur. Es verliert die Unmittelbarkeit, wird indirekt, durch Rechnung und Apparat vermittelt. Es verliert die Anschaulichkeit; wird abstrakt und formelhaft. Es verliert die Erlebbarkeit; wird sachhaft und technisch“ (Ende der Neuzeit, S. 82).

Diese Tatsache, daß der Mensch den Wirkraum seines Schaffens nicht mehr überschauen und durchleben kann, verändert auch die Weise, wie er menschlich da ist. Der Mensch steht anders zur Natur und seinem Eigenwerk, so lange er die Kräfte, die sich ihm darbieten, vorzustellen und zu überschauen und so lange er die Folgen und Wirkungen, die sein Werk auslöst, zu durchleben vermag. „Dadurch verändert sich aber auch das Verhältnis des Menschen zu seinem Werk. Es wird ebenfalls weithin indirekt, abstrakt und sachhaft. Er kann es weithin nicht mehr durchleben, sondern nur noch berechnen und kontrollieren. Daraus ergeben sich schwere Fragen. Denn der Mensch ist doch, was er erlebt — was ist er aber, wenn sein Tun ihm inhaltlich nicht mehr zum Erlebnis werden kann?“ (A. a. O., S. 82f.)

Nicht hat sich das Wesen des Menschen geändert. Wohl zeichnet sich eine

neue Weise ab, wie sich sein Menschendasein gestaltet und wie er dies zu bestehen hat. Es fällt schwer, diese neue Weise, die weithin noch im Werden ist, bereits zu charakterisieren und zu benennen. Für diese Beschreibung bietet sich das Wort vom „nicht-humanen“ Menschen an. Zum Verständnis muß angemerkt werden, daß nicht-human nicht dasselbe ist wie inhuman. „Den Menschen, der so lebt, nennen wir den ‚nicht-humanen‘ Menschen. Auch dieses Wort drückt kein sittliches Urteil aus, ebensowenig wie das des ‚humanen‘. Es meint eine geschichtlich gewordene und sich immer schärfer betonende Struktur — jene, in welcher das Erlebnisfeld des Menschen von seinem Erkenntnis- und Wirkungsfeld grundsätzlich überschritten wird“ (a. a. O., S. 83, vgl. Anmerkung 1).

Es ist wichtig zu sehen, daß die Begriffe human und nicht-human die Geschichtlichkeit des Menschen beschreiben wollen; human bezeichnet jenen geschichtlichen Menschen in der Neuzeit, der den Wirkraum seines menschlichen Handelns erlebnismäßig und anschaulich ausfüllen konnte. Es dürfte einsichtig sein, daß Natur sich innerhalb der Grenzen solcher Anschaulichkeit anders darbietet, als wenn diese Grenzen verlassen sind und das, was Natur und ihre Wirkungen sind, lediglich noch in Formeln und Zeichen ausgedrückt werden können. Dieser Sachverhalt dürfte auch verständlich machen, daß der Mensch sich in seinem Menschsein anders erlebt und erfährt, ob er in der Grenze der Anschaulichkeit verbleibt oder sie verläßt. „Ich kann also nur hoffen, der Leser werde die beiden Worte so verstehen, wie sie gemeint sind, nämlich aus der Geschichte heraus. Das ‚Humane‘ als jene besondere Form des Menschlichen, die von der Antike bis hoch in die Neuzeit hinauf maßgebend war; und das ‚Natürliche‘ als jenes Bild der äußeren Wirklichkeit, welche dieser Mensch um sich sah und auf die er sich bezog . . . Jedenfalls — der nicht-humane Mensch, die nicht-natürliche Natur und die geahnte Form des künftigen Menschenwerkes gehören zusammen“ (a. a. O., S. 100).

Mit diesem neuen Erlebnis verbindet sich das zweite, als Mensch in der Masse Mensch zu sein. Der Begriff Masse soll einen Sachverhalt bezeichnen und keine Bewertung sein. Er will die Tatsache bezeichnen, daß die Menschenzahl sich vervielfältigt hat und die Menschen in Zusammenballungen beieinander wohnen. Mit der Masse verbindet sich Technik und Planung. Die Tatsache der Masse ist eine geschichtliche Möglichkeit, die über die nächste Zukunft entscheiden wird. Zwar hat es immer schon die „vielen“ gegeben, aber die Masse im heutigen Sinn dürfte etwas anderes sein. Sie steht von vornherein unter dem Gesetz der Normung und ist der Maschine zugeordnet. Die Masse ist als menschliche Daseinsform nicht mit möglichen Verfallserscheinungen zu verwechseln, sondern die menschlich-geschichtliche Grundform unserer Stunde. Sie kann zum Zerfall des Menschentums werden, aber sie ist es nicht als einfache, geschichtliche Möglichkeit. Beim Menschen, der in der Masse lebt, kann man von Persönlichkeit und Subjekt nicht mehr sprechen, wenn man unter ihnen das versteht, was die Neuzeit damit bezeichnet hat. Doch Persönlichkeit und Person dürfen nicht verwechselt werden. Was den Menschen zum einzelnen und Unvertretbaren macht, ist sein Person-sein und

nicht der Reichtum oder die Fülle seiner Begabung, seine Persönlichkeit. Ge-
 wiß — eine furchtbare Gefahr zieht herauf, daß der Mensch in seinem Person-
 kern geschädigt oder zerstört wird, eine Gefahr, die in den Epidemien der
 Neurosen akut wird. Aber diese Schädigung geschieht nicht deshalb, weil der
 Mensch nicht mehr wie der neuzeitliche Persönlichkeit zu sein vermag, son-
 dern in seinem Wesen angegriffen wird. Es wird viel mehr darauf ankom-
 men, dieses Wesen der Person im künftigen Massendasein zu sehen und zu
 retten, auch auf die Gefahr hin, daß jenes sehr karg wird, was die Epoche vor
 uns Persönlichkeit nannte. „Aber die Frage, wie die Chance der Personalität
 in der Masse offen bleiben, ja wie sie eine ganz besondere Dringlichkeit be-
 kommen könne, kann nicht von den Maßstäben der alten Persönlichkeits-
 kultur, sondern muß von denen der Masse selbst beantwortet werden. Und da
 darf man wohl annehmen, im Verzicht auf die reiche und freie Fülle der Per-
 sönlichkeitskultur werde das, was eigentlich ‚Person‘ ist, das Gegenüber zu
 Gott, die Unverlierbarkeit der Würde, die Unvertretbarkeit in der Verant-
 wortung, mit einer geistigen Entschiedenheit hervortreten, wie sie vorher
 nicht möglich war. So seltsam es klingen mag: die gleiche Masse, welche die
 Gefahr der absoluten Beherrschbarkeit und Verwendbarkeit in sich trägt, hat
 auch die Chance zur vollen Mündigkeit der Person in sich“ (Ende der Neu-
 zeit, S. 78).

Wo das Verhältnis zur Natur sich wandelt und der Mensch sich besinnen
 muß auf den Kern seines Wesens und auf seine Personalität, da kann auch das
 Menschenwerk, die Kultur, nicht unverändert bleiben. Vielleicht wird das
 künftige Menschenwerk sich so sehr von dem jetzigen unterscheiden, daß wir
 einmal auch auf den Begriff der Kultur verzichten werden müssen. „Dieses
 Bild des Menschenwerkes ist vom vorausgehenden tief verschieden. Ihm fehlt
 gerade das, was ‚Kultur‘ im alten Sinne meint: das Ruhig-Fruchtbare, Blü-
 hende, Wohltuende; es ist ohne Vergleich härter und angestrengter. Ihm fehlt
 das Organische im Sinne des Wachstums wie der Proportion; es wird gewollt
 und durchgesetzt. Was aus ihm hervorgeht, ist nicht Raum sicheren Wohnens
 und Gedeihens; viel eher legen sich Begriffe nahe, wie der der Arbeitsstätte
 und des Kriegslagers. Das kommende Menschenwerk wird — wir müssen
 noch einmal darauf zurückkommen — vor allem einen Wesenszug aufweisen:
 den der Gefahr“ (a. a. O., S. 100).

Der Mensch ist in die Freiheit gestellt und soll aus ihr sein Menschsein
 wagen. Was das bedeutet, ist sowohl beglückend wie erschreckend deutlich
 geworden. Die Größe wie die Gefahr der Stunde erwachsen seiner neuen Frei-
 heit, je nachdem, ob er sich in ihr gewinnt oder verfehlt. Die Stunde zeigt zu-
 dem, was sich an Kräften und Möglichkeiten im Menschen verbirgt. Die Si-
 tuation ist nicht unähnlich jener in der Menschenfrühe, da die Wildnis urbar
 gemacht werden sollte. Ist nicht unbeachtet, aber nicht mehr länger überseh-
 bar eine neue Wildnis emporgewachsen? „Die Wildnis in ihrer ersten Form
 ist bezwungen: die unmittelbare Natur gehorcht. Sie kehrt aber innerhalb der
 Kultur selbst wieder, und ihr Element ist eben das, was die erste Wildnis be-
 zwungen hat: die Macht selbst. In dieser zweiten Wildnis haben sich alle Ab-

gründe der Urzeit wieder geöffnet. Alles wuchernde und erwürgende Wachstum der Wälder dringt wieder vor. Alle Ungeheuer der Einöden, alle Schrecken der Finsternis sind wieder da. Der Mensch steht wieder vor dem Chaos; und das ist um so furchtbarer, als die meisten es gar nicht sehen, weil überall wissenschaftlich gebildete Leute reden, Maschinen laufen und Behörden funktionieren“ (a. a. O., S. 103f.).

8. Das Ethos der Herrschaft und die religiöse Haltung

Ob die Kräfte der Natur, die der Mensch entfesselt hat, sein Dasein zerstören, ob die Tiefen ihn überfluten und die Massen dem gottlosen Staate verfallen, oder ob sich aus den gleichen Kräften der Natur und der Menschentiefe ein zwar verändertes, aber doch menschliches Dasein aufbauen läßt, entscheidet sich daran, ob der Mensch der Zukunft ein Ethos der Herrschaft und der Macht entfaltet, ob er lernen wird, Askese zu üben und aus erneuerten religiösen Möglichkeiten zu leben. Daher bleibt die Frage, wie die Zukunft sein werde, unbeantwortbar, weil in die Freiheit gestellt ist, ob der Mensch diese Ethik und Askese übernimmt. „Immer drohender wird die Perversion der Macht und damit die Perversion des Menschenwesens selbst. Denn es gibt keine Wirkung, die nur auf ihren Gegenstand, ob Ding oder Mensch, ginge; jede erfaßt auch den, der sie vollbringt. Es ist die furchtbare Illusion des Handelnden, zu meinen, was er tut, bleibe ‚draußen‘: in Wahrheit geht es auch in ihn ein; ja es ist früher in ihm selbst, als im Gegenstand seines Handelns. In Wahrheit ‚wird‘ er immerfort das, was er ‚tut‘ — jeder, vom verantwortlichen Leiter eines Staates zum Bürovorsteher oder zur Hausfrau, vom Gelehrten zum Techniker, vom Künstler zum Landwirt. So ist, wenn der Gebrauch der Macht sich weiter in der gekennzeichneten Richtung entwickelt, gar nicht abzusehen, was von daher im Machtübenden selbst geschehen wird — sittliche Zerstörungen und seelische Zerrüttung noch nicht erlebter Art“ (Die Macht, S. 78f.).

Somit muß gesagt werden, daß die Zukunft nicht Fatum, sondern in die Freiheit gegeben ist. Dann aber erhebt sich die Frage, was wir tun sollen und können. Auf sie ist als erstes zu antworten, daß der kommende Mensch lernen muß, seine Macht zu verantworten und zu begrenzen. „Dieser Mensch muß wissen und bejahen, daß der Sinn der kommenden Kultur nicht Wohlfahrt, sondern Herrschaft ist; Vollstreckung des Auftrags, den Gott in das Wesen des Menschen gelegt hat“ (a. a. O., S. 98).

Optimismus und Pessimismus sind keine Bezeichnungen für jene Einsicht, die da erfordert ist, daß der Mensch Macht über die eigene Macht gewinnen muß. Das Wissen und die Einsicht, daß die Gefahr des Untergangs ins Unbegrenzte gewachsen ist, ist ebensowenig Pessimismus, wie die Erkenntnis Optimismus ist, daß der Mensch diese Gefahr bannen kann, wenn er das Ethos der Macht entwickelt. Jenseits von dieser Begrifflichkeit bleibt die Einsicht, daß Menschendasein gefährlich ist; das, was es immer war, — aus dem Geheimnis seiner Freiheit — ist unausweichlich sichtbar geworden.

„Der gemeinte Mensch hat aber auch ein tiefes Gefühl für die aus dem gesamten Zustand sich erhebende Gefahr. Von Hiroshima ab wissen wir, daß wir am Rande des Untergangs leben und weiterhin leben werden, solange die Geschichte währt. Der Mensch des neuen Typus fühlt diese Gefahr. Er fürchtet sich natürlich auch, erliegt der Furcht aber nicht, denn er ist mit ihrer Atmosphäre vertraut. Er kennt sie und stellt sich ihr, sie bildet sogar einen zu innerst empfundenen Charakter der Größe“ (a. a. O., S. 98). Die neuzeitliche Naturwissenschaft lebte aus einer unbewußten Leistung, aus der Liebe, die das Seiende so sehr liebt, daß der Mensch sich ihm forschend hingeben kann. Diese Liebe ist in einem intensiveren Maße nunmehr zu leisten. Zu lieben ist die Welt in ihrer Kostbarkeit, die sich so sehr dem Menschen anvertraut hat, wie es seit der Neuzeit zutage getreten ist. Zu lieben ist der Mensch in seiner unerhörten Preisgegebenheit. Sie ist fürwahr unerhört. Denn so preisgegeben bis an die Grenze der Selbstvernichtung war menschliches Dasein nie zuvor in der Geschichte. Aber von dem Menschen, der in seiner Preisgegebenheit auch die Kostbarkeit seines Menschentums erfährt, gilt: „Für ihn gibt es den Optimismus der Fortschrittsgläubigkeit nicht mehr, sondern er weiß, daß sie ebenso leicht, ja noch leichter auf das Schlechtere zugehen können. Er weiß, die Welt ist in der Hand der Freiheit; so fühlt er Verantwortung für sie. Und Liebe. Eine besondere Liebe; eben daher bestimmt, daß die Welt hinausgewagt und zerstörbar ist. Mit dem Gefühl für die Macht und ihre Größe, mit der Verwandtschaft zur Technik und dem Willen, sie zu brauchen, mit dem Reiz der Gefahr verbindet sich Güte, ja Zärtlichkeit für das endliche, so sehr ausgesetzte Dasein“ (a. a. O., S. 100).

Es wäre falsch, nur die Gefahr zu betonen. Gefahr war immer Zeichen möglicher Größe. Die Möglichkeit besteht, daß der künftige Mensch zu einer Mündigkeit reift, der gegenüber der Autonomiewille der Neuzeit als naiv anmutet.

Es könnte zudem sein, daß die Menschen der künftigen Epoche aus anderen Kräften zu leben verstehen als der neuzeitliche Mensch. Seine Metaphysik vermag in der Zukunft nicht zu bestehen. Denn im letzten war der neuzeitliche Mensch schwach und gewalttätig in einem und seine Metaphysik eine grandiose Täuschung. Bestanden werden können künftige Gefahr und Größe nur aus einem ganz anderen Ethos, als es uns aus jener vergangenen neuzeitlichen Metaphysik entgegenspricht. „Wenn die Möglichkeit der Weltbeherrschung so gefühlt wird, wie es hier angedeutet wurde, dann könnte daraus ein Werk- und Herrschaftswille durchaus sachlich-diesseitiger Art entstehen, der alles Metaphysische als hindernd ablehnte. Doch würde auch dann noch die Größe der Aufgabe den Menschen veranlassen, die Wirklichkeit ganz ernst zu nehmen. Das aber würde zur Erkenntnis führen, daß die Meisterung der Welt nur in den Bahnen der Wahrheit vollbracht werden kann, und damit zum Gehorsam gegen das Wesen der Dinge“ (a. a. O., S. 103).

Damit ist auch die Möglichkeit künftiger christlicher Existenz benannt. Der neuzeitliche Christ wie der Christ am Ende dieser Epoche haben, was Technik, Naturwissenschaft und Machtzuwachs mit sich brachten, kaum christlich

angeeignet. Ihre Aneignung bereitet eine neue Weise christlicher Existenz und Gläubigkeit vor, die die Chance der Stunde zu gestalten vermag. Somit wäre nicht einfach der abendländische Mensch, sondern auch die abendländische Christenheit in eine Möglichkeit hineingestellt, wie sie ihr seit langem nicht mehr geboten war. „Dem Menschen, der die Wirklichkeit nicht nach subjektiven Voraussetzungen denkt, gehen leicht die Augen dafür auf, daß Endlichkeit gleich Geschaffenheit ist. Er vermag den Offenbarungscharakter aufzufassen, den jedes Seiende hat, und von dort aus zu einer sehr entschiedenen Bejahung der biblischen Offenbarung zu gelangen. Daraus würde eine ganz unsentimentale, im reinsten Sinn realistische Frömmigkeit entstehen. Sie würde sich nicht mehr in einem abgespaltenen Bereich psychologischer Innerlichkeit oder religiöser Idealistik, sondern in der Wirklichkeit bewegen, welche deshalb, weil sie voll, auch die von Gott geschaffene, gehaltene und von seinem Willen durchwaltete Wirklichkeit ist“ (a. a. O., S. 103f.).

Beides geht ineinander: die Askese der Macht und der Herrschaft wie das Reifen zu einer neuen christlichen Existenz. Was sie als Künftiges bedeuten könnte, das ist bereits in einem früheren Versuch gesagt, der den bezeichnenden Titel trägt „Der Glaube in der Reflexion“: „Denken wir doch nicht, die Möglichkeit der Glaubensrealisation, wie Mittelalter und Barock sie hatten, seien der letzte Gipfel. Es gibt noch andere; vielleicht höhere, solche jedenfalls, die auf unserem Wege liegen. Wir ahnen eine Inbrunst und eine Tiefe und eine Überwindungskraft des Glaubens — zum mindesten ebenso groß wie die des Mittelalters, freilich von ganz anderer seelischer Farbe. Darin aber größer als jenes, daß sie eine Fülle von Stützen nicht mehr hat, die jenes besaß. Eine Glaubenskraft, die als Glaube eine Entschlossenheit besitzt, jener entsprechend, wie sie auf dem Gebiet des Denkens der moderne Erkenntniswille, auf dem des Schaffens, Eroberns, Herrschens die moderne Technik hat“ (in: „Unterscheidung des Christlichen“, Mainz 1935, S. 269—; vgl. dazu: Religiöse Erfahrung und Glaube, a. a. O., S. 270ff.).