

Hans-Joachim Schoeps

WAS IST DER MENSCH

*Philosophische Anthropologie
als Geistesgeschichte
der neuesten Zeit*

MARX • KIERKEGAARD • BURCKHARDT • NIETZSCHE
KAFKA • DILTHEY • YORCK VON WARTENBURG
HEIDEGGER • JASPERS • HARTMANN • SCHELER
GEHLEN • ROTHACKER • KUNZ • BOLLNOW
LIPPS • VON GEBSATTEL

Prof. Dr. Hans Joachim Schoeps

WAS IST DER MENSCH?

*Philosophische Anthropologie
als Geistesgeschichte der neuesten Zeit*

Das Buch ist ein brillant geschriebener Überblick über die Geistesgeschichte der neuesten Zeit. Es will philosophische Anthropologie als Geistesgeschichte entwickeln, indem es in einem 1. Teil Gestalten unserer Zeitenwende dem Leser vorstellt, Gestalten also, die bereits der Geschichte angehören, wie z. B. Karl Marx, Kierkegaard, J. Burckhardt, Nietzsche und Kafka. In einem 2. Teil werden die Versuche philosophischer Besinnung im 20. Jh. geschildert, von Dilthey über Heidegger, Scheler, Rothacker bis zu Bollnow u. a. Der 3. Teil behandelt die medizinisch-psychologische Anthropologie (Der süchtige Mensch, die Homosexualität, der gehemmte Mensch usw.) Der 4. Teil steht unter dem Motto:

31

Hans-Joachim Schoeps

WAS IST DER MENSCH?

Philosophische Anthropologie
als Geistesgeschichte der neuesten Zeit

MUSTERSCHMIDT-VERLAG · GÖTTINGEN
BERLIN · FRANKFURT

PH-136



✓ 244/1983

(B 286)

© 1960

MUSTERSCHMIDT-VERLAG · Göttingen
Berlin - Frankfurt

Alle Rechte vorbehalten

Gesamtherstellung: „Muster-Schmidt“ KG., Göttingen

„Die philosophische Anthropologie als menschliche Selbstbesinnung läßt sich nicht als in sich abzugrenzendes, methodisch einheitliches Gebiet darstellen. Entscheidend kann nur immer die Fragestellung selbst sein, die Frage, die der Mensch an sich selbst richtet, nicht die Art der Beantwortung. Aber diese Frage selbst ist nicht eindeutig. Sie hat selbst schon einen problematischen Charakter. Und so sind auch die Antworten auf die anthropologischen Probleme mehrdeutig. Sie führen nach verschiedenen Richtungen. Das Ideal der Anthropologie wäre, die verschiedenen Tendenzen, die in ihr zum Ausdruck gelangen, vereinigen zu können, Selbsterkenntnis, Selbsterlebnis, Selbstdarstellung, Selbstgestaltung in eins zu setzen. Bald aber gibt sich der Mensch der ganzen Mannigfaltigkeit der Lebenseindrücke hin und sucht im Durchleben jedes einzelnen Sinn und Bedeutung des Ganzen zu erfassen. Bald drängt es ihn, sein Wesenhaftes zu bestimmen; bald wieder ist seine ganze Sehnsucht darauf gerichtet, aus einer letzten Tiefe und Steigerung seiner selbst das Leben zu deuten. Bald scheint es, als übernehme die Philosophie in der geschichtlichen Entwicklung die Funktion der Selbstbesinnung, bald wieder ist es die Religion und bald die Kunst, denen diese Rolle zufällt. Anthropologie umfaßt alle diese Gebiete, soweit in ihnen die menschliche Selbstbesinnung zum Ausdruck gelangt, ebenso wie den ganzen Umfang dieser wechselnden Lebensäußerungen, in denen der Mensch sein Leben, sich selbst und sein Schicksal deutet. In alledem den Gang der menschlichen Selbstbesinnung wiederzufinden, wäre die eigentliche Aufgabe der philosophischen Anthropologie.“

Bernhard Groethuysen:

Philosophische Anthropologie, München 1931, S. 7

INHALT

<i>Vorwort</i>	9
<i>Einleitung</i>	
Kapitel 1 Vom Wandelbaren und vom Ewigen im Menschen	13
Kapitel 2 Die Regenpfeifer des 19. Jahrhunderts	20
<i>Teil I Antworten großer Deuter in der Zeitenwende</i>	
<i>Einleitung</i>	31
Kapitel 1 Karl Marx oder die Wiedergewinnung des selbstentfremdeten Menschen	33
Kapitel 2 Sören Kierkegaard oder die Einübung in das Christentum	58
Kapitel 3 Jacob Burckhardt oder auf den Spuren der verlorenen Zeit	84
Kapitel 4 Friedrich Nietzsche oder das Ringen um eine neue Welt	97
Kapitel 5 Franz Kafka oder der Glaube in der tragischen Position	119
Zusammenfassung	141
<i>Teil II Versuche philosophischer Besinnung im 20. Jahrhundert</i>	
<i>Einleitung</i>	147
Kapitel 1 Das Verstehen des Menschen durch die Geschichte (Dilthey, Yorck)	149
Kapitel 2 Der Mensch in der Existenzphilosophie und Ontologie (Heidegger, Jaspers, N. Hartmann)	164
Kapitel 3 Die Stellung des Menschen im Kosmos (Scheler)	202
Kapitel 4 Der Mensch als Mängelwesen (Gehlen) Kulturanthropologie als Handlungslehre (Rothacker)	213
Kapitel 5 Der Mensch im Ringen mit den Stimmungen (Bollnow, Kunz, Lipps)	232
Zusammenfassung	250

<i>Teil III Medizinisch-psychologische Anthropologie</i>		
	Der seelisch erkrankte Mensch und seine Deutung	
Kapitel 1	Die Problemlage der medizinischen Anthropologie	253
Kapitel 2	Der süchtige Mensch in der Deutung V. E. von Gebstättels	256
Kapitel 3	Die Homosexualität als anthropologisches Phänomen	268
Kapitel 4	Der zwangserkrankte und der gehemmte Mensch	275
Kapitel 5	Die Relation: gesund-krank; der Arzt als Seelsorger	285
<i>Teil IV Der moderne Mensch und die biblische Verkündigung</i>		
Kapitel 1	Die Situation von der Kanzel her gesehen	299
Kapitel 2	Erste Konturen des modernen Menschen	306
Kapitel 3	Das verwandelte Wirklichkeitsbewußtsein	315
Kapitel 4	Glaube und Götzendienst Zwischenbemerkung über christliche Weltfremdheit	320 321
Kapitel 5	Die Ansprechbarkeit des modernen Menschen	328
<i>Bibliographischer Anhang</i>		339

VORWORT

Dieses Buch will philosophische Anthropologie als Geistesgeschichte entwickeln, indem es in einem ersten Teil Gestalten der Zeitenwende vor das geistige Auge des Lesers stellt, Gestalten also, die bereits der Geschichte des menschlichen Geistes angehören. Darum geben sie der Geistesgeschichte auch die Legitimation, am Zeugnis ihres Werkes die Fragen abzuhorchen, die die großen und ewigen Fragen der menschlichen Existenz sind und bleiben werden. Seit der letzten Jahrhundertwende, die den größten Zeitembruch der modernen Geschichte einzuleiten scheint, ist vielerorten ein Neues im Werden. Dieses Neue in seiner Bedeutung abzuschätzen oder gar zu werten, kann erst Jahrzehnte später Sache und Aufgabe der Historiker sein. Dieses Buch — ausgerichtet auf die ewigen Anliegen des menschlichen Herzens — hat seine thematische Begrenzung darin, ein Stück jüngster Vergangenheit zu beleuchten. Freilich weiß ich auch, daß Vergangenheit im Sinne der Geschichte nie abgeschlossen und abgestorben ist, sondern immer dann lebendig und gegenwärtig wird, wenn eine spätere Zeit um die Erkenntnis und Deutung ihres Sinnes zu ringen beginnt. Ein solcher Beitrag zu lebendiger Auseinandersetzung wird hier zu geben versucht.

Der zweite Teil wird die Bemühungen der philosophischen Anthropologie im engeren Sinne seit der Jahrhundertwende in den Kreis der Betrachtung einbeziehen. Soweit eine besondere anthropologische Problematik seitens der Fachphilosophie entwickelt worden ist, ist ihr Anteil an der Beantwortung der Frage nach dem Wesen des Menschen hier referierend darzustellen. Das Gleiche gilt für die psychologisch-medizinische Anthropologie (dritter Teil), der gerade von den seelischen Abweichungen her die Erkenntnis des „normalen“ und gesunden Menschen aufgegeben sein muß. Da die Beiträge der Fachtheologen zu der Frage, ob und wie die Verkündigung der Religionen dem modernen

Menschen verstehbar werden könne, trotz einiger Ansätze noch nicht allzuviel ausgetragen haben, lege ich für die Frage der menschlichen Ansprechbarkeit einen eigenen Versuch vor, der zwar schon vor mehr als zwanzig Jahren niedergeschrieben wurde, aber nicht veraltet ist.

Über den Aufbau des vorliegenden Buches ist noch zu bemerken, daß es sich eng an die Reihenfolge meiner Kollegs anschließt, die ich seit Kriegsende mehrere Male jeweils durch zwei Semester an der Universität Erlangen gehalten habe. Seinerzeit sind sie aus Exzerpten aufgebaut worden, die ich mir aus den Werken der hier behandelten Denker gemacht habe. Für die Zwecke der Vorlesung habe ich damals auch sekundäre Darstellungen herangezogen, die ich heute nicht mehr alle zu identifizieren vermag, so daß möglicherweise der eine oder der andere Satz stehengeblieben und nicht als Zitat ausgewiesen wurde. Ich habe mich aber bemüht, alles aus der Rede in die „Schreibe“ zu bringen, und manche neue Einsicht ist bei der erneuten Beschäftigung mit dem Stoff hinzugekommen. Kap. 3–5 des ersten Hauptteils sind Überarbeitungen des Textes meiner „Gestalten an der Zeitenwende“ von 1936; jedoch stark erweitert.

In meiner literarischen Produktion gibt es Arbeiten, die den Anspruch stellen, der wissenschaftlichen Forschung Neuland erschlossen zu haben: So meine Bücher über das Judenchristentum in der alten Kirche oder das Werk über den Apostel Paulus im Lichte der Religionsgeschichte, so die dogmengeschichtliche Monographie „Vom himmlischen Fleisch Christi“, meine Untersuchungen über den „Philosemitismus im Barock“ oder ganz anders über die Probleme des „Anderen Preußens“ und die „Vorläufer Spenglers“ im 19. Jahrhundert. Einen derartigen Anspruch erhebt dieses Buch nicht, das vielen tüchtigen Vorarbeiten verpflichtet ist und auf ihnen aufbaut. Sein Neues besteht lediglich in dem Versuch einer persönlichen Gesamtschau auf Grund bestimmter und besonderer Fragestellungen. Es sei auch noch einmal, zumal für meine Kritiker, unterstrichen, daß es akademische Vorlesungen sind, die diesem Buch zugrunde liegen, und um deren Publikation ich oft gebeten wurde. Ich meine nun, daß im ganzen ein lesbares und anregendes Buch entstanden ist, das sich freilich weniger an Fachgelehrte, als vielmehr an ein weiteres Bildungspublikum wendet, welches über sachgerechte Information hinaus die geistigen Sinn- und Bedeutungszusammenhänge in unserer Gegenwart zu erkennen wünscht.

EINLEITUNG

„Das Vorwärtsstürmen des Begeisterten kann mit Untergang enden, aber der Sieg des Nivellierenden ist eo ipso sein Untergang.“

Sören Kierkegaard: Kritik der Gegenwart

KAPITEL 1

Vom Wandelbaren und vom Ewigen im Menschen

Wann endete die Neuzeit? Und wann begann die neueste Zeit? Exakte Periodisierungen sind mißlich, zumal wenn die eine Geistesbewegung noch im Ablaufen ist. Aber immerhin können wir Angehörigen einer Epoche, die hier „neueste Zeit“ genannt wird, ungefähr angeben, wann die vorangegangene Epoche ausgeklungen ist. Es geschah, als 1831 Hegel der Cholera und 1832 Goethe der Altersschwäche zum Opfer fielen. Das letzte große System christlichen Denkens im Abendland und die letzte große Gestalt humanistischer Weltfrömmigkeit beenden einen Zeitraum, in dem der Glaube an das Gottesgeschöpf und zugleich schöpferische Wirklichkeitszentrum Mensch noch unangefochten gültig war. Kants Willensformel aus der „Kritik der Urteilskraft“¹, mit seiner Vernunft nicht passiv, sondern jederzeit sich selbst gesetzgebend zu sein, hatte stolz den selbsteigenen Menschen verkündet, an den seit der frühen italienischen Renaissance in vielen Formen geglaubt worden ist. Das Echo der Julirevolution 1830 in den Gemütern führender Zeitgenossen kündigte den Umschlag an; im 4. und 5. Jahrzehnt des 19. Jahrhunderts mehrten sich die Stimmen, daß ein Zeitalter zu Ende geht. Die Unheilspropheten oder „Regenpfeifer“, wie wir sie mit einem Bildwort Kierkegaards nennen wollen, begannen ihr Geschäft der kritischen Bewußtseinserschellung und sagten den herannahenden Zusammenbruch der bisher gültigen Lebensordnung und Werte voraus. Und gegen das Ende des Jahrhunderts schrieb Graf Yorck von Wartenburg, einer der klügsten Menschen seiner Zeit, der selber noch ganz fest im alten christlichen Glauben steht, an seinen Freund Wilhelm Dilthey, der dort nicht mehr steht: „Die Entwicklung ist bis zur Aufhebung ihrer selbst fortgeschritten, der Mensch so weit seiner selbst entrückt, daß er seiner nicht mehr ansichtig ist. Der 'moderne Mensch', d. h. der Mensch seit

¹ Werke, ed. Vorländer, II, 145.

der Renaissance, ist fertig zum Begrabenwerden².“ Der „Syndesmos“, in dem Gott die Menschen geschaffen habe, sei zerstört worden und an seine Stelle sei der Wahn einer menschlichen „Komposition des Syndesmos“ getreten. Und Wilhelm Dilthey, der die Geistesgeschichte als ein Historie und Philosophie umspannendes Lehrfach begründet hat, bestätigt in einem drei Jahre späteren Brief, daß der „letzte Grund der jetzigen Lage“ die allgemeine „Glaubenslosigkeit dieses Zeitalters“ sei, weil erst jetzt die Naturwissenschaften aus den Positionen des 16. Jahrhunderts letzte Konsequenzen gezogen haben. „Sie haben recht, fürchtbar rasch nähern sich uns die Katastrophen³.“

Wir werden im folgenden Abschnitt die Voraussagungen jener Katastrophen schon um die Mitte des 19. Jahrhunderts zur Kenntnis nehmen, wie sie 1917 begonnen haben und bis heute noch nicht abgeschlossen sind. In den Jahrzehnten der Zeitenwende, der Epoche des Überganges, sind nun eine Reihe typischer und repräsentativer Existenzformen möglich geworden, an denen wir das Personbewußtsein, die Anthropologie unserer Zeit in den Griff bekommen wollen, um so auf dem Hintergrund der Geistesgeschichte Lagerung und Möglichkeiten unseres Übergangszeitalters: des 20. Jahrhunderts zu verstehen. Hierhin gehören auch alle die Versuche, die aus der Zeitenwende geistige Konsequenzen ziehen wollen, um neue Positionen jenseits des christlich-humanistischen Grabens einzunehmen.

Wenn Yorck und Dilthey recht haben, daß sich „das Selbstverhalten und die Geschichtlichkeit wie Atem und Luftdruck“ zueinander verhalten⁴, dann muß es auch möglich sein, den geistesgeschichtlichen Wandel an den Wandlungen des menschlichen Selbstverständnisses zu erfassen. Die Wandlungen des Menschen korrelieren den Wandlungen der von Menschen bewohnten Welt. Denn die Verwandlungen der menschlichen Umwelt, die der Mensch als homo faber durch Technik und Industrialisierung in den letzten hundert Jahren selbst bewirkt hat, wirken zurück auf das menschliche Verhalten und scheinen heute einen in vielem gegen früher veränderten, also neuen Menschentypus herauszuformen. Beides läßt sich nicht abgelöst voneinander betrachten,

² Briefwechsel Wilhelm Dilthey und Graf Yorck von Wartenburg, Halle 1923, 83 (Brief vom 21. VIII. 1889). Ebd. 140: „Unsere Zeit hat etwas von dem Ende einer Epoche.“ Das „Gesamtbewußtsein“ sei haltlos geworden (155).

³ Ebenda 156 (vor Weihnachten 1892).

⁴ Ebenda 69 (Brief Yorcks v. 4. XII. 1887).

weil es sich um korrelative Verhältnisse handelt und die Kausalbeziehungen wechselseitig sind. Die Wandlungen des Menschen hängen mit den Veränderungen im Weltbestand eng zusammen, weshalb die geistesgeschichtliche Betrachtungsweise auch eng an die philosophische Anthropologie angeknüpft ist.

Freilich die Urfragen des Menschen nach sich selbst sind sich ständig gleich, sie gehören zum ewigen Bestand des menschlichen Wesens: Wer bin ich, wo komme ich her, wo soll ich hin, wie ist es um mich bestellt? Diese Fragen hören nicht auf zu belasten und zu erheben, solange Menschen sind.

Was ist der Mensch – auf diese Urfrage ist zu allen Zeiten geantwortet worden, und diese Antworten bestimmen unser Schicksal. Wir wollen hier nicht die Bemühungen um den Menschen aufzählen, vom Menschengott der Antike über die Nachfolge des Gottmenschen im Christentum, den Menschen des humanistischen Bildungsideals bis zum denaturierten Menschen des 19. Jahrhunderts, der ist, was er ißt, und der dann im 20. Jahrhundert endgültig zum Raubtier erklärt worden ist. Wir wollen lediglich den Kernsatz jeder Anthropologie, jeder Lehre vom Menschen, hier schon formulieren, weil unsere Gedankenführung sich von ihm her bestimmen lassen wird. Dieser Satz klingt ebenso simpel, wie er abgründig ist: der Mensch wird bestimmt durch das, was er glaubt und auf das hin er liebend entbrennt.

Sofort steigen eine Reihe von mißverstehenden Zwischenfragen auf, die Antwort finden müssen, soll nicht schon eine anfängliche Verwirrung in den Fortgang der Darlegungen hineingetragen werden: Wird hier nicht eine mißbräuchliche Ausweitung des lutherischen *sola fide* inszeniert? Oder soll hier etwa der Satz des Angelus Silesius: „Mensch, was du liebst, in das wirst du verwandelt werden“ eine neuartige Variation erfahren? Weder – noch! Denn Luthers Aussage hat nur Geltung gegenüber dem heiligen Gott, dem durch die guten Werke nicht beizukommen war, und dieser so und nicht anders qualifizierte Glaube kann nicht willkürlich auf andere Objekte übertragen werden. Und im Gegensatz zur Unauswechselbarkeit des Objektes, das über alle Objekte hinaus ist, geht der zitierte Mystikersatz gerade auf die Vernichtung des Subjektes aus, das in der Kommunikation aufgehoben und in den Gegenstand der jeweiligen Liebe eingeschmolzen wird.

In beiden Sätzen steigen menschliche Grenzmöglichkeiten auf, d. h. sie stoßen an die Grenze menschlicher Möglichkeiten und offenbaren

darum füglich eine Wahrheit: es gibt kein Leben, in dem nicht geglaubt wird. Und es gibt kein Leben, in dem nicht geliebt wird. Geglaubt und geliebt kann aber immer nur ein Objekt werden, an das ich mich wende, auf das hin ich entbrenne, an das ich gebunden bin. Und diese Bindung an ein anderes als ich bin, an ein Objekt, das der Glaube erwirkt, das der Liebe sich schenkt, ist immer eine ursprüngliche Bindung, durch die mein Leben fixiert, geprägt, erleuchtet wird. Ich vegetiere nicht wie ein Tier, sondern ich lebe als Mensch, wenn ich ein Objekt, ein anderes als ich bin, zu glauben und zu lieben vermag, von ihm her meine Bestimmung, Sinn für mein Leben erhalte. Darum leuchtet in den verwegenen Formulierungen menschliche Wahrheit, die Wahrheit über den Menschen auf: Allein durch den Glauben wird der Mensch an ein Objekt gebunden, durch das das Leben seinen Sinn erhält. Ohne Glaube, d. h. ohne Sinnbemühung, kann nicht gelebt werden. Und nur durch die Liebe, daß er sich einem anderen gibt, kann der Mensch über sich hinaus und ein anderes in ihn hineinkommen, so daß er verwandelt wird. Ohne Liebe, d. h. ohne die Kraft der Erneuerung, kann nicht gelebt werden — das ist Wahrheit, die in Grenzaussagen aufleuchtet.

Wir aber dürfen uns hier nicht an den äußersten Grenzmöglichkeiten des Menschen orientieren, wenn wir über das Wesensgesetz menschlicher Art verbindliche Aussagen machen wollen. Aber wir können unseren Lehrsatz jetzt auch schon einen Grad unmißverständlicher, objektivierender ausdrücken: der Mensch erhält den Sinn seines Seins durch das Sein des Objektes, dem er dient.

Die Objekte, denen im Gang der Menschengeschichte gedient worden ist, haben sich gewandelt und mit ihnen das Bild des Menschen. Das Menschenbild, das im Abendland Epoche machte, indem es alle anderen Bilder zerschlug, den Glauben an sein Objekt machtvoll durchsetzte und die Völker es zu lieben lehrte, ist das der Bibel, bezeugt durch die sichtbar-unsichtbare Kirche Christi und durch Israel, das einzige Volk des Altertums, das heute noch am Leben ist. Über tausend Jahre abendländischer Geschichte stehen im Zeichen dieser Lehre vom Menschen: Gott fürchten und seine Gebote halten, das ist der ganze Mensch.

Aber am Ende des 19. Jahrhunderts, das seit der Erscheinung Christi auf Erden datiert wird, wurde der Ruf ausgestoßen: Gott ist tot. Und seitdem ist ein Auflösungsprozeß, der schon lange unter der Ober-

fläche vor sich ging, offenkundig geworden, und eine Flamme, die schon lange schwelte, ist ausgebrochen. Das Bild vom Menschen wandelt sich, die alten Glaubens- und Liebesobjekte verblassen, neue Setzungen kündigen sich an, und die Völker des Abendlandes treten heute in eine neue Weltstunde ein.

Die Frage: was ist der Mensch? hat uns wieder überholt, ist vor uns hingetreten, zwingt uns zur Besinnung, damit wir antworten sollen. Wir, die wir zwischen den Zeiten stehen, haben heute aufgehört, auf das Gerede von der Krisis hinzuhören, weil die Entscheidung aufbricht und wir Ernst machen müssen mit der Erkenntnis dessen, was ist. Darum aber müssen wir zuvor zu begreifen suchen, wie das, was ist, werden konnte, werden mußte und geworden ist.

Die Frage nach dem Menschen, richtig gestellt, ist immer gleichbedeutend mit der Frage nach dem Sinn. Das Wesen des Menschen liegt da, wo sein Sinn liegt, die Selbstauffassung des Menschen von seinem Leben und von seinem Tod, worin er sich verwesentlichen, den Lebenssinn erfüllen, unsterblich werden kann.

Diese Fragen sind bereits metaphysische Fragen, und sie sind — wenn ich das hier sagen darf — spezifische Fragen des deutschen Geistes. Sie sind unpraktische Fragen, denn sie gehen wirklich nicht auf Zwecke, sondern eben auf Sinn. Es kennzeichnet den deutschen Geist, daß er da, wo er wesentlich er selber ist, die einfachsten und elementarsten Fragen nur dann entscheiden zu können glaubt, wenn er sich über sie stellt, bis gleichsam an den entferntesten Punkt des Himmels, um sie von dort aus anzuvisieren. Das bedeutet, daß er eine Tiefenschicht freizulegen vermag wie die Philosophie wohl keines anderen Volkes. Diese „metaphysische Begabung“ des Deutschen ist aber zugleich seine größte Gefahr. Denn bei den Spekulationen über die letzten Dinge entgleiten zu leicht die ersten; die unmittelbar praktischen Aufgaben bleiben ungestaltet, weil der Geist zu lange braucht, um zu sich selber zu gelangen, und es pflegt zu geschehen, daß rohe und primitive Mächte an die leere Stelle treten. Wir haben in dieser Hinsicht bittere Erfahrungen machen müssen. Aber ich bin skeptisch, ob man die Geschichte überhaupt als Lehrmeisterin betrachten und meinen darf, daß Völker aus der Erkenntnis ihrer Fehler lernen. Schon Hegel meinte, die einzige Lehre, die bisher aus der Geschichte gezogen wurde, sei die gewesen, daß nichts aus ihr gelernt werden kann. Mit anderen Worten, die Anlagen sind stärker als die Erfahrungen.

Und um wieviel mehr muß das Geltung haben, wenn die Nationalfehler zugleich die größten Nationaltugenden sind. Ich meine daher, daß wir nichts Besseres tun können, als weiterhin auf der Frage nach dem Sinn zu beharren, sie so weit als möglich durchzutragen, um am Ende doch die konkreten Aufgaben gestalten zu können aus den letzten Erkenntnissen. Dies kann gelingen, wenn wir nur aufgeschlossen bleiben für die Wahrheit, die uns ihr Antlitz enthüllen will.

Die Frage nach dem Wesen des Menschen aber ist nur auf dem Boden der Geschichte zu entrollen, weil der Mensch ein geschichtliches Wesen ist. Dies will auch sagen, daß dem Menschen stets sein Wesen aufgegeben ist. Eine Katze ist an ihrem ersten Lebenstag genau so Katze wie an jedem anderen. Der Mensch ist ein Werdender, der stufenweise erst er selber wird – in Qualen des Leides und in Aufschwüngen der Schöpferfreude. Er wird er selber in der Richtung auf die Idee des Menschen hin, und dieses Werden ist sein Sein. Der Mensch ist in aller Geschichte werdend; jeder Mensch vollzieht als Individuum sogar ein Stück der Menschheitsgeschichte in sich nach. Und dabei geschieht das, was Kant so ausgedrückt hat: „Die physiologische Menschenkenntnis geht auf die Erforschung dessen, was die Natur aus dem Menschen macht, die pragmatische auf das, was er als frei handelndes Wesen aus sich selber machen kann und soll.“ Die Kantsche „Anthropologie“ als Alterswerk blieb freilich hinter seinen eigenen Ansprüchen weit zurück und ist eher eine ethnographische Kuriositätensammlung geworden.

Wenn wir uns nun des Eingangssatzes entsinnen, daß es für den Menschen kein anderes Existieren gibt als allein aus dem Glauben, dann wird auch ohne weiteres klar, daß ein Dasein ohne Glaube und ohne Sinn, also der Nihilismus, im Ernstfall keine Existenzmöglichkeit darstellt. Wenn der Mensch als frei handelndes Wesen immer etwas aus sich machen kann und soll, dann bedeutet dies auch, daß er in einem Zustand der Negativität, der Sinnlosigkeit, der Glaubensleere auf die Dauer nicht verharren kann.

Von hier aus, meine ich, sind – geschichtlich gesehen und beurteilt – alle die Bewegungen zu verstehen, die in der Zwischenzeit zwischen den beiden Weltkriegen dieses Jahrhunderts zum Faschismus und zum Nationalsozialismus geführt haben und im Nihilismus endeten. Es waren dies zum mindesten in ihren Anfängen krampf- und zwanghafte Unternehmungen, um wieder zu einem positiven Glauben zu kom-

men. Die Nation wurde nicht nur als ein politisches Machtgebilde gesehen, sondern als ein Glaubensobjekt erfahren, auf das hin alle Glaubens- und Liebeskräfte des Menschen entbrannt waren. Aber dieses Glaubensobjekt hatte keine erlösenden Funktionen und konnte sie auch nicht haben, denn die Nation ist nicht Gott, sondern wenn sie angebetet wird, wird sie zu einem Götzen, der die blind an ihn Glaubenden in Bann schlägt, so daß sie ihm verfallen, unfrei und süchtig werden. Wenn so auch dieser Glaube der Verzweiflung nahe bleibt, so bleibt doch die Bedrohung durch die Sinnfrage bestehen und fordert stets aufs neue dazu heraus, ihr standzuhalten.

Und alle, die gleichwohl auf der Sinnfrage beharren, sind auf dem Wege zu einer neuen Haltung, die Widerstandshaltung ist. Denn sie findet sich nicht ab mit dem Gegebenen, sondern besteht auf der Sinnfrage, weil sie in die Tiefe führt, auch wenn diese Tiefe ein Abgrund der Verzweiflung ist. Alle deutsche Philosophie, die wesentlich war, hat diesen Hintergrund gehabt. Sie kann als Widerstandshaltung gegen das drohende Nichts der Sinnleere und als radikales Beharren auf der Sinnfrage bezeichnet werden. Angesichts der Bedrohung will der Mensch ganz er selber werden.

In dieser Schrift wird es nun im wesentlichen um philosophische Anthropologie gehen, d. h. um Bemühungen zur Beantwortung der Frage: „Was ist der Mensch?“. Wenn wir aber das Personbewußtsein, die Anthropologie unserer Zeit in den Griff bekommen wollen, ist es notwendig, auf dem Hintergrund der Geistesgeschichte repräsentative Figuren und Strömungen der jüngsten Vergangenheit ins Auge zu fassen, an denen Art, Lagerung und Möglichkeiten unseres Übergangszeitalters, des 20. Jahrhunderts, deutlich werden sollen. *Martin Heidegger* hat einmal gesagt: „Keine Zeit hat so viel und so Mannigfaltiges vom Menschen gewußt als die heutige. – Aber auch keine Zeit wußte weniger als die heutige. Keiner Zeit ist der Mensch so fragwürdig geworden als der unseren.“ Von hier aus ist das Bedürfnis nach einer wirklichen philosophischen Anthropologie erwachsen und zu begreifen, die aber nach meinem Dafürhalten immer nur historisch aufzurollen und zu verstehen ist. Man muß nämlich den Menschen erst einmal in seiner Welt, wie sie geschichtlich geworden ist, richtig gesehen haben, ehe man die Frage stellen und überlegen kann, welche Möglichkeiten ihm überhaupt geblieben sind.

¹ Kant und das Problem der Metaphysik, Bonn 1929, 200.

KAPITEL 2

Die „Regenpfeifer“ des 19. Jahrhunderts

„Es gibt einen Vogel, der heißt Regenpfeifer. Wenn in einer Generation ein Ungewitter aufzuziehen beginnt, dann zeigen sich solche Individualitäten wie ich eine bin.“ Dieses Wort Sören Kierkegaards aus seinem Tagebuch von 1845⁶ ist auf eine Reihe damaliger Denker anzuwenden, die ihren Zeitgenossen weit voraus gewesen sind. Sie haben nämlich die Krisis ihrer Zeit und die Anzeichen eines künftigen Zusammenbruchs der bisherigen Lebensordnungen und Wertetafeln richtig gedeutet und dies zu einem Zeitpunkt, da sie noch kaum verstanden werden konnten, weil die Fortschrittsgläubigkeit des bürgerlichen Jahrhunderts im wesentlichen noch unerschüttert war. Diese Regenpfeifer werden uns hier den Dienst zu leisten haben, den Zeithintergrund zu entrollen, von dem sich die großen Gestalten an der Zeitenwende abheben können.

„Es ist für mich klar, daß man sich seit 60 Jahren irrt, wenn man glaubt, die Revolution sei zu Ende. — Heute sieht man es genau, die Flut steigt weiter, das Meer bedroht die letzten Dämme. Wir haben nicht nur nicht das Ende der gewaltigen Revolution gesehen, sogar das Kind, das heute zum erstenmal das Licht der Welt erblickt, wird es auch künftig wohl nicht sehen. Es handelt sich schon nicht mehr um eine Veränderung, sondern um eine totale Umwälzung der sozialen Verhältnisse. Zu welchem Ziel hin? Offen gesagt, ich weiß es nicht, ich glaube auch nicht, daß irgend jemand es überhaupt wissen kann. Man weiß nur: die alte Welt geht zu Ende. Wie die neue aussehen wird? Auch die größten Geister der Zeit vermögen das nicht zu sagen.“ So schrieb der große französische Gesellschaftstheoretiker Comte Alexis de Tocqueville, ein Liberaler von besonderer Art, im Jahre 1849 einem

⁶ Efterladte Papirer 1844–1846, ed. Barfod, Kopenhagen 1872, 244 = Tagebücher ed. Th. Haecker I, 326.

Freunde⁷. Es waren nicht allzu viele, aber es waren die klügsten und klarsten Köpfe ihrer Zeit, die diese Zeit als die der Revolutionierung aller bisher gültigen Lebensordnungen verstanden haben. «La Révolution Française recommencera toujours et c'est toujours la même⁸.» Die napoleonischen Erfahrungen ließ sie auf kommende gewaltige Unterdrückungen schließen, auf neue demokratische Formen der Diktatur. „Die alten Begriffe Despotismus, Tyrannei passen nicht. Die Sache ist neu, ich muß also versuchen, sie zu umschreiben, da ich sie nicht benennen kann⁹.“ Tocqueville spricht von dem Kommen einer „ungeheuren Vormundschaftsgewalt, die gleichzeitig die Wohlfahrt aller sichern, die Menschen aber geistig entmündigen werde“. Er sieht diese Entwicklungstendenzen im Wesen der modernen Demokratie selbst beschlossen, die er in den Vereinigten Staaten von Nordamerika schon bei seinem Aufenthalt 1831/32 erkannt hat. Wenn es in Zukunft auf „Demokratisierung“ und „Zentralisierung“ ankommen wird, dann werden Rußland und die Vereinigten Staaten den Vorsprung haben. Mit dem Fortfall der aristokratischen Abstufung der Gewalten wird auch in den Ländern Europas die „Kopfzahldespotie“, die „Allmacht der Majorität“ entscheiden und sie wird allseitig bejaht werden als der Charakter des modernen Staates.

Ganz ähnlich hat der große konservative Sozialphilosoph des katholischen Spaniens Donoso Cortés, Marquis de Valdegamas, das Sterben der Freiheit diagnostiziert, das im Zuge der administrativen Zentralisierung die Menschheit dem sicheren Schicksal der Despotie entgegenführe. So sagt er in seiner berühmten Rede vom 4. 1. 1849 („Die politischen Grundsätze der Gegenwart und die Diktatur“) über die Freiheit: „Sie wird nicht wieder auferstehen, weder am 3. Tag noch nach 3 Jahren ja nicht einmal nach 3 Jahrhunderten. — Denn diese Despotie wird eine Macht gewinnen, die ans Riesenhafte grenzt und sie wird eine Kraft der Zerstörung entfalten, die alles übertrifft, was wir bisher erlebt haben. Das, meine Herren, ist das Ziel, dem die Menschheit entgegenstrebt¹⁰.“ Die „größte Katastrophe der Weltgeschichte“ sei im An-

⁷ Oeuvres Complètes, Paris 1864 ff., V, 460 f.

⁸ Souvenirs, Paris 1893², 95 f.

⁹ Oeuvres III, 519.

¹⁰ Donoso Cortés, Briefe, Reden und diplomatische Berichte, ed. A. Maier, Köln 1950, 195.

rollen, die „Barbarisierung Europas, die Verwüstungen und Entvölkerungen kleiner Länder¹¹“. Für die heutige Gesellschaft (von 1849), die aber nicht wisse, daß sie im Sterben liege, habe der Todeskampf schon begonnen¹².

Es ist sehr beachtlich, daß diese Männer die innere Problematik und das Dilemma der Konsequenzen richtig vorausgesehen haben, zu denen die – von Tocqueville gleichwohl bejahten – demokratischen Zeitforderungen einmal führen würden: Freiheit und Gleichheit können nach Tocqueville nicht zusammen bestehen; es besteht die Gefahr, daß die Gleichheit zur Knechtschaft führt, weil sie die Menschen nach Abschaffung aller Privilegien und ständischen Gliederungen ohne gemeinsame Bindung nebeneinander stellt. Ein despotisches Regime, das der Gleichheitsforderung aller am besten entgegenkommt, wird im eigenen Interesse danach trachten, die Menschen voneinander zu isolieren und den Verantwortungswillen politischer Gruppen abzustumpfen. „Die Laster, die die Despotie erweckt, sind genau dieselben, die die Gleichheit begünstigt. Beide ergänzen und unterstützen einander auf verhängnisvolle Weise¹³.“ Der Demokratie wohne die Tendenz inne, die Machtprivilegien des Staates zu erweitern und die Freiheitsrechte des Individuums zu beschränken¹⁴. Gegen die Stärke des Freiheitsgeistes in den Zeitgenossen meldet de Tocqueville große Skepsis an, obschon er gerade deshalb Selbstverwaltung und bürgerliche Körperschaften als Gegenkräfte gegen die Allmacht der Zentralgewalt empfiehlt, während der Spanier die Diktatur der bestehenden Regierungsgewalten gegenüber der drohenden Diktatur der revolutionären Kräfte von unten herauf verfißt. Er war nämlich der Meinung: „Das Übel ist nicht in den Regierungen, sondern in den Regierten. Das Übel liegt darin, daß die zu Regierenden unregierbar geworden sind. Die wahre Ursache des tiefen und schweren Übels, das Europa quält, ist darin zu suchen, daß die Idee der göttlichen und menschlichen Autorität verschwunden

¹¹ Brief v. 24. VIII. 1849 an Msgr. Gaume, ebenda 89.

¹² Diplomatischer Bericht aus Berlin vom 23. V. 1849, ebenda 261.

¹³ Oeuvres III, 168; vgl. IV, 12 f.: „Ich fürchte mich nicht vor der Behauptung, daß das gemeinsame Niveau der Herzen und der Geister sich unaufhörlich senken wird, solange in ihnen Gleichheit und Despotismus vereinigt sein werden.“

¹⁴ Ebenda 494.

ist. – Das ist der Grund, warum sich die Völker nicht mehr regieren lassen“ (Rede vom 30. 1. 1850)¹⁵.

Die politischen Perspektiven im engeren Sinne, insbesondere den von diesen Denkern, aber gleichzeitig auch von Bruno Bauer in Preußen, Ernst von Lasaulx in Bayern, Karl Vollgraff in Hessen usw., für das 20. Jahrhundert vorausgesagten Zusammenstoß und planetarischen Machtkampf um die Weltherrschaft zwischen Rußland als der Vormacht des Slawentums und den Vereinigten Staaten von Nordamerika können wir hier beiseite lassen, da sie schon anderenorts von mir behandelt worden sind¹⁶. In diesem Zusammenhang scheint mir am wichtigsten, daß Alexis de Tocqueville zu einem Zeitpunkt, da die moderne Massengesellschaft überhaupt noch nicht zu erkennen war, folgendes vorausgesehen hat: „Es wird eine Zeit kommen, da man in Nordamerika 150 Millionen einander gleiche Menschen zählen wird, die alle der gleichen Familie angehören, die den gleichen Ausgangspunkt haben werden, die gleiche Zivilisation, die gleiche Sprache und Religion, die gleichen Gewohnheiten und Sitten. Jeder Gedanke wird sich bei ihnen in der gleichen Form und der gleichen Färbung verbreiten. Mag alles Sonstige ungewiß sein, aber dies ist gewiß. Damit tritt ein völlig neues Element in die Welt, dessen Tragweite keine Phantasie ermessen kann¹⁷.“

Den innersten Antrieb der „Vermassung“ hat Tocqueville darin gesehen, daß das Trachten der Menschen sich nur noch auf materielle Genüsse richten wird, so daß sie immer mehr zu „Skaven ihres Wohlstandes“ werden. „Der Hang zum Wohlstand lenkt sie von der Beteiligung an der Regierung ab, und die Liebe zum Wohlstand macht sie von den Regierenden immer abhängiger¹⁸.“ Ganz das gleiche hat Donoso Cortés vor der spanischen Kammer ausgesprochen: „Wenn man bloß auf die materiellen Interessen achtet, geraten die Völker in die Not. Weil sie die sittlichen Güter hinweggestoßen haben, stehen sie vor dem Nichts¹⁹.“ Und dem Kardinal Fornari in Rom schreibt er

¹⁵ Ed. A. Maier 219.

¹⁶ Vgl. H. J. Schoeps: Vorläufer Spenglers, Leiden 1955², 82 ff. (Anhang: Realistische Geschichtsprophetien um 1850.)

¹⁷ Oeuvres II, 430.

¹⁸ Ebenda III, 501; vgl. III, 228.

¹⁹ Rede über die Lage Spaniens vom 30. Dez. 1850, abgedruckt in der Ausgabe von J. Langenegger, Zürich 1948, 106.

unter dem 19. 6. 1852 von seinem Gesandtschaftsposten in Paris aus: „Es beginnt die Zeit, wo sich der Handel ausdehnt und das industrielle Fieber gewaltige Ausmaße annimmt, wo der Übermut der Reichen keine Schranken mehr kennt und die Ungeduld der Armen alle Dämme durchbricht. Aber dieses Zusammentreffen materiellen Reichtums und religiöser Armut wird eines Tages – daran zweifle ich nicht – eine riesenhafte Katastrophe herbeiführen, deren Schrecken in Überlieferung und Geschichte fortleben und niemals mehr aus dem Gedächtnis der Menschen verschwinden werden²⁰.“

Hinzu kommt folgendes: durch das Auftreten des Sozialismus sind diese Denker auf das Bestehen einer sozialen Frage, einer Unrechtsordnung in der Besitzgüterverteilung, aufmerksam geworden. So schreibt Donoso Cortés der Königinmutter Maria Christina von Bourbon am 26. 11. 1851: „Heute gilt es, den schlecht verteilten Reichtum angemessen zu verteilen. Dies ist die einzige Frage, die heute die Welt in Unruhe und Aufregung versetzt. Sie muß sobald als möglich beantwortet werden – sonst wird es der Sozialismus tun, und zwar dadurch, daß er die Welt in ein Trümmerfeld verwandelt²¹.“ Und ebenso urteilt der preußische Staatsmann Josef Maria von Radowitz in seinem Todesjahr (1853): „Wer wahrhaft restaurieren will, muß die Sümpfe des Proletariats, aus welchen die todbringenden Dünste aufsteigen, austrocknen und urbar machen. Der Staat wird dazu getrieben werden, der sozialen Aufgabe zu genügen – oder sie wird ihn über den Haufen werfen²².“ Und ganz Ähnliches spricht Alexis de Tocqueville im Oktober 1847 vor der französischen Abgeordnetenkammer aus: „Heute erscheint das Eigentumsrecht nur noch als letzter Rest einer untergegangenen aristokratischen Welt; es allein steht noch aufrecht innerhalb einer gleichgemachten Welt; es steht allein noch aufrecht als ein isoliertes Privileg innerhalb einer gleichgemachten Gesellschaft und nicht mehr gedeckt hinter vielen anderen strittigeren und verhaßteren Rechten. . . . Bald wird der politische Kampf zwischen den Besitzenden und den Besitzlosen ausbrechen; das Eigentum wird das große Schlachtfeld bilden und die hauptsächlichsten politischen Streitfragen werden sich um die mehr oder weniger tiefgreifenden Veränderungen drehen, denen die Rechte der Eigentümer unterworfen werden

²⁰ Ausgabe A. Maier, 165.

²¹ Ausgabe A. Maier, 135.

²² Ges. Schr. IV, Berlin 1853, 211, 264.

sollen²³.“ – Diese kritischen Diagnosen großer Geister des damaligen Europas bedürfen keines Kommentars.

Ebenso ist aber auch der Verfall des religiösen Glaubens als ein Kollektivphänomen erstmals in der Mitte des vorigen Jahrhunderts hervorgetreten. Er ist von verschiedenen Beobachtern, zumal Nichttheologen, gleich richtig beurteilt worden, daß nämlich der Verfall der Religionen und das Schwinden der Humanitätsgefühle verschiedene Seiten des gleichen Vorgangs seien. So erklärt etwa der eigenartige Staatsrechtslehrer Karl Vollgraff in Marburg: „Die Götter verlassen die Menschen und die Menschen ihre Götter, d. h. sie verlieren die Fähigkeit, den göttlichen Geist in sich aufzunehmen. Mit dem Verlust des Glaubens an ein Göttliches geht aber auch jeder andere Glaube in bezug auf die Mitmenschen verloren. Ein allgemeines Mißtrauen führt zu den wahnsinnigsten Vorstellungen von Zufall, Schicksal, faits accomplis²⁴.“ Löst sich aber der religiös-moralisch-politische Zusammenhang auf, dann sind die Menschen „metaphysisch krank“. Dieser Verfall drückt sich so aus, daß sich die Menschen der Mitgliedschaft in überindividuellen Zusammenhängen zu entziehen trachten und sich so die höchsten Ränge und Stände der Völker zuerst zersetzen, indem ihre kulturelle Zeugungsfähigkeit nachläßt. Dabei können zur gleichen Zeit die unteren zivilisatorischen Ränge des Kulturgefüges, die auf die technische Durchdringung des Lebens eingestellt sind, noch in der Entwicklung sein. Maßgebend sei aber, daß der moralische Gehalt der oberen Kulturstufen schon zersetzt ist²⁵.

Der Verfall der Völker macht „eiserne zuchtpolizeiliche Regierung“ notwendig, so diagnostiziert Vollgraff²⁶. Ebenso sieht der Altertumswissenschaftler und Geschichtsphilosoph Ernst von Lasaulx in München das Revolutionszeitalter dahin auslaufen, daß „eine eiserne Zwangsgewalt auftritt, um die dekomponierten Bande der staatlichen Ordnung von neuem zu knüpfen²⁷.“ Und Jacob Burckhardt in der Schweiz sieht einen „absoluten rechtlosen Despotismus“ voraus, der

²³ Erinnerungen, Deutsche Ausgabe von C. J. Burckhardt, Stuttgart 1954, 50.

²⁴ Staats- u. Rechtsphilosophie auf der Grundlage einer wissenschaftlichen Menschen- u. Völkerkunde III, Marburg 1855, 944.

²⁵ Ebenda II, 767 ff.; III, 942 ff.

²⁶ Ebenda III, 948.

²⁷ Neuer Versuch einer alten auf die Wahrheit der Tatsachen gegründeten Philosophie der Geschichte, München 1856, 106.

gern und gut auch von „angeblich republikanischen Militärkommandanten“ betrieben werden kann²⁸. Die neuen Despoten werden aber ganz andere Machtmittel zu ihrer Verfügung haben als je zuvor in der europäischen Geschichte. Daß nämlich die modernen technischen Erfindungen (Elektrizität, Telegraf, moderne Verkehrsmittel) als Instrumente der administrativen Zentralisation einmal auch *politische Machtmittel* sein werden, ist wohl am frühesten und umfassendsten von Donoso Cortés vorausgesehen worden, denn in seiner Rede vom 4. 1. 1849 heißt es: „Heute sind die Wege geebnet für eine Tyrannenherrschaft von riesenhafter Größe, von kolossalen weltumspannenden Ausmaßen. Beachten Sie wohl: Der kommende Tyrann wird auf seinen Wegen weder moralische noch materielle Widerstände finden. Die Dampfschiffe und die Eisenbahn haben die bisherigen Grenzen aufgehoben. Der Telegraf und die elektrische Kraft haben die räumliche Entfernung überwunden.“ Die Erfindung des Telegrafen, so führt er weiter aus, habe erst die totale Unterdrückung der Menschen möglich werden lassen.

Der Wahrheitsgehalt derartiger Aussagen ist erst nach den Erfahrungen eines ganzen Jahrhunderts kontrollierbar geworden. Damals ließen sich erst gewisse Zeittendenzen in nuce betrachten, aber die „Regenpfeifer“ haben sie richtig ausgedeutet. Im Zuge der rationalistischen Zentralisierungstendenzen hat Jacob Burckhardt das Aufkommen von Einheitsstaaten unter demokratischen Parolen kommen sehen. Selber Angehöriger eines Kleinstaates, hatte er dafür einen geschärften Blick, ähnlich wie auch der Hesse August Fr. C. Vilmar, der von kommenden „Weltmonarchien“ sprach, die einmal den „Schurkismus“ repräsentieren werden²⁹. In derartigen Gebilden, meint Burckhardt³¹, könne „die Macht des Staates über den einzelnen nie groß genug“ sein. Der Zentralismus schematisiere, führe zu Massenzusammenballungen und hebe die Funktionen gerade der Mächte auf, die die Omnipotenz des Staates einschränken sollen. Gerade die demokratische Bewegung sei es, die bewußt nivelliert und den Gleichheitsdünkel fördert, der

²⁸ Brief an Friedrich v. Preen am 13. IV. 1882 (Stuttgart 1922, 178).

²⁹ Ausgabe A. Maier, 201 f.

³⁰ Brief vom 15. II. 1868 an Piderit, zitiert nach W. Hopf: August Vilmar II, Marburg 1913, 419 f.

³¹ Weltgeschichtliche Betrachtungen, 201.

immer dann aufkommt, wenn es mit einer Zeit bergab geht. Die Gleichheitsforderung der Demokraten bedrohe genauso die echte Freiheit wie der Absolutismus des „reinen“ Machtstandpunktes die echte Autorität. Beides seien revolutionäre Prinzipien. Wie die Gerlachs und Radowitz in Norddeutschland, so hat auch Jacob Burckhardt das Jahr 1789 und Napoleon, das Jahr 1848 und Louis Bonaparte, die „Revolution von unten“ und die „Revolution von oben“, als verschiedene Ausdrucksformen des gleichen Zeitgeistes angesehen.

Darüber hinaus hat Burckhardt aber auch einen inneren Zusammenhang erkannt zwischen den aufkommenden hochkapitalistischen Wirtschaftsformen und der zunehmenden Entpersönlichung, Verarmung und Verproletarisierung des Lebens. Die bedeutenden Individuen und die wertvollen Minoritäten, so meint er, würden zunehmend aus dem öffentlichen Leben verdrängt werden, während die Demokratie – selbst eine „Ausgeburt mediokrer Köpfe“ – zwangsläufig nur „mediokre Menschen“ an die Macht schwemmt³². Die Güter der Bildung, Poesie und Künste, distinguierte Sitte und höhere Wissenschaft aber, würden eins nach dem anderen dem Druck der vordringenden Massen im Namen der Demokratie geopfert werden. Was Alexis de Tocqueville bei den Amerikanern schon am Modell studiert hatte, daß die Ausbreitung der allgemeinen Bildung ein „gewisses mittleres Niveau“ begünstigt und dieses utilitaristischen Zwecken unterstellt³³, ist dann ja auch in Europa eingetreten. Am tiefsten hat aber wohl Sören Kierkegaard gelotet, wenn er schreibt: „Unsere Zeit hat vielleicht ein Durchschnittswissen wie keine Generation vor ihr, aber sie ist leidenschaftslos. Keiner will einen der vielen Wege gehen, von denen er als Gebildeter weiß, daß sie begangen werden könnten. . . . Einst hatten einige wenige eine Meinung, und die anderen hatten gewußt, daß sie keine zu haben brauchten. Jetzt kann jeder eine haben, aber sie müssen sich dann numerisch zusammentun, um wirklich eine zu haben“³⁴.

Wir können hier die Kulturkritik und die Unheilsprognosen der Regenpfeifer des 19. Jahrhunderts abrechnen. Sie haben das Sterben der

³² Brief an Max Alioth vom 15. X. 1883.

³³ Oeuvres I, 88 f.

³⁴ Kritik der Gegenwart, Innsbruck 1934, 60 f.; ähnlich 1847 in Tagebücher I, 326: „Das Unglück der Zeit ist Verstand und Reflexion . . . was unsere Zeit braucht, ist Pathos, gleichwie Skorbut Gemüse nötig hat.“

Einleitung

Freiheit vorausgesagt, die „der Heimtücke und der Roheit“ anheimfallen werden, weil sie von der egalitären Zeittendenz das Aufhören des auf Vorrechte und Rangordnungen aufgebauten alten Ordnungsgewebes erwarteten. Sie wußten, daß mit der Einschmelzung der Stände das Individuum seine korporative Substanz einbüßen wird, weil der geschichtliche Weg über die Klassen- zur Massengesellschaft führen muß. Die Regenpfeifer als die großen Isolierten, Ignorierten und Totgeschwiegenen des mittleren 19. Jahrhunderts sind natürlich nicht von ungefähr zu ihren Einsichten gelangt; allen spekulativen Bemühungen um Sinndeutung war nämlich die Erkenntnis selbst vorausgegangen, daß das Ende der Ära Metternich auch das Ende des „christlichen Abendlandes“ bedeute. Sie alle hätten Metternichs Worte über seinen Einsatz in der europäischen Restaurationspolitik des 19. Jahrhunderts als ihre eigenen Worte sprechen können: „Mein geheimster Gedanke ist, daß das alte Europa am Anfang seines Endes ist. Ich werde – entschlossen, mit ihm unterzugehen – meine Pflicht zu tun wissen. Das neue Europa ist anderseits noch im Werden; zwischen Ende und Anfang wird es ein Chaos geben³⁵.“ – Alles Folgende wird nun davon zu handeln haben, welche Antworten auf dieses Chaos der letzten hundert Jahre möglich waren, gegeben worden sind und künftig gegeben werden können.

³⁵ Nachgelassene Papiere III, Wien 1884, 348; vgl. Heinrich Ritter v. Srbik: Metternich, der Staatsmann und Mensch II, München 1925, 432.

TEIL I

ANTWORTEN GROSSER DEUTER IN DER ZEITENWENDE

Einleitung

Die Antworten der großen Deuter, von denen dieser Teil unserer Untersuchung handelt, sind nur aus der großen Zeitenwende zu verstehen, die wir als Übergang von der Neuzeit zur neuesten Zeit skizziert haben. Sie alle haben das Bewußtsein einer Krisis sämtlicher Lebensgrundlagen gehabt und sind auf sehr verschiedene Weise damit fertig geworden. Die großen Deuter sind ebenso unzeitgemäße wie zeitgemäße Erscheinungen gewesen. Unzeitgemäß war ihr Vorgriff, mit dem sie ihren Zeitgenossen vorweg die Zeitlage erhellten und eine Antwort zu geben versuchten, die Wege in die Zukunft weisen sollte und gewiesen hat. Zeitgemäß sind ihre Antworten, weil sie erst in dieser Gesichtssituation gegeben werden konnten und vorher so nicht möglich waren. Die Antworten selber offenbaren ein Selbst- und Weltverständnis, das für die Zeitgenossen nicht typisch oder repräsentativ war, sondern vielmehr typisch und repräsentativ für die geschichtlichen Möglichkeiten, die in dieser Zeitlage offenstanden. Da in diesem Buche Geistesgeschichte als philosophische Anthropologie dargestellt wird, müssen die auf ihr Selbst- und Weltverständnis hin interpretierten großen Deuter als Repräsentanten möglicher Formen geistiger Auseinandersetzung mit ihrer Zeit gesehen werden. Das bedeutet nun nicht, daß es nicht auch ganz andere Antworten gegeben hat, die zu ihrer Zeit sogar weit größeres Ansehen und Einfluß hatten, teilweise auch heute noch haben. Aber sie entstammen früheren Bewußtseinslagen, wie etwa die katholische dem Zeitalter Gregors des Großen, die protestantische dem Reformationszeitalter, die neuhumanistisch-klassizistische der Epoche der Aufklärung, die romantische dem Sturm und Drang usw. Wir stellen hier vielmehr Antworten auf die Frage nach dem Lebenssinn heraus, wie sie erst nach Goethes und Hegels

Tod möglich geworden sind, „Antworten“ also auf die durch die heutige Zeitlage gegebene „Herausforderung“³⁰.

In gewisser Weise sind die hier zu behandelnden Gestalten selber „Typen der Weltanschauung“, und zwar durchaus der althergebrachten, nur transformiert in ihre eigene Gegenwart. Es erweist sich dies auch an der großen Wirkung und Nachwirkung, die jede von ihnen gehabt hat. Wir werden dies nunmehr im einzelnen zu zeigen haben und unsere Darstellung so aufbauen, daß wir jedesmal von der Auseinandersetzung mit den Zeitgenossen ausgehen, um die persönliche Antwort oder Sinnggebung aufzuzeigen. Schließlich wird nach Aufzeigung der Grenzen die geistesgeschichtliche Würdigung zu versuchen sein. Da das innere Strukturgesetz dieser in ihrer Existenzform wie in ihrem Denktypus weit voneinander entfernt stehenden Persönlichkeiten oft schwierig zu durchschauen ist, wird es darauf ankommen, sie jeweils aus ihrer eigenen Lebensmitte heraus zu verstehen. Auch muß ein Volkswirtschaftler anders dargestellt werden als ein Dichter, ein religiöser Schriftsteller anders als ein Kunsthistoriker. Auch bei Verzicht auf Einheitlichkeit von Stil und Form wird die Gleichheit der Fragestellung die Einheit des Ganzen sichern können. Freilich kann unsere geraffte Darstellung, die diese Gestalten in einen größeren Zusammenhang hineinstellt, keine gerundeten Monographien geben wollen – sie würden für jeden von ihnen ein besonderes Buch erfordern –, auch will sie mit den vorhandenen nicht in eine Konkurrenz eintreten. Daß meine Darstellung mancher früheren dankbar verpflichtet ist, wird dem Kenner nicht verborgen bleiben. Es geht mir nicht um philosophische Originalität, sondern um die geistesgeschichtliche Erhellung von Existenzformen, die zugleich Sinnggebungsversuche des Daseins in der Zeitenwende geworden sind.

³⁰ Da wir hier auf das Toynbee-Schema „challenge and response“ anspielen, mag doch gesagt werden, daß der verdienstliche englische Historiker es nicht erfunden, sondern höchstens mythisiert hat. Man kennt es mindestens seit Herder.

KAPITEL 1

Karl Marx oder die Wiedergewinnung des selbstentfremdeten Menschen

Karl Marx (1818–1883), war ein theoretischer Nationalökonom, den eine Verkettung unglücklicher Umstände daran gehindert hat, zur Professur an einer deutschen Universität mit Lehrauftrag für Geschichte der Volkswirtschaftslehre zu kommen. Seinen nationalökonomischen Theorien über Aufbau und Funktionalismus der Gesellschaft liegt aber ein bestimmtes Geschichts- und Menschenbild zugrunde, das in Marxens Jugendschriften, in seiner Auseinandersetzung mit und der Absetzung von Hegel seine Konturen bekommen hat. Es ist der weltanschauliche oder ideologische Gehalt dieser Theorien, der Geschichte gemacht und sie verändert hat, indem er ein Wirklichkeitsverständnis vorwegnahm, das als „Diamat“ und „Histomat“ bei entsprechender Vulgarisierung Millionenmassen durchdringen sollte. Insofern ist Karl Marx repräsentativ geworden für eine Möglichkeit, die Welt zu ergreifen, die zwar die flachste, aber darum gerade die folgenreichste war, indem sie in unserem Jahrhundert reüssiert und Epoche gemacht hat.

Ähnlich wie der christliche Radikalist Sören Kierkegaard, der die diametral entgegengesetzte Antwort gab, stand auch der junge Karl Marx vor dem Phänomen des Menschen, der seinen Mittelpunkt verloren hat und im Leeren schwebt. Wie Sören Kierkegaard ging es ihm darum, den uneigentlich gewordenen Menschen zu sich selbst zurückzurufen, nur daß er die Gründe für das Uneigentlichsein und das Ziel des Eigentlichwerdens ganz anders interpretierte. Der junge Marx, der nicht diese, sondern eine Hegelsche Ausdrucksweise verwandte, war bewußt radikal. „Radikal sein heißt eine Sache bei der Wurzel anpacken. Die Wurzel für den Menschen ist aber immer der Mensch selbst“ (Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie, 1844 – „Die Frühschriften“ Ausg. Kröner 216). Dieser Mensch sei sich aber selbstentfrem-

det, d. h. er sei sich selbst abhanden gekommen. „Die Entfremdung erscheint sowohl darin, daß mein Lebensmittel eines anderen ist, . . . daß jede Sache selbst ein anderes ist als sie selbst, daß meine Tätigkeit ein anderes . . . , daß überhaupt die unmenschliche Macht herrscht“ (Nationalökonomie und Philosophie – Ausg. Kröner 266).

Die Dimensionen der Entfremdung erweisen sich als fundamental unheilvoll. Das wird am deutlichsten bei seiner Analyse der konkreten Existenzverhältnisse des Menschen, die er bei dem Phänomen der Arbeit einsetzen läßt. Marx meint mit einem gewissen Recht, das ihm auch von bürgerlichen Interpreten und Philosophiehistorikern wie Löwith, Popitz, Thier, Delekat usw. nicht bestritten wird, daß Hegel das Phänomen der Handarbeit gar nicht habe fassen können, weil er den Menschen einseitig als Geist und die Natur nur als das bloße Anderssein der Idee konzipiert habe. Scharfsinnig weist Marx nach, daß Hegel zu einer bloßen Gedankenbewegung habe werden lassen, worin sich das menschliche Wesen im Unterschied zum abstrakten Denken vergegenständlicht. Hegels Phänomenologie hatte die Selbsterzeugung des Menschen als einen Prozeß aufgefaßt, der das allgemeine Wesen der Arbeit und in ihr den Aufbau der Welt dahin bestimmte, daß alle Vergegenständlichung durch eine Selbstentäußerung des Menschen vor sich gehe – simpler ausgedrückt: daß er sich in der Arbeit seine Welt aufbaue und die Aneignung dieser Welt resp. ihrer Arbeitsprodukte die Aufhebung dieser Entäußerung sei. Marx sagt: „Hegel steht auf dem Standpunkt der modernen Nationalökonomie. Er erfaßt die Arbeit als das Wesen, als das sich bewahrende Wesen des Menschen“ (Nationalökonomie und Philosophie – Ausg. Kröner 269). Aber obwohl Hegel den Menschen als Resultat seiner Arbeit begriffen habe, geschehe dies alles nur begrifflich und nicht wirklich. Hegels Arbeitsbegriff sei ebenso abstrakt und formell (jedoch vgl. Rechtsphilosophie § 196–197) wie der der klassischen Nationalökonomie, etwa Adam Smiths, nach dem das Wesen des Privateigentums die Arbeit als Schöpferin allen Reichtums sei. Die konkrete Folgerung zieht dann das „Kommunistische Manifest“, in dem es heißt: „In der bürgerlichen Gesellschaft ist die lebendige Arbeit nur ein Mittel, die aufgehäuften Arbeit zu vermehren. In der kommunistischen Gesellschaft ist die aufgehäuften Arbeit nur ein Mittel, um den Lebensprozeß der Arbeiter zu erweitern, zu bereichern, zu befördern“ (Ausg. Kröner 541).

Für unseren Gedankengang ist wichtig, daß sich nach den mehr philosophischen Frühschriften von Karl Marx, von denen einige erst spät veröffentlicht wurden und der älteren Marxistengeneration noch unbekannt geblieben sind, der Mensch in der Arbeit objektiviert, d. h. sich selber entfremdet und die Wiederaneignung des Arbeitsproduktes, die totale Verfügung über seine Produktion erst die Aufhebung der Selbstentfremdung bedeutet. Das totale Sichwiedergewinnen des sich fremd gewordenen Menschen in der von ihm erzeugten gegenständlichen Welt ist der erste Grundsatz und das oberste Postulat des historischen Materialismus. Die Enteignung des Privateigentums ist nur eine Konsequenz der allseitigen Aneignung der Welt durch den Menschen, der Wiederaneignung des menschlichen Wesens auf der Entwicklungsstufe, die die Zivilisation im Kapitalismus erreicht hat.

Mir scheint hier eine Zwischenbemerkung nicht überflüssig zu sein, nämlich, daß die Legende vom materialistischen Charakter der Marxschen Lehre ein in der Regel ganz primitives Mißverständnis ist, insofern die materialistische Geschichtsauffassung nichts mit materialistischer Gesinnung zu tun hat, die etwa nur an den Genuß materieller Güter als einzig erstrebenswertes Lebensziel denkt. Es handelt sich beim historischen Materialismus vielmehr um einen ontologischen Grundsatz der Interpretation des Daseins aus der materiellen stofflichen Substanz im Unterschied zu den Idealisten und zu Hegel, die von einem Ideenreich des geistigen Seins in ihrer Interpretation des Vorhandenen ausgingen. Marx und Engels hätten sich große Konfusionen ersparen können, wenn sie sich zur Kennzeichnung dessen, was sie in bezug auf die Geschichte unter „materialistisch“ verstanden wissen wollten, eines passenderen Ausdruckes bedient hätten.

Der andere Vulgärterminus, daß der marxistische Sozialismus zugleich auch „Atheismus“ sei, ist treffender, weil in den Positionen des jungen Marx selbst begründet. Seine Ausklammerung, die M. Redding und andere vorschlagen möchten, ist von der Sache her eine reale Unmöglichkeit. Gott steht der Selbstbefreiung der Person, der Wiedererlangung des totalen Menschen schlechterdings im Wege. Man beachte dafür Marxens Ausgang von der Feuerbachschen Religionskritik, die das Wesen Gottes im Wesen des Menschen wiederfindet und alle Theologie auf Anthropologie zurückführt. Die angeblichen religiösen Objektivierungen seien in Wirklichkeit nichts anderes als Ideologisierung miserabler menschlicher Zustände, vulgär ausgedrückt: Selbst-

betrugsunternehmen. Darum wird Religion für Marx, wie er mit einem Hegelschen Terminus — dieser stammt aus der Beschreibung der indischen Religion in seiner Religionsphilosophie — es ausdrückt, zum Opium des Volkes. In der Einleitung zu seiner „Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie“ sagt Marx folgendes: „Das religiöse Elend ist in einem der Ausdruck des wirklichen Elends und in einem die Protestation gegen das wirkliche Elend. Die Religion ist der Seufzer der bedrängten Kreatur, das Gemüt einer herzlosen Welt, wie sie der Geist geistloser Zustände ist. Sie ist das Opium des Volks. Die Aufhebung der Religion als des illusorischen Glückes des Volkes ist die Forderung seines wirklichen Glückes“ (Ausg. Kröner 208).

Marx hat Feuerbach nun vorgeworfen, daß er bei der theoretischen Revolution als der Konstatierung von Mißverhältnissen stehengeblieben sei, während er selber zu einem praktisch-kritischen Standpunkt, zu einer wirklich revolutionären Tat kommen will. Die bloße Erkenntnis, warum sich der Mensch religiös verhält, bewirkt ja noch keineswegs das Ende der Religion. Die Einsicht in die illusionären Verhaltensweisen als Reform des Bewußtseins kann nicht genügen, sie darf nur die erste Stufe sein für die politische Weltveränderung. Also zieht Marx die Folgerung: Sollen die Bedingungen für das Entstehen von Religionen entfallen, müssen die gesellschaftlichen Verhältnisse oder Mißverhältnisse geändert werden, die das religiöse Verhalten zu allererst in Gang gesetzt haben. Der erste gute (Feuerbachsche) Anfang dazu war die Erkenntnis, daß die Religion eine verkehrte Welt ist, daß der Mensch „sein Dasein sich selbst verdankt“ und nicht einem mystischen Welterschöpfer wie in der jüdisch-christlichen Religion. Der liebe Gott, die „Heiligengestalt der menschlichen Selbstentfremdung“, ist nur darum noch unentlarvt im Spiel, weil sich der Mensch noch nicht die Verfügungsgewalt über alle Bereiche des Lebens angeeignet hat. Also ist Religion teils Ideologie, teils Utopie, die der Mensch produziert, weil er mit den elenden Verhältnissen, in denen er lebt, nicht fertig wird. Werden diese aber vernünftig durchschaut, wird die Welt rational geordnet, so daß die realen Verhältnisse ganz der Vernunft entsprechen, dann werde auch jeder Grund für das Entstehen so unvernünftiger Erscheinungen fortfallen, wie die Religion eine ist. In der überweltlichen religiösen Ersatzwelt hatte der Mensch einen illusionären Trost für sein reales Elend gesucht. Religion ist ein Substrat der menschlichen Selbstentfremdung, ein Versuch, die Tragik des Lebens

und verhängnisvolles gesellschaftliches Schicksal mit Hilfe eines Mythos zu meistern, anstatt das Verhängnis durch einen radikalen Umbau der Gesellschaft zu besiegen. So vollzieht Marx den Schritt hinaus über Feuerbach von der Religionskritik in die Politik. Das illusorische Glück der Religion soll ersetzt werden durch das wirklich irdische Glück — hier auf dieser Erde, ganz im Sinne des Heineschen Spottes: „Den Himmel aber überlassen wir den Pfaffen und den Spatzen“ oder wie Marx es ausdrückt: „Es ist die Aufgabe der Geschichte, nachdem das Jenseits der Wahrheit verschwunden ist, die *Wahrheit des Diesseits* zu etablieren“ (Kritik d. Hegelschen Rechtsphil. — Ausg. Kröner 208 f.).

Religion in der Marxschen Terminologie ist mithin ein Ausdruck für den „völligen Verlust des Menschen“; die auf die Religionskritik folgende Revolutionierung der Welt soll die „völlige Wiedergewinnung des Menschen“ bringen. „Die Kritik der Religion endet mit der Lehre, daß der Mensch das höchste Wesen für den Menschen sei, also mit dem kategorischen Imperativ, alle Verhältnisse umzuwerfen, in denen der Mensch ein erniedrigtes, ein geknechtetes, ein verlassenes, ein verächtliches Wesen ist“ (Kritik der Hegelschen Rechtsphil. — Ausg. Kröner 215).

Nun ist aber die Religionskritik ein zwar wichtiges, aber doch nur partielles Gebiet jenes Kampfes, der die menschliche Gesellschaft und Geschichte von Beginn an durchzieht und der von Marx als eine Geschichte von Klassenkämpfen charakterisiert worden ist. Dieser Kampf bezieht sich nicht nur auf die politischen und wirtschaftlichen Entscheidungen, sondern auf die gesamte geistige Welt — und er stellt eine permanente Situation dar. Denn alle Gestaltungen werden in diesem Kampf zu Mitteln in irgendeiner Form und die Bewußtseinslage jedes Menschen wird durch ihn formiert. In diesem Kampf drückt sich für Marx die ganze Deformation des menschlichen Wesens aus, also das, was er den „völligen Verlust des menschlichen Wesens“ nennt. Der Sinn der Geschichte aber sei die „völlige Wiedergewinnung des Menschen“ (ebd. Ausg. Kröner 223): Die Verwirklichung dieses Zieles bedeutet das Ende des gesellschaftlichen Kampfes, darüber hinaus das Ende der Geschichte als eines teleologischen Prozesses. Im Vorwort zur „Kritik der politischen Ökonomie“ von 1859 hat er es so ausgedrückt: „Mit der Errichtung jener Gesellschaftsordnung, in welcher der soziale Antagonismus zur Lösung kommt, schließt die Vorgeschichte der Menschheit ab.“

Unter Zurückstellung alles Kritischen wollen wir zunächst nur die anthropologischen Wurzeln dieses Geschichtsbildes noch besser in den

Blick zu bekommen suchen: Warum es nämlich zur Selbstentfremdung und Deformation des Menschen kommt, worin die Selbstentzweiung eigentlich besteht und wie das integrale Bild des Menschen aussieht, zu dem er am „Ende der Vorgeschichte“ wieder zurückkehren soll, indem er ganz er selber wird. Das sind nun Fragen, die für Marx nur am Rande seines Denkens auftauchen, aber vielleicht gleichwohl die entscheidenden Fragen auch für den Marxismus als einer politisch-ökonomischen Theorie. Über Hegel hinaus weisen sie auf Rousseau zurück.

Die Selbstentfremdung oder Deformation des Menschen entsteht nach Marx dadurch, daß der Mensch durch seine Produkte beherrscht und kontrolliert wird. Der Produktion steht er nicht mehr als Subjekt gegenüber, sondern in Wirklichkeit ist er ihr Sklave. Noch etwas anderes kommt hinzu: Durch Verfügung über fremde Arbeitskraft wird ein Teil der Menschheit zum Nutznießer, während der andere weitaus größere Teil in diesem Prozeß der „Arbeitsteilung“ wesentlich arbeitet, ohne zu genießen. Die Ideologien, die als Religion oder Philosophie über diesen Zustand gestülpt werden, um ihn zu rechtfertigen oder doch aufrechtzuerhalten, sind nach Marx ein krasser Ausdruck der menschlichen Selbstentfremdung. Diese vollzieht sich konkret in der Arbeit. Teils ist diese ein notwendiger Prozeß, teils aber auch wegen der Arbeitsteilung ein historisches Verhängnis, da dem arbeitenden Menschen die natürliche Aneignung seines Arbeitsproduktes nicht mehr möglich wird. „Die Arbeitsteilung reduziert den Arbeiter auf eine degradierende Funktion. Dieser degradierenden Funktion entspricht eine depravierte Seele“ (Das Elend der Philosophie — Ausg. Kröner 516). Die Aufhebung der Arbeitsteilung ist das Ziel der Weltgeschichte als Verwirklichung der Vernunft. Die Selbstentfremdung des Menschen wirkt sich darin aus, daß der Mensch von anderen Menschen als Mittel, als Ware behandelt wird; die bisherige Wirtschaft hat alle menschlichen Beziehungen in sachliche verwandelt und alles, was der Mensch tut und hervorbringt, unter das Gesetz der Warenproduktion gestellt. Dies ist für Marx der Verlust des Menschen, der keine freie physische und geistige Energie mehr entwickelt, sondern seine Physis abkasteit und seinen Geist ruiniert. Dieser Zustand der Arbeitsteilung entzieht dem Menschen auch die freie Verfügung über sein Produkt, das er nicht mehr kontrolliert, sondern von dem er beherrscht wird. (Nebenbei gesagt sieht man hier auch deutlich den viel zu wenig betonten marxistischen Ausgangspunkt der Arbeiterkonzeption Ernst Jüngers!)

Das Ziel der Geschichte aber ist für Marx die Wiederherstellung des Menschen, die von der jetzt durch die Geschichte aufgerufenen proletarischen Klasse her erfolgen soll. Das Sendungsbewußtsein der Kommunisten ist von Karl Marx inauguriert worden. Das Proletariat war ihm das Schwert der historischen Notwendigkeit. Durch seinen totalen Gegensatz zur bestehenden Gesellschaft habe das Proletariat auch eine totale Aufgabe: die Wiedergewinnung der Einheit und Ganzheit des Menschen. Im Vergleich zur bürgerlichen sei die proletarische Klasse die weniger entmenslichte. Aber nicht humanitäre und sittliche Forderungen, sondern der Glaube an ihre historische Mission hat die marxistische Arbeiterbewegung in Marsch gesetzt. Das soll man ernst nehmen und davon nichts abstreifen. Kleinbürgerliche Sentimentalität hat Marx mit den einzelnen Arbeitern nicht verbunden; er hat in seinem Sinne geschichtlich gedacht und nicht moralisch.

Aus dieser teleologischen Geschichtsbetrachtung wird ohne weiteres klar, daß das Ziel der marxistischen Bewegung die klassenlose Gesellschaft sein muß. In ihr ist nach Marx die Herrschaft der Natur und des Menschen über den Menschen, die identisch mit Ausbeutung ist, aufgehoben. In dieser kommenden Gesellschaftsordnung, die das Prinzip der Arbeitsteilung außer Kraft setzt, gibt es — um ein Marxsches Beispiel zu nennen — keine Maler mehr, sondern nur noch Menschen, die u. a. auch malen (Deutsche Ideologie, Sankt Max — MEGA V, 373). Das durch die Teilung der Arbeit vereinseitigte und verkrüppelte Individuum (ebd. 415) wird nun erst zum Vollmenschentum emanzipiert, indem es den vollen Reichtum seines Wesens jetzt erst entwickeln kann. Der Mensch vermag alsdann seine forces propres als gesellschaftliche Kräfte zu erkennen und zu organisieren. Marx spricht von der „allseitigen Verwirklichung des Individuums“, vom „reichen all- und tief sinnigen Menschen“ oder sogar auch vom „totalen Menschen“, der nicht mehr durch religiöse und philosophische Ideologien sich selber entfremdet wird. Die Wiederaneignung des menschlichen Wesens vollzieht sich auf der Entwicklungsstufe, die die Zivilisation im Kapitalismus erreicht hat, dadurch daß die Kapitalisten als die Ausbeuter und Usurpatoren des „Mehrwerts“ abgeschafft werden. Die klassenlose Gesellschaft wird die endgültige Freiheit des Menschen erbringen, seine totale Emanzipation. Das Zusammenleben der Menschen wird sich von der technischen Notwendigkeit der Produktion aus von selbst regulieren, nachdem die Gesellschaft die Produktionsgüter übernommen hat und ihr Funktionieren kontrolliert.

Trotzki hat diesen idealen Zustand auf die Formel gebracht: *Technik ohne Ausbeutung*. Denn Klassenordnung mit Ausbeutung bedeutet noch die Ausschließung einer Klasse von Menschen von der Teilnahme an den Segnungen der Zivilisation durch eine andere Klasse, die über Privateigentum verfügt. In der klassenlosen Gesellschaft wird aber jede Form von menschlicher Herrschaft ausgeschaltet und die höchste Stufe der natürlichen Sicherung für alle Menschen erreicht als das Ziel der menschlichen Geschichte überhaupt.

Es ist nicht möglich, die Bemerkung zu unterdrücken, daß das Anschauungsbeispiel einer sozialistischen Gesellschaft, wie es Sowjetrußland vor Augen führt, keineswegs das Bild einer klassenlosen Gesellschaft zeigt. Es hat sich hier vielmehr eine neue Klasse der Funktionäre und der Amtsträger des staatlichen Apparates herausgebildet; die herrschende Schicht ist zusammengefaßt in der den Staat tragenden K. P. R. (Kommunistische Partei Rußlands). Ob man dies nun eine Entartungserscheinung des sozialistischen Gedankens bzw. seinen bewußten Verrat durch den Stalinismus nennen will, wie es seinerzeit Trotzki getan hat, oder ob man in dieser Entwicklung den notwendigen Ausdruck dafür erkennt, daß geschichtliche Existenz immer eine geschichtete Existenz ist, daß es mithin immer zur Ausbildung von Eliten und damit auch zur Bildung neuer herrschender Klassen kommt, deren Gruppenegoismus den Staatsapparat mißbrauchen kann — auch in der sozialistischen Gesellschaft —, das ist letzten Endes eine Glaubensfrage.

Es ist kein Zufall, daß ich bei der Darlegung des Marxschen Menschenbildes in die Erörterung objektiv geschichtlicher Wirkfaktoren und Entwicklungen hineingeraten bin. Es ist deshalb an der Zeit, jetzt vom Marxschen *Geschichtsbild* und von der Rolle der *Individuen* in der Geschichte zu sprechen: Das Individuum ist für Marx als einzelne Erscheinung eine Durchschnittsgröße, das die Möglichkeit hat, sich zur geschichtlichen Persönlichkeit zu entfalten. Geschichtliche Persönlichkeiten — gelegentlich gebraucht Marx auch den Terminus *Führer* — sind entweder *Tat-*, d. h. Herrschaftsmenschen oder *Geistmenschen* wie Hegel oder Ricardo. Wir beschränken uns hier auf die Rolle der ersteren als der eigentlich politischen Führergestalten. Keineswegs hat Marx in jedem Staatsoberhaupt einen Führer gesehen, denn den ökonomischen Verhältnissen geben nicht die Souveräne das Gesetz, sondern umgekehrt zwingen die ökonomischen Verhältnisse den Souveränen

das Gesetz des Handelns auf, wie er in seiner Polemik gegen Proudhon erklärt. Positive Urteile finden sich bei Marx über alle revolutionären Helden der Weltgeschichte, die einen neuen Stand oder eine Klasse zur Macht geführt haben, so im Altertum der Sklavenfeldherr Spartakus, so Münzer, so Cromwell, so die Männer der Französischen Revolution, so auch Napoleon I.

Die Frage, ob sich in der Geschichte ein immanentes zwangsläufiges Gesetz der Führerauslese geltend macht, scheint Marx zu verneinen. Es ist Zufall, ob eine geschichtliche Stunde den notwendigen Mann findet, der den kürzesten Weg weisen könnte. Und es ist ebenso zufällig, ob Kräfte und Mächte, deren geschichtliches Todesurteil schon gesprochen ist, sich unter der Führung eines besonderen Mannes noch einmal aufraffen, den Gegner aus dem Felde zu schlagen, und ihren Untergang vertagen. „Die Weltgeschichte macht also bald Umwege, bald bewältigt sie eine Aufgabe im abgekürzten Verfahren“ (W. Heider). Dem Wirken des geschichtlichen Führers, des *Tatmenschen* von weltgeschichtlichem Format, sind also sehr enge Grenzen gezogen. In einem eng umrissenen Entwicklungsabschnitt kann er den Gang der geschichtlichen Wandlung beschleunigen oder verzögern; es ist aber zufällig, ob ein Führer die Bewegung vorwärtstreibt oder sie zurückdämmt. Letzten Endes fallen die Zufälle in den Gang der Handlung und gleichen sich wieder aus. Die großen Individuen können Entwicklungen weder schaffen noch ändern; sie sind lediglich Instrumente der Entwicklung, die sich immanent vollzieht.

Nun kann es freilich auch vorkommen, daß eine geschichtliche Konstellation „einem Mann der hergelaufenen Mittelmäßigkeit die Rolle eines weltgeschichtlichen Helden zu spielen“ erlaubt. Höchst aufschlußreich ist der Haß, mit dem Marx Napoleon III. verfolgt hat, den er als einen in die Weltgeschichte verirrtten kriminellen Fall behandelt. In dem glänzend geschriebenen Pamphlet „Der 18. Brumaire des Louis Bonaparte“ (1852; 1946), dessen brillante Formulierungen noch heute mit Genuß zu lesen sind, wird so etwas wie eine Kritik am Typus Hitler vorweggenommen, wenn es über Louis Bonaparte heißt, daß hier ein verbrecherischer Abenteurer die Weltgeschichte schände. Marx schreibt: „Der zweite Bonaparte, der sich im Besitz einer ganz anderen Exekutivgewalt befand als Cromwell oder Napoleon, suchte sein Vorbild nicht in den Annalen der Weltgeschichte, sondern . . . in den Annalen der Kriminalgerichtsbarkeit“ (97). Er versuche, die Rolle des weltgeschicht-

lichen Helden zu spielen, indem er seine „trivial-widrigen Züge unter der eisernen Totenlarve“ eines wirklichen Heroen der Geschichte versteckt und damit auch dessen Andenken herabsetzt. Marx schreibt: „Wenn er nun selbst seine kaiserliche Rolle im Ernste nimmt und mit der napoleonischen Maske den wirklichen Napoleon vorzustellen meint, wird er das Opfer seiner eigenen Weltanschauung, der ernsthafte Hanswurst, der nicht mehr die Weltgeschichte als eine Komödie, sondern seine Komödie als Weltgeschichte nimmt“ (63). Es ist interessant, daß diese Kritik an Napoleon III. in der Sache mit dem zusammenfällt, was von einem ganz anderen Ausgangspunkt her die preußischen Konservativen gegen ihn einzuwenden hatten. Aber viele Liberale haben den französischen Kaiser positiver beurteilt, wofür mein Buch „Das andere Preußen“ (Honnaf 1957², 154 ff.) nachzulesen ist.

In Marxens Schrift werden nun aber über den Nachweis hinaus, daß die Umstände des Klassenkampfes in Frankreich einer mittelmäßigen und grotesken Personage das Spiel der Heldenrolle ermöglicht haben, noch einige sehr grundsätzliche Betrachtungen über die eigene Epoche angestellt, die Marxens Distanz zu den Revolutionsbewegungen von 1830 und 1848 enthüllen. Diese Epoche der bürgerlichen Revolution wird von ihm als die Selbstkarikatur der „grande revolution von 1789“ interpretiert. Die Leidenschaften der jetzigen Epoche seien ohne Wahrheit und ihre Wahrheiten ohne Leidenschaft. Ihre Helden seien ohne Heldentaten; ihr erstes Gesetz sei die Entscheidungslosigkeit. Er schreibt: „Hegel bemerkt irgendwo, daß alle großen weltgeschichtlichen Ereignisse sich zweimal ereignen. Er hat vergessen hinzuzufügen: das einmal als Tragödie, das anderemal als Farce“ (18. Brumaire, S. 7). 1848, meint er dann, sei eine Farce, weil hier die revolutionäre Entwicklung von 1793–95 parodiert werde.

In der Schrift „Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie“ hat der junge Marx seine geschichtsphilosophische Beurteilung der eigenen Gegenwart in einer bestechenden Sprache so gegeben: „Das jetzige deutsche Regime ist nur mehr der Komödiant einer Weltordnung, deren wirkliche Helden gestorben sind. Die Geschichte ist gründlich und macht viele Phasen durch, wenn sie eine alte Gestalt zu Grabe trägt. Die letzte Phase einer weltgeschichtlichen Gestalt ist ihre Komödie. Die Götter Griechenlands, die schon einmal tragisch zu Tode verwundet waren im gefesselten Prometheus des Äschylos, mußten noch einmal komisch sterben in den Gesprächen Lucians. Warum dieser Gang der

Geschichte? Damit die Menschheit heiter von ihrer Vergangenheit scheide. Diese heitere geschichtliche Bestimmung vindizieren wir den politischen Mächten Deutschlands“ (Ausg. Kröner 213).

Die Frage nach der Bedeutung des Individuums in der Geschichte klärt sich aber zur Gänze erst von der zweiten Frage her auf, inwieweit die Geschichte als ein Kampf von Mächten gegeneinander sich der Individuen bedienen kann. Da der Charakter der Geschichte deterministisch ist und sich Entwicklungen nach zwangsläufigen Gesetzen vollziehen, ist das geschichtliche Handeln der Individuen blind. Marx ist darum auch von jeder moralistisch wertenden Geschichtsbetrachtung etwa nach dem Schema von Schuld und Sühne weit entfernt, weil dem Einzelnen gar keine Verantwortung für die Entwicklung aufgeladen werden kann. Die Gegner der materialistischen Geschichtsauffassung haben von jeher eingewandt, daß er die Bedeutung der Dinge überschätze und daher den Personen nicht gerecht werde. Er unterdrücke das Subjekt und lasse das Objekt ganz den historischen Prozeß beherrschen. Die Geschichte des Marxismus dürfte bereits Marx in diesem Punkt widerlegt haben. Denn es dürfte sicher sein, daß die Oktoberrevolution in Rußland ohne das Dasein eines einzigen Mannes — nämlich Uljanow, genannt Lenin — nicht stattgefunden und die ganze Weltgeschichte wahrscheinlich eine andere Richtung eingeschlagen hätte. Lenins überragende Gestalt, sein Führercharisma hat sogar eine verzweifelt ungünstige Ausgangssituation in Sieg verwandelt und die Bolschewiki an die Macht geführt. Der amerikanische Historiker *Sidney Hook* hat in seinem Buch „The Hero in the History“ sogar aus Trotzki's Revolutionsgeschichte das unfreiwillige Eingeständnis herausinterpretieren wollen, daß Lenin mehr gewesen sei als ein vom historischen Zufall in eine geschichtliche Rolle hineingepreßter Held; vielmehr sei er ein eventful man gewesen, sogar ein event making man, der also die Geschichte machte. Schon *Karl Kautsky* hat mit einigem Recht Lenin wegen seiner revolutionären Realpolitik als den „russischen Bismarck“ charakterisiert. Aber der preußische Junker mit seiner pietistischen Vergangenheit war im Vergleich mit Lenin noch ein zwiespältiger Charakter und ein gehemmter Mensch.

Natürlich sind gegen die materialistische Geschichtsauffassung noch ganz andere prinzipielle Einwendungen erhoben worden, auf die wir noch zu sprechen kommen werden, etwa ob das Kapital und das Grundeigentum wirklich die Gewalten sind, die den Gang der Geschichte be-

stimmen und der sich die Menschen unterordnen. Aber in jedem Fall ist die Zurücksetzung der Individuen hinter die objektiven Entwicklungen von den Voraussetzungen des Marxschen Denkens her unumgänglich, wie er im „18. Brumaire“ bemerkt: „Die Menschen machen ihre eigene Geschichte, aber sie machen sie nicht aus freien Stücken, nicht unter selbstgewählten, sondern unter unmittelbar vorgefundenen, gegebenen und überlieferten Umständen“ (7).

Wir bauen nun Marxens Geschichtsbild von unten her auf: Der Grundbegriff der geschichtlichen Kraft ist die Produktivkraft schlechthin. Sie ist ihrem Ursprung nach naturhaft, ist die Fähigkeit des Menschen, durch Betätigung seiner Muskeln unter Kontrolle des Gehirns auf die Natur zu wirken (Kapital I^o, 472). Modern gewendet sagt diese Formulierung: Produktionskraft ist die menschliche Intelligenz in ihrer Steigerungsfähigkeit. Wenn nun diese Produktionskraft einiger von anderen benutzt und kommandiert wird, entsteht reale geschichtliche Macht oder Herrschaft. Die Usurpation fremder Arbeit ist die Grundlage der Despotie einer gesellschaftlichen Schicht über die andere, die Basis alles dessen, was bisher Geschichte heißt, die er darum auch als eine Geschichte von Machtkämpfen solcher Gruppen oder als Geschichte von Klassenkämpfen beschreibt. Was eine Klasse sei, definiert Marx nirgends genau, aber die Sache ist deutlich. „In der modernen Gesellschaft gibt es noch Klassen, aber keine Stände mehr“, sagte er im Kölner Prozeß vor den Geschworenen, und über das ständische Mißverständnis des Sozialismus, wie es manche Sozialkonservative hegten, das er aber auch Lassalle vorwarf, hat er sich besonders aufgeregt. Marx sagt vom Kapitalisten im „Kommunistischen Manifest“ (Ausg. Kröner 540 ff.), daß er nicht nur eine rein persönliche, sondern eine gesellschaftliche Stellung in der Produktion einnehme, denn zur Kapitalistenklasse wie zu jeder anderen Klasse gehören alle Individuen, die auf einer bestimmten geschichtlichen Entwicklungsstufe eine gleichartige gesellschaftliche Stellung im Produktionsprozeß einnehmen. Nun schafft sich jede Klasse ihre besondere Klassenideologie, d. h. die gedankliche Rechtfertigung und Verklärung der bestehenden Sozialverhältnisse, den sogenannten ideologischen Überbau. Die kapitalistische Gesellschaft ist aus der mittelalterlichen Feudalwelt allmählich herausgewachsen und hat die Sippen-, Kasten-, Ständegliederung zur modernen Klassengesellschaft vereinfacht, in der nach dem Gesetz der Kapitalakkumulation die

Verfügung über die Produktionsgüter in die Hände immer kleinerer Gruppen übergeht, die ihre Macht durch die Ausbeutung in Abhängigkeit geratener fremder Arbeitskraft stabilisiert haben. Das Bürgertum ist durch seine Emanzipation die herrschende Klasse geworden, indem es den Staatsapparat okkupiert und sich selber als Nation konstituiert hat.

Mit der fortschreitenden Verwandlung der wirtschaftlichen Verhältnisse sei nun aber das Proletariat von der Geschichte aufgerufen worden, seinen Emanzipations- und Befreiungskampf durchzuführen, die Macht im Staat durch Zerschlagung der alten Apparatur zu erobern und somit selber als Führerin der Nation aufzutreten. Daraus ist ersichtlich, daß Klassenkampf bei Marx nicht nur eine wirtschaftliche, sondern auch eine politische Auseinandersetzung bedeutet. Klassenkampf ist nichts anderes als der in der historischen Bewegung selbst gelegene Antagonismus. Der Kampf zwischen den Klassen und ihren Interessen ist nichts anderes als das naturgesetzlich bedingte Erzeugnis der jeweils vorhandenen ökonomischen Verhältnisse, die aber auch einen politischen Aspekt haben.

Marx hat vielerlei Beispiele dafür gebracht, wie neue Gesellschaftsklassen an die Macht kommen, den nationalen Verband erobern und ihr Interesse mit dem der Nation identifizieren. Sie werden dann stets alles tun, was dazu dient, ihre Herrschaft aufrechtzuerhalten und die Kritik neu aufkommender Klassen – z. B. durch Zensur und Bildungsmonopol – zu unterbinden. In den Zeiten des Niedergangs aber spalten sich stets einzelne Gruppen von der herrschenden Klasse ab, gehen zum Gegner über, und mit der Klasse löst sich dann auch die Klassenideologie auf. Solch Niedergang kann sich nun auf verschiedenen Entwicklungsstufen und in verschiedenen Formen abspielen.

Schon aus dieser knappen und allgemein gehaltenen Wiedergabe seiner Gedankengänge läßt sich erkennen, daß Marx eminent geschichtlich gedacht hat und die materialistische Geschichtsauffassung weit davon entfernt ist, in eine primitive und öde Gleichmacherei auszuarten, bei der alles über einen Kamm geschoren wird. Gerade in seinen historischen Schriften – nicht so sehr im „Kommunistischen Manifest“ – ist Marx bemüht gewesen, der historischen Erscheinungswelt und ihrer tausendfachen Vielfältigkeit gerecht zu werden. Auch die Bedeutung der Nation und das Wesen der nationalen Besonderheiten – teils als naturhaft gegebener Vorgang, teils als geschichtlich gewordener – hat Marx

durchaus gesehen und in Rechnung gestellt, wie seine oft recht interessanten Urteile über Frankreich, England, Indien oder den Panslawismus zeigen.

Für die Folgezeit ist zur politisch wichtigsten Frage die nach der Einleitung des Schlußaktes geworden. Nach Marxens Deutung der gegenwärtigen Geschichte als eines Klassenkampfes soll am Ende die proletarische Revolution und die Diktatur des Proletariats stehen. Marx war nun der Meinung, daß Entwicklung und Fortschritt sich nicht als kontinuierliche Vorgänge vollziehen, sondern als *revolutionäre Akte*, die die Lokomotiven der Geschichte sind (Bürgerkrieg in Frankreich, S. 90). Immer dann, wenn ein gesellschaftliches Gebilde überreif wird und in Fäulnis übergeht, wird es durch revolutionäre Akte zersprengt. „Nur bei einer Ordnung der Dinge, wo es keine Klassen und keinen Klassengegensatz gibt, werden die gesellschaftlichen Evolutionen aufhören, politische Revolutionen zu sein“, heißt es im „Elend der Philosophie“ (Ausg. Kröner, 544). Bis dahin sind die Revolutionen eine Art abkürzendes Verfahren der geschichtlichen Entwicklung, sobald einmal die ökonomische Grundlage der Gesellschaft aus dem Gleichgewicht geraten ist. Es kommt hinzu, daß jedes Volk nicht nur gemäß seiner unmittelbaren Situation revoltiert, sondern auch gemäß seines historischen Naturells. Natürlich können auch Kriege — nicht nur Bürgerkriege — solche revolutionären Akte sein. Im übrigen hat aber Marxens Revolutionslehre alle Revolutionsromantik und alles Verschwörertum scharf abgelehnt, das er *Weitling*, *M. Hess* und anderen vorwarf, die Utopisten seien, weil sie nicht streng von den ökonomisch-geschichtlichen Notwendigkeiten aus dächten.

Es ist in diesem Rahmen nicht möglich darzustellen, aus welchen vermeintlichen Gesetzmäßigkeiten und Zwangsläufigkeiten der wirtschaftsgeschichtlichen Entwicklung Marx zu der Annahme gekommen ist, daß die ihm zeitgenössische kapitalistische Gesellschaft ihrem Untergang entgegengehe und in Bälde von einer proletarischen Revolution abgelöst werde, die zur Diktatur der neuen Klasse führen muß. Unter Diktatur versteht Marx nach seinem Sprachgebrauch, wie *Lewalter* nachgewiesen hat, lediglich organisierte Gewalt, ausgehend von einer politisch konstituierten Klasse. Marx schreibt einmal aufschlußreich in einem Brief: „Was ich neu tat, war: 1. nachzuweisen, daß die Existenz der Klassen bloß an bestimmte historische Entwicklungsphasen der Produktion gebunden ist, 2. daß der Klassenkampf notwendig zur Dik-

tatur des Proletariats führt, 3. daß diese Diktatur selbst nur den Übergang zur Aufhebung aller Klassen und zu einer klassenlosen Gesellschaft bildet“ (Brief an Weydemeyer, 5. 3. 1852 — Ausgew. Schriften II, 425).

Lassen wir den Begriff der klassenlosen Gesellschaft einen Augenblick beiseite, dann ergibt sich staatstheoretisch, daß die proletarische Revolution für Marx ein diskontinuierlicher Übergang zur Diktatur des Proletariats ist. Und zwar ist dieser Übergang ein gewaltsamer, im Gegensatz zum legalen Kontinuum; er beinhaltet den Übergang der Souveränität an das Proletariat, von dem nunmehr die *pouvoir constituant* ausgeht. Den Zeitpunkt dieses Umsturzes hat Marx der gesellschaftlichen Reife überlassen, und seither treiben nach seinem Vorbild die marxistischen Theoretiker gesellschaftliche Situationsanalysen, um den geschichtlichen Moment des Reifezustandes rechtzeitig zu fixieren. Aber was uns hier wichtig ist, ist nur dieses, daß die materialistische Geschichtsauffassung den Kommunismus und den Sturz des Kapitalismus nicht etwa als ein ideales Ziel postulierte, sondern daß sie vielmehr beansprucht, dies als den inneren Sinn der Geschichte zu erweisen. Karl Marx hat es in der „Deutschen Ideologie“ so ausgedrückt: „Der Kommunismus ist für uns nicht ein Zustand, der hergestellt werden soll, ein Ideal, wonach die Wirklichkeit sich zu richten habe. Wir nennen Kommunismus die wirkliche Bewegung, welche den jetzigen Zustand aufhebt. Die Bedingungen dieser Bewegung ergeben sich aus der jetzt bestehenden Voraussetzung“ (Ausg. Kröner 361).

Der Sieg des Kommunismus ist nach Marx der Beginn der wirklichen Geschichte. Die Klassenkämpfe bis dahin waren nur Vorgeschichte. Die klassenlose Gesellschaft ist die endliche Aufhebung der Gegensätze: das Reich der Freiheit, in dem der Arbeitszwang nicht mehr auf andere abgewälzt wird, die Lohnknechtschaft aufhört, das Individuum nicht mehr in den Fesseln der modernen Klassengesellschaft schmachtet und Objekt der Ausbeutung ist. Mit der Aufhebung der Klassen und dem vermeintlichen Absterben des Staates und allen staatlichen Zwanges wird das Individuum zu seiner vollen Freiheit emanzipiert, seine Deformierung und Vereinzelung wird aufgehoben, es steht nur noch dem All der Menschheit gegenüber. *Löwith* (Von Hegel zu Nietzsche, 303) hat über den von Marx gemeinten totalen Menschen der kommunistischen Welt geurteilt, daß er „die gegenständliche Wirklichkeit nicht in der Form des privatkapitalistischen Habens“ mehr besitze, ihm seien vielmehr „alle

Gegenstände eine positive Vergegenständlichung seiner selbst" geworden. Dann wird der Mensch von Natur ein sozialistischer Mensch sein, der Umschlag der Quantität in Qualität wird stattfinden: das Reich der Freiheit beginnt.

Indem wir alle Kritik noch zurückstellen, fragen wir zunächst weiter: Was kennzeichnet nun die im Kapitalismus kulminierende „Vorgeschichte der Menschheit“, wie Marx sie beurteilt? Hans Barth (Wahrheit und Ideologie, 146 f.) hat es gut so formuliert: „Anthropologisch bedeutet sie den Verlust der Freiheit und die Entstehung des ideologischen Bewußtseins, ökonomisch die unfreiwillige Teilung der Arbeit, welche die Zwangsarbeit und das Privateigentum bedingt und soziologisch die Entstehung der Klassen, des Klassenkampfes und des Staates.“ Den Weg zur wirklichen bewußten Gestaltung der Welt durch den Menschen hat Marx im letzten Kapitel seines „Kapitals“ skizzieren wollen. Die zwei Seiten, zu deren Niederschrift er noch kam, beschließen heute den dritten Band des Werkes. Zahlreiche verstreute Äußerungen lassen daher keinen Zweifel daran aufkommen, daß seine Grundanschauungen die gleichen geblieben sind, die ihn bereits 1844 in Paris gelehrt haben. Schon damals stand ihm fest, daß der Mensch seine eigene Natur erst in der Gesellschaft erkenne und ebenso die Natur des anderen Menschen als seine eigene. Es ist Hegelsche Tradition, daß der Mensch nicht aus den Wäldern, d. h. nicht aus einer vorgeschichtlichen Stufe seiner Entwicklung in die Gesellschaft und in die Geschichte eintritt, sondern daß er vom Beginn seines Menschseins an in Verbänden lebt. Diese menschlichen Verbände haben jeweils ein anderes Aussehen, weil die Produktionsweise des materiellen Lebens den sozialen, politischen und geistigen Lebensprozeß überhaupt bestimmt. In seinem mit Hegel abrechnenden berühmten Vorwort aus „Zur Kritik der politischen Ökonomie“ von 1859 sagt Marx: „In der gesellschaftlichen Produktion jedes Lebens gehen die Menschen bestimmt. In seinem mit Hegel abrechnenden berühmten Vorwort aus Produktionsverhältnisse, die einer bestimmten Entwicklungsstufe ihrer materiellen Produktivkräfte entsprechen. Die Gesamtheit dieser Produktionsverhältnisse bildet die ökonomische Struktur der Gesellschaft, die reale Basis, worauf sich ein juristischer und politischer Überbau erhebt, welcher bestimmte gesellschaftliche Bewußtseinsformen entsprechen.“ Und dann folgt abschließend der berühmt gewordene Satz: „Es ist nicht das Bewußtsein der Menschen, das ihr Sein, sondern umge-

kehrt ihr gesellschaftliches Sein, das ihr Bewußtsein bestimmt.“ Ähnlich hieß es schon in der „Deutschen Ideologie“, in der gesagt wird, daß er (Marx) nicht „voraussetzungslos“ wie die deutsche Philosophie vom Himmel zur Erde herabsteige, sondern von den konkreten Voraussetzungen des Menschen, d. h. von der Erde zum Himmel hinaufsteigen würde (Ausz. Kröner 349). „Konkret“ heißt hier die Interessenrichtung des eigenen sozialen Standorts oder die Klassenlage der Individuen, von der diese nach Marx niemals abstrahieren können. Gegen den idealistischen Einwand, daß der Geist des Menschen so frei und unabhängig sei, daß er auch gegen seine eigene Interessengebundenheit Stellung nehmen könne, antwortet Marx: „Die Frage, ob dem menschlichen Denken gegenständliche Wahrheit zukomme, ist keine Frage der Theorie, sondern eine praktische Frage. In der Praxis muß der Mensch die Wahrheit, id est Wirklichkeit und Macht, (die) Diesseitigkeit seines Denkens beweisen“ (Über Feuerbach – MEGA V, 534).

Alles, was der Mensch an Ideen, Vorstellungen usw. produziert, bildet – wie wir schon mehrfach hörten – den ideologischen Überbau über den Unterbau der materiellen Produktionsverhältnisse, als dessen Ausdruck und Symptom Religion, Metaphysik, Moral usw. zu bewerten sind. Die kritische Analyse hat die angemessenen Autonomieansprüche des Geistes zu destruieren und die realen Motive des handelnden Menschen zu entlarven, die sich hinter den vorgeschobenen Ideen verbergen, die doch in Wahrheit nur „bestimmte gesellschaftliche Bewußtseinsformen“ seien. Denn das Denken sei durch das Sein kausal bedingt. Marx hat seine eigene historische Aufgabe darin gesehen, die Philosophie seines großen Lehrers und Antipoden Hegel zu entlarven, der durch seine Metaphysik des objektiven Geistes nur die bestehende Macht- und Gesellschaftsordnung als Manifestation der überzeitlichen Vernunft habe apologetisieren wollen.

Für Marx besitzen die Ideen im Widerspruch zu Hegel keine die Realität gestaltende und verwandelnde Kraft, wie H. Barth a.a.O., S. 170 f., richtig ausgeführt hat. „Nicht die Ideen sind in der Geschichte das Wirkliche und Wirkende, sondern ausschließlich die Interessen der Menschen, die einheitlich zusammengefaßt eine reale Macht ergeben, die Idee blamierte sich immer, soweit sie von dem 'Interesse' unterschieden war. So läßt sich nur dann eine Revolution erfolgreich durchführen, wenn die 'politische Idee' die 'wirklichen Interessen' hinter sich hat Wo aber das 'wahre Lebensprinzip' nicht zusammenfällt mit

dem 'Lebensprinzip der Revolution', mit der neuen politischen Idee also, die durch den Umsturz der bestehenden Verhältnisse realisiert werden soll, ist jede Veränderung schon im Ursprung verfehlt." Marx sagt, und das ist sicher weithin richtig gesehen: „Ideen können nie über einen alten Weltzustand, sondern nur über die Idee des alten Weltzustandes hinwegführen. Zum Ausführen der Ideen bedarf es der Menschen, welche praktische Gewalt aufbieten“ (Kapital III^o, 294).

Ehe wir zur kritischen Beurteilung übergehen, sei nochmal das für die philosophische Anthropologie Wichtigste zusammengefaßt. Marx hatte eine große Vision: den emanzipierten Menschen, denn der Mensch ist nach ihm „das höchste Wesen des Menschen“ (Ausz. Kröner 223). Sein großes Wunschbild und das Endziel der Geschichte war der von allen Fesseln der natürlichen Gewalten befreite Mensch, der nicht mehr der Herrschaft von Menschen über Menschen ungesichert ausgeliefert ist: der freie, der allseitig gesicherte, der emanzipierte Mensch als die höchste Stufe der gesellschaftlichen Entwicklung. „Erst wenn der wirkliche individuelle Mensch den abstrakten Staatsbürger in sich zurücknimmt und als individueller Mensch in seinem empirischen Leben, in seiner individuellen Arbeit, in seinen individuellen Verhältnissen *Gattungswesen* geworden ist, erst wenn der Mensch seine *forces propres* als gesellschaftliche Kräfte erkannt und organisiert hat und daher die gesellschaftliche Kraft nicht mehr in der Gestalt der politischen Kraft von sich trennt, erst dann ist die menschliche Emanzipation vollbracht“ – so hat es Karl Marx 1844 in seiner Schrift „Zur Judenfrage“ ausgedrückt (Ausz. Kröner 199).

Marx hat teleologisch, vom Ziel aus gedacht, der emanzipierte Mensch ist eine Kategorie des Fortschritts und wird in der klassenlosen Gesellschaft erreicht. In ihr werden sich Institutionen wie Staat und Religion, die einer niederen Etappe angehören, erübrigen und durch die erreichte höhere von selber aufhören. Diese klassenlose Gesellschaft verlangt freilich auch eine neue Menschenart: den Kollektivmenschen. Er ist kein höherer Mensch, an sittlichen Qualitäten gemessen, sondern er ist die Form der Existenz des Menschen, die von der höchsten Stufe technisch verlangt wird. Die Vergesellschaftung der Produktionsmittel verlangt den vergesellschafteten Menschen und wird ihn darum auch erzeugen. Hieraus eine sittliche Forderung gemacht zu haben, ist das Mißverständnis kleinbürgerlicher Ideologen wie ethischer und religiöser Sozialisten, die von den echten Marxisten auch nicht ernst ge-

nommen, sondern allenfalls taktisch geduldet werden. Der echte Marxismus denkt von seinem geschichtlichen Missionsglauben aus, nicht von der Weltvernunft, von den Postulaten der sittlichen Gerechtigkeit oder von der Ethik der Bergpredigt her. Das Ethos der marxistischen Bewegung sind eben nicht sittliche Forderungen, sondern der Glaube an ihre geschichtliche Mission, in der sich geschichtliche Notwendigkeit und Fortschritt verbinden. Mit diesem Missionsglauben hat Karl Marx seine große Bewegung in Marsch gesetzt, aus diesem Glauben hat er den Auftrag und die Kraft empfangen, die herrschenden Zustände so zu kritisieren, wie er es getan hat. Daher sei noch einmal wiederholt: Karl Marx hat in seinem Sinne geschichtlich gedacht und nicht moralisch.

Nun ist aber diese von der geschichtlichen Entwicklung aufgerufene Klasse des Proletariats für Marx noch mehr gewesen als eine nur ökonomische Größe. Gerade weil das Proletariat den Inbegriff der sich selbst entfremdeten, ihrer Würde beraubten, physisch und geistig zerstörten Menschen darstellt, steht es als Klasse dem Begriff des „wahren Menschentums“ ex contrario am nächsten. Als die Klasse der unfreien, in die Gesetzmäßigkeit der Dinge gebundenen Menschen hat es die klarste Vorstellung von der konkreten Freiheit des wirklichen die Dinge beherrschenden Menschen. Die geschichtliche Entwicklung hat das Proletariat auserwählt, um ihr Endziel herbeizuführen: die totale menschliche Emanzipation.

Hier bricht nun tatsächlich bei Karl Marx, obschon er wegen seiner Kampfstellung gegen den „Utopismus“ alle chiliastisch klingenden Ausdrücke ängstlich zu vermeiden sucht, ein Stück verkappter Eschatologie durch, säkularisierte jüdisch-christliche Erlösungshoffnung. Die auserwählte Klasse ist an die Stelle des auserwählten Volkes getreten, um den alten Erlösungstraum der Menschheit zu verwirklichen. Freilich nicht Gott hat auserwählt, sondern die der Vernunft einsichtige Gesetzmäßigkeit der geschichtlichen Entwicklung treibt dahin. Die klassenlose Gesellschaft, die am Ende der „Vorgeschichte der Menschheit“ stehen wird und in der der soziale Antagonismus aufgehört hat, ist der Beginn der wirklichen Geschichte. Ich würde das nun nicht den Beginn der wirklichen Geschichte nennen, sondern des Tausendjährigen Reiches. Was Marx „Vorgeschichte“ nannte, den Äon der Leiden und der Machtkämpfe, das ist vielmehr die wirkliche Geschichte. Aber an dieser Verschiebung der Begriffe verrät sich Marxens letzte Glau-

bensintention, die noch seine nüchternsten Sozialanalysen bestimmt, als die — ich möchte sagen — eines religiös-chilastischen Schwärmeriums, gespeist aus den Quellen völlig säkularisierter jüdischer Frömmigkeit. Ohne dieses chilastische Motiv, die Hoffnung des Tausendjährigen Reiches, würden sich die proletarischen Massen niemals in Bewegung gesetzt haben. Das „Kommunistische Manifest“ mit seinem am Schreibtisch verfaßten Aufruf an die Lohnarbeiter, die Proletariatsmassen der ganzen Erde, da sie nichts zu verlieren hätten als ihre Ketten, wohl aber eine ganze Welt zu gewinnen, und daß die Befreiung der Arbeiterklasse nur das Werk der Arbeiterklasse selber sein könne, hat Millionen marschieren lassen. Nicht die schwierigen ökonomischen Analysen des Marxschen „Kapitals“ haben in den Herzen der Menschen gezündet, sondern gerade die Marxschen Denken vorbewußt zugrunde liegenden Erlösungserwartungen. Nicht die den Glauben den Menschen destruierenden trocknen und abstrakten Schriften der marxistischen Theoretiker, sondern der Glaubensgehalt der sozialistischen Lieder hat die Millionenmassen antreten und eine geschichtliche Macht werden lassen:

Brüder zur Sonne, zur Freiheit,
Brüder zum Lichte empor,
hell aus dem dunklen Vergangenen
leuchtet uns Zukunft hervor.
Seht wie ein Zug von Millionen
endlos aus Nüchternem quillt,
bis eurer Sehnsucht Verlangen
Himmel und Erde erfüllt.

Mit den zuletzt getroffenen Feststellungen ist bereits ein Stück Kritik verbunden gewesen, denn das Prinzip des wissenschaftlichen Sozialismus: die Kritik der Ideologien wurde auf diesen selber angewandt. Nicht nur ein ökonomischer Sachverhalt kam zum Vorschein, sondern hinter dem eigenen Interessenstandpunkt wurde auch ein Stück ursprünglicher menschlicher Gläubigkeit und Erlösungshoffnung sichtbar. Das Bild vom Menschen, das hinter der Marxschen Dialektik und dem ganzen historischen Materialismus steht, ist das uns hier allein angehende Problem, das wir mit dem Vorangegangenen zu klären versucht haben.

Wie ist nun über dieses Menschenbild kritisch zu urteilen? Nun, es enthält eine große, nur zu oft verdeckte und vergessene Wahrheit, und gleichzeitig ist es für einen Hegelschüler solchen Formats erschreckend primitiv. Die große Wahrheit liegt darin, daß Marx mit vielen schlagenden Beispielen gezeigt hat, in einem wie hohen Grade das menschliche Bewußtsein vom realen sozialen Sein abhängt bzw. von der gesellschaftlich-ökonomischen Klassenlage bestimmt wird. Gegen alle möglichen Arten verblasener Idealisten hatte Marx damals und hat er immer wieder recht. Die Primitivität besteht darin, daß er glaubt, hier das alleinige und absolute Erklärungsprinzip der doch so komplexen menschlichen Handlungsweisen gefunden zu haben, mit dem sich sogar die Entwicklungsgesetze der Geschichte bestimmen und vorausbestimmen lassen. Daß die Handlungsweisen der Menschen — vulgär ausgedrückt — immer nur von der Brieftasche abhängen, ihrer Verteidigung oder Rechtfertigung, ist einfach eine Albernheit. Gegenüber jeder wahrhaft großen Gestalt der Weltgeschichte versagt das materialistische Erklärungsprinzip. Kann man das irdische Verhalten Christi oder den Lebenswandel des Franziskus von Assisi so erklären? Oder geschichtliche Erscheinungen wie die Kreuzzüge oder das Eingreifen Gustav Adolfs, des „Löwen aus Mitternacht“, in den 30jährigen Krieg? Es liegt doch immer eine Vielzahl der Motive zugrunde, daß z. B. Gustav Adolf seine Interessen gegenüber Polen jenseits der Ostsee wahren wollte, aber zugleich einen Sendungsauftrag für den in Gefahr geratenen Protestantismus fühlte, daß die Kreuzzüge nicht nur der wirtschaftlichen Exploitation Vorderasiens dienten, sondern wirklich auch das Heilige Grab aus der Hand der Ungläubigen befreit werden sollte u. a. m. Nicht einmal eine so ephemere Erscheinung der jüngsten Vergangenheit wie die Hitlerbewegung kann ernsthaft so erklärt werden. Es ist albern, mit den Kommunisten zu sagen, die Wirtschaftsindustriellen der Ruhr hätten Hitler zwecks Vergrößerung ihres Rüstungsgeschäftes engagiert und dann an die Macht kommen lassen. Wer das so sieht, versteht von geschichtlichen Vorgängen überhaupt nichts. Da waren ganz andere, weit weniger rationale Motive im Spiele, die das von den marxistischen Theoretikern übersehene und verspottete Kleinbürgertum haben zum Zug kommen lassen, und nicht das Proletariat. Höchst immaterielle Motive, wie das Streben nach Wiederherstellung der „nationalen Ehre“ und der „Ruhm des deutschen Namens vor der Welt“ haben — so fragwürdig das alles heute sein mag — Geschichte ge-

macht und nicht die Verkündigung von der Klassenlage der Ausgebeuteten und dem Profit der Ausbeuter. Der reale Geschichtsverlauf setzt die marxistischen Deutungen und Prognosen immer wieder ins Unrecht, obwohl sie mit den Erfordernissen der ökonomischen Vernunft gedeckt so realistisch klingen. Aber in Entscheidungszeiten versagen sie immer wieder. Warum dies? Weil die Marxisten eine falsche Anthropologie besitzen, weil Marx mit seiner These von der ausschließenden Seinsfundiertheit des Bewußtseins den Menschen verkürzt angesetzt hat. Der Mensch des historischen Materialismus, der ohne seine verkappte Eschatologie niemals eine historische Macht geworden wäre, ist ganz einfach nicht der wirkliche Mensch. Gegenüber all den verschiedenartigen Beantwortungsversuchen der Frage: Was ist der Mensch? ist die Marxsche Antwort, obwohl oder gerade weil sie so realistisch klingt, die schwächste. Und damit kommen wir zur zentralen Partie unserer Kritik – gerade auch hinsichtlich der marxistischen Geschichtsbetrachtung.

Die letzte Voraussetzung Marxens ist nämlich eine aufklärerische gewesen, denn in vielen Hinsichten zeigt Marx sich noch ganz von Motiven des 18. Jahrhunderts beherrscht. Im Grunde hat Marx das Proletariat, das – wie er sagt – von der Verderbnis der höheren Klassen unberührt sei und durch sein universelles Leiden geläutert werde, mit Rousseauschen Augen angesehen. Der Proletarier bei Marx ist so etwas Ähnliches wie der Bauer bei Rousseau: der einfache natürliche Mensch. – Und dies ist eine Mythe, vielleicht der Mythos der Aufklärungszeit. Den natürlichen, normalen und guten Menschen, der sich noch nicht selber entfremdet ist, den hat es niemals gegeben. Ebenso ist die klassenlose Gesellschaft als die Synthese des Geschichtsprozesses – im Verhältnis zu seinen anderen Entwicklungstheorien eine ganz freistehende Prognose – ein eschatologischer Mythos, denn keine Zwangsläufigkeiten treiben zu ihr hin. Aufklärerisch ist vor allem seine Vorstellung, daß der Mensch von Natur aus keinesfalls böse sei, sondern nur unzureichende materielle Lebensbedingungen ihn haben verkümmern lassen. Deshalb konnte Marx glauben, daß die Veränderung der materiellen Lebensbedingungen für die Herstellung einer Sozialordnung ausreiche, in welcher dem Menschen die allgemeine Entfaltung seines Wesens gewährleistet ist. Die Mängel des Daseins liegen außerhalb seines individuellen Lebens; nur die äußeren Verhältnisse, nicht seine natürliche oder moralische Beschaffenheit seien für sie verant-

wortlich zu machen. Das ist ganz in Rousseaus Denkbahnen gedacht und Marxens spezielles Erbgut aus dem vernunftgläubigen Geist von 1789. Wir Heutigen haben hinsichtlich der Schwäche des guten Willens beim Menschen und der Ohnmachtsrolle der Vernunft in der Weltgeschichte zu trübe Erfahrungen gemacht, so daß viele dann schon eher dem Wort der Bibel glauben würden: „Denn das Trachten des menschlichen Herzens ist böse von Jugend auf.“

Mit diesem aufklärerischen Kern seiner Anthropologie hängt nun aber auch die marxistische Geschichtsauffassung zusammen. Ganz wie Hegel denkt er Begriff und Geschehen in eins und ist der Meinung, damit die Dialektik des geschichtlichen Prozesses zum Ausdruck zu bringen, die sich in der ökonomischen Auseinandersetzung realisiert. Der Gang der ökonomischen Auseinandersetzung wird von Marx als *Fortschritt* interpretiert, und Fortschritt als ein Produkt des Kampfes und Zusammenstoßes von Widersprüchen ist eine von der geschichtlichen Notwendigkeit geforderte Kampfkation, wie es schon in den „Thesen über Feuerbach“ heißt. Bei aller Sachlichkeit seiner Ansprüche setzt Marx den Glauben voraus, daß mit der Erkämpfung des Kommunismus nicht nur der geschichtlichen Notwendigkeit, sondern auch dem Fortschritt Genüge getan sein wird. Das Geheimnis des marxistischen Missionsglaubens besteht in dieser Gleichsetzung von geschichtlicher Notwendigkeit und Fortschritt. Hier sind die liberalen Begriffe und Wertungen in die marxistische Ideologie hineingekommen. Aber 112 Jahre nach der Veröffentlichung des „Kommunistischen Manifestes“ sieht die Welt so radikal anders aus als die Welt des Vormärz, daß Marx selber sich von dem Fehler seiner Fortschrittsdiagnose überzeugen müßte und, wenn er noch lebte, heute ganz andere geschichtliche Notwendigkeiten diagnostizieren würde. Das Faktum der Sowjetunion würde auch seinen Weggefährten Friedrich Engels davon überzeugen, daß der Staat in der proletarischen Gesellschaft keineswegs auf dem Ab- oder Aussterbeetat steht und daß es auch ohne kapitalistische Wirtschaftsordnung staatlichen Imperialismus, ja sogar proletarischen Imperialismus gibt.

Und schließlich – last not least – hat Marx die Entwicklung der neuzeitlichen Technik bis hin zur Vollautomatisierung nicht voraussehen können, die ja insofern die Erlösung vom Fluch der Arbeitsteilung und damit die Ausbildung des „tief-all sinnigen Menschen“ gar nicht bringen kann als der maschinelle Arbeitsprozeß in steigendem

Maße höchste Anforderungen an maximal spezialisierte Kräfte stellt und es ganz gleichgültig ist, wer das Verfügungsrecht über das Fließband oder gar über die Cybernetics hat. Schon dadurch wird die Verwirklichung der Freiheit und die totale menschliche Emanzipation als Sinn und Ziel der geschichtlichen Gesamtbewegung zu einer Illusion.

Auch den Marxschen Sozialprognosen, die wir hier nicht mitbehandelt haben, hat die Geschichte nicht den Gefallen getan, sie zu erfüllen. Die kapitalistische Wirtschaft ist nicht durch Krisen und Krämpfe zu Riesenmonopolen zusammengewachsen, die von selbst zur Sozialisierung reif werden und dann dem Proletariat als eine reife Frucht in den Schoß fallen. Gewiß hat die technische und maschinelle Entwicklung Mammutbetriebe erzwungen, aber um diese herum sind auch die mittleren und kleinen Betriebe weiter gewachsen. Auch das Handwerk ist von den Konzernen und Trusts nicht zerquetscht worden. Der Mittelstand sank nicht ins Proletariat hinab, sondern breitete sich aus. Der moderne Großunternehmer sieht nicht einem protzigen Renaissancefürsten ähnlich, sondern ist im Räderwerk des Betriebs zu einer gehetzten Kreatur geworden. Und das Proletariat verkommt nicht im Elend, sondern nimmt westlich des Eisernen Vorhangs an der wachsenden Wohlstandsgesellschaft teil, indem es sich Autos, Kühlschränke und Eigenheime kauft. Eine durch den Begriff des Eigentums an den Produktionsmitteln bestimmbare Klassengesellschaft ist überhaupt nicht mehr vorhanden. Wir haben uns vielmehr einer nivellierten Mittelstandsgesellschaft angenähert.

Alle diese Umstände sprechen dafür, daß Marxens Fehlprognosen auf eine falsche Diagnostik zurückgehen. Kategorien wie das Kapital und das Eigentum sind von ihm fälschlich zu Gewalten erhoben worden, die den Gang der Geschichte bestimmen und sich den Menschen unterordnen. So berechtigt es ist, auch die Sozialfaktoren einer jeden Situation in Rechnung zu stellen, und so berechtigt der Materialismus als empirischer Standpunkt gegenüber spekulativer Geschichtsmetaphysik sein mag, so falsch wird alles, wenn man diesen Gesichtspunkt verabsolutiert. Die Wirtschaft ist bei Marx, wie Georg Simmel einmal gesagt hat, „gleichsam das Ding an sich zu den übrigen Erscheinungen der Geschichte“ geworden. Hier stecke eine geheime Metaphysik dahinter, in der Hegels Selbstbewegung der Idee weiterlebt.

Aber auch der fundamentale Satz, daß nicht das Bewußtsein primär sei, sondern das Sein das Bewußtsein bedinge, ist in dieser apodikti-

schen Form unhaltbar. Hier hat schon Hegel richtiger gesehen, daß stets ein Wechselverhältnis obwaltet – und zwar ein oft sehr kompliziertes.

Der letzte Punkt der Kritik ist der nach dem Verhältnis von Evolution und Revolution, über den sich die Marxorthodoxie schon frühzeitig in die Haare geraten ist. Hier hat Karl Marx doch zuviel unklar gelassen, ob die Diktatur des Proletariats nur abgewartet werden müsse, bis sie als eine reife Frucht vom Baume der kapitalistischen Gesellschaft fallen werde, ob es also möglich sei, diese Gesellschaft von innen her zu durchdringen und sie auf demokratischem Wege zu majorisieren, bis der proletarische Endsieg evolutionär erreicht sei. Oder aber, ob dieser Endzustand nur durch revolutionäre Aktion bzw. durch eine Kette solcher Aktionen zu erreichen sei, die zur Weltrevolution und durch das Übergangsstadium der proletarischen Diktatur zur klassenlosen Gesellschaft führen werde. Die spätere Spaltung der sozialistisch-kommunistischen Bewegung in einen revisionistischen und einen revolutionären Flügel ist recht eigentlich vom Streit um diese Frage ausgegangen, die bei Marx noch unentschieden geblieben bzw. noch nicht in dieser Schärfe gestellt war. Wir haben hier also das Entwicklungsmoment der inneren Geschichte des Sozialismus selbst zu sehen, die sich wie jede große geschichtliche und religiöse Bewegung dadurch weiterentwickelt hat, daß der Gründer oder Stifter noch Fragen offenließ. Der Streit der Lehrmeinungen um die rechte Beantwortung dieser Fragen schuf Spannungen und Gegensätze, die die Bewegung lebendig hielten und sie in dieser Lebendigkeit eigene Geschichte haben und gestalten ließ.

KAPITEL 2

Sören Kierkegaard oder die Einübung in das Christentum

„In einem Theater brach hinter den Kulissen Feuer aus. Der Pierrot trat an die Rampe, um das Publikum davon zu unterrichten. Man glaubte, es sei ein Witz, und applaudierte. Er wiederholte seine Mitteilung, man jubelte noch mehr. So denke ich, wird die Welt eines Tages untergehen, unter dem allgemeinen Jubel witziger Köpfe, die glauben, es handele sich um einen Witz.“ Das Bild stammt von Sören Kierkegaard, und hundert Jahre später ist die Atombombe ein beliebtes Thema amerikanischer Witzblätter geworden.

Kierkegaard hat auch eine andere Vision gestaltet, in der er dichterisch, aber gedanklich exakt die Position beschrieb, die er in seiner Epoche für sich selber gesehen hat als des einzigen Passagiers, der um das Schicksal des Schiffes auf den Wellen weiß:

„Denk dir ein sehr großes Schiff, wenn du willst, noch größer als die großen Schiffe, die man heutzutage hat, laß es für 1000 Passagiere Platz haben und laß es, natürlich, in allem nach dem größtmöglichen Maßstab bequem und komfortabel und luxuriös und so weiter eingerichtet sein. Es ist gegen Abend. In der Kajüte geht es lustig zu: Alles ist aufs prächtigste erleuchtet, alles strahlend, man hört Konzertmusik; kurz alles ist Freude, Lust, Genuß; und der Lärm und das Getriebe der frohen Lustigkeit tönen in den Abend hinaus.

Oben auf dem Deck steht der Kapitän; bei ihm der erste Offizier. Dieser nimmt das Fernrohr vom Auge, um es dem Kapitän zu reichen, der antwortet: 'Ist nicht nötig; ich sehe ihn wohl, den kleinen weißen Punkt am Horizont — es wird eine furchtbare Nacht werden.' Er erteilt hierauf mit der edlen, beherzten Ruhe des erfahrenen Seemanns seine Befehle: Die Mannschaft bleibt heute nacht auf; ich selbst werde das Kommando übernehmen. Hierauf geht er in die Kajüte. Eine große Bibliothek hat er nicht mit sich geführt, jedoch hat er eine Bibel. Er

schlägt sie auf, und sonderbar genug, er schlägt sie gerade an der Stelle auf: 'In dieser Nacht wird deine Seele von dir gefordert werden.' Sonderbar! Nachdem er seine Andacht gehalten hat, kleidet er sich zum Nachtdienst, und ist nun, gesund und ganz, der erfahrene Seemann. Aber in der Kajüte geht es lustig her. Man hört Gesang und Musik und Konversation und Lärm und das Klappern der Teller und Schüsseln, Champagnerpfropfen knallen, man trinkt auf das Wohl des Kapitäns, und so weiter, und so weiter —, 'es wird eine fürchterliche Nacht werden'; und vielleicht wird in dieser Nacht deine Seele von dir gefordert werden.

Ist dies nicht furchtbar? Und doch weiß ich etwas noch Furchtbareres.

Alles ist dasselbe, nur der Kapitän ist ein anderer. In der Kajüte geht es lustig her, und der lustigste von allen ist der Kapitän. Der weiße Punkt am Horizont ist da: Es wird eine furchtbare Nacht werden. Aber keiner sieht den weißen Punkt oder ahnt, was er bedeutet.

Doch nein, (auch dies würde nicht das Furchtbarste sein) nein, da ist einer, der ihn sieht und weiß, was er bedeutet — aber es ist ein Passagier. Er hat ja keine Befehlsgewalt auf dem Schiffe, kann nichts unternehmen. Um doch das einzige zu tun, was er vermag, ersucht er den Kapitän, nur einen Augenblick aufs Deck hinauf zu kommen. Es dauert eine Weile; endlich kommt er, will aber nicht hören und eilt spaßend wieder hinunter zur lärmenden übermütigen Freude der Gesellschaft in der Kajüte, wo unter allgemeinem Jubel auf sein Wohl getrunken wird, wofür er verbindlichst dankt. In seiner Angst beschließt der arme Passagier, es nochmals zu wagen, den Kapitän zu bemühen; aber nun ist dieser sogar unhöflich gegen ihn. Jedoch der weiße Punkt steht unverändert am Horizont: 'Es wird eine furchtbare Nacht werden.'

Aber ist dies nicht noch furchtbarer? Furchtbar war es, wie diese Passagiere sorglos lärmten, furchtbar, daß der Kapitän der einzige war, der wußte, was bevorstand: Oh, aber das Wichtigste ist ja doch, daß der Kapitän es weiß. Aber wie viel furchtbarer noch, wenn der einzige, der sieht und weiß, was bevorsteht — wenn dies ein Passagier ist.

Daß, christlich gesehen, der weiße Punkt am Horizont sichtbar ist, der bedeutet, daß ein fürchterliches Gewitter droht — das wußte ich. Ach, aber ich bin und war ja nur Passagier." (Aufzeichnung aus dem

letzten Lebensjahr — zitiert nach *Joh. Hohlenberg*: Sören Kierkegaard, dt. Ausg. Basel 1949, 413 ff. — verkürzt auch Tgb. II, 33).

Der Dichter und Denker Sören Kierkegaard, der um die Mitte des vorigen Jahrhunderts in Dänemark gelebt hat, ist ein christlicher Schriftsteller gewesen. Darunter verstand er einen Mann, der die Aufgabe hat, seine Zeitgenossen auf das Christentum aufmerksam zu machen als auf eine Existenzmöglichkeit. Was Kierkegaard seinen Zeitgenossen vorwarf, war ihr mangelnder Ernst, daß sie sich nicht ernsthaft in die Existenzprobleme versenkten, sondern sich in einer Sphäre des dauernd Unverbindlichen aufhielten. Diesen Vorwurf konnte nur jemand erheben, der das Spiel mit den Möglichkeiten des Existierens meisterhaft beherrschte, selbst aber darüber stand. Wie die Pseudonymenwirtschaft seiner literarischen Produktion zeigt, war er nämlich selbst so etwas wie der Direktor eines Marionettentheaters, der seine Marionetten, seine Pseudonyme, stellvertretend für sich selber auftreten ließ, damit sie konträre Auffassungen vortragen könnten. So stehen Johannes Climacus und der Anticlimacus, Johannes der Verfänger als Ästhetiker und der Justizrat Wilhelm als Ethiker in einem dialektischen Prozeß, in dem sie als figurative Illustrationen philosophischer Kategorien verschiedene Existenzmöglichkeiten ausstilisieren, die Kierkegaard als lebendige Gestalten gedichtet hat.

Sören Kierkegaard ist ein Reflexionsgenie gewesen, wie *Emanuel Hirsch* einmal gesagt hat, ein Mann, der noch über seine Reflexionen reflektiert, um sich selber durchsichtig zu werden. Er war vollendet das, was Franz Werfel „Spiegelmensch“ genannt hat; aber in wie viele Spiegel er auch sah, es gab doch kein klares Bild. Es ist nicht interessant, die psychologischen Bedingtheiten seiner Existenz aufzuspüren, auch nicht die biographischen wie das scheiternde Verlöbniß mit Regine Olsen oder die soziologischen seiner Milieugebundenheit — er war z. B. viel mehr Däne, als sich manche seiner deutschen Interpreten das vorstellen. Wir wollen hier vielmehr das System seiner Innerlichkeit aus seinen vielen literarischen Schriften und Meditationen zu ermitteln versuchen, weil nur dies exemplarisch sein kann für den Versuch, aus der bürgerlichen Profanität des mittleren 19. Jahrhunderts heraus die Ebene des christlichen Glaubens zu gewinnen.

Man kann bei Sören Kierkegaard schwanken, ob man ihn eher einen Dichter, einen Psychologen, einen Philosophen oder einen Theo-

logen nennen soll. Jedenfalls war er einer der ersten, der den Riß klar gesehen hat, der durch die Menschheit seiner Tage ging. Und er hat schwer unter ihm gelitten. Man hat versucht, seine schwermütige Weltanschauung aus seinen persönlichen Lebensschicksalen zu erklären. Gewiß werden psychologische — sogar erbliche — Prädispositionen zur Schwermut nachzuweisen sein, die es begünstigten, daß sich sein Denken in einer bestimmten Richtung extrem entwickelt hat. Man kann sogar eine anankastische Anlage bei Kierkegaard feststellen. Aber geht die Deutung weiter, — zumal die psychoanalytische — kommen nur Albernheiten heraus. Denn die Einsichten, Erkenntnisse und Forderungen, die der einsame Geist in Kopenhagen in die Welt hinausrief, waren mehr als Abreaktionen eines vergrämten oder exaltierten Gemüts.

Worum es Kierkegaard gegangen ist, hat er klar in „Der Gesichtspunkt für meine Wirksamkeit als Schriftsteller“ formuliert: „...“, daß der Verfasser es verstanden hatte, mit einem einzigen Worte schlechthin entscheidend auszudrücken, überdies handelnd auszudrücken, daß er seine Zeit und sich in ihr verstanden hatte: daß es nämlich eine Zeit der Auflösung sei“ (93). „Aber“, vertraut er seinem Tagebuch an, „ein einzelner Mensch kann einer Zeit nicht helfen oder sie retten, er kann nur ausdrücken, daß sie untergeht“ (Tgb. II, 33). Kierkegaard hat schon 1846 (*Eine literarische Anzeige*) das heraufkommende Zeitalter als ein Zeitalter der Nivellierung beschrieben und war in seinem Scharfblick wohl allen Zeitgenossen vorweg. Kierkegaard hat lange vor Thomas Mann oder Galsworthy und im Unterschied zu diesen als „Urchrist“ dem Bewußtsein überwältigenden Ausdruck gegeben, daß die Zeit des bürgerlichen Christentums im Untergehen ist. „Das Betriebskapital ist verbraucht, dies ist die Bilanz“ (Zur Selbstprüfung, 161). „Unsere Zeit“ — so läßt Kierkegaard eines seiner Pseudonyme reden — „erinnert stark an die Auflösung des griechischen Staates. Alles besteht weiter; aber niemand glaubt mehr daran. Das unsichtbare geistige Band, das dem Bestehenden Gültigkeit verleiht, ist verschwunden“ (Entweder Oder II, 16). Kierkegaard hat bereits die moderne Masse als das unheilvolle Krankheitssymptom des Abstrakten gesehen, mit dem die Staatsmänner als Einsatz spielen. Die Masse aber ist die Langeweile, die ihre Zerstreuung will. Seine Gegenwart hat er eine „Zeit der Annonce, der vermischten Neuigkeiten“ genannt (Kritik der Gegenwart, 87). Der „Charakter Dänemarks“, sagt er in den Tagebüchern, sei „charakter-

loses Geschwätz“ (Buch des Richters, 66). Kierkegaard hat daher eine unvergeßliche Abrechnung mit den Literaten und den Journalisten abgehalten, daß die moderne Presse ein Werkzeug der Massenverdummung und der Freiheitsvernichtung sei, daher Christus, wenn er heute wiederkäme, sein „Wehe“ nicht gegen die Schriftgelehrten, sondern gegen die Journalisten schleudern würde (Buch des Richters, 60).

Aus solchen Einsichten heraus rief er sich selber und jedermann dazu auf, er selbst, ein Einzelner zu werden, Existenz zu bekommen. Schon in seiner Dissertation „Der Begriff der Ironie in Hinsicht auf Sokrates“ (1838) stellte er das Programm auf: „Dazu kommt zuvörderst als Aufgabe unserer Zeit, die Resultate der Wissenschaft in das persönliche Leben zu übersetzen, sie sich persönlich anzueignen.“ Kierkegaard wollte das Leben aus der Anonymität des Man-Daseins zurückholen zum Selbstsein, zur Existenz – und deshalb stellte er den einzelnen hinein in die Angst und vor das Nichts. Dies ist der Ausgangspunkt für die ganze moderne Existenzphilosophie geworden.

Hier kommt es mehr auf die geistesgeschichtliche Auswirkung an als auf die biographischen Konsequenzen für ihn selbst. Kierkegaard wurde nämlich ein scharfer und bitterer Angreifer des zeitgenössischen Christentums, weil er, wie er sagt, auch auf die Gefahr des Untergangs hin, das Christentum in die Christenheit wieder einführen wollte (Angriff auf die Christenheit, 399). Gegenüber den Halbheiten und bürgerlichen Unentschiedenheiten der offiziellen Kirche wollte Kierkegaard wieder darauf aufmerksam machen – aufmerksam machen nannte er die moderne, wahrhafte Form des Verkündigens –, daß der Christ ein Wahrheitszeuge sein müsse, der auch das Wagnis auf sich nimmt, sich gegebenenfalls für die Wahrheit totschiagen zu lassen. Kierkegaard stellte fest, daß die Vertreter der dänischen Kirche seiner Zeit gar nicht daran dächten und sprach ihnen füglich das Recht ab, als Wahrheitszeugen zu gelten und im Namen der christlichen Wahrheit aufzutreten. Natürlich wußte auch Kierkegaard – abgesehen freilich von der Exaltation seines letzten Lebensjahrs –, daß es nicht die Aufgabe jedes kleinen Landpastors sein könne, sich für die Wahrheit totschiagen zu lassen, obwohl wir in den letzten Jahrzehnten die Möglichkeit des Martyriums auch für sie erlebt haben. Aber worum es Kierkegaard zunächst einmal ging, war dieses: Ärgernis zu geben. Im „Begriff des Auserwählten“ (Das Buch Adler) schreibt er: „Die Orthodoxie kämpft im Interesse des Bestehenden dafür, den Schein aufrechtzuerhalten, daß

wir so alle Christen sind, daß das Land christlich ist und die Gemeinden aus Christen bestehen. Wenn dann einer sich außerhalb stellt und das Christentum angreift, so müßte ja, wenn er siegte, die Gemeinde sich herausbemühen aus ihrem behaglichen Schlendrian, so Christ zu sein, wie die Leute meist sind, sie müßte hinaus in die Entscheidung, das Christentum aufzugeben“ (ed. Th. Haecker, Hellerau 1917, 103 ff.). Denn was soll ein massenhaft verbreitetes Christentum, in dem niemand ein Nachfolger Christi ist?

Um die Jahrhundertwende hat der seltsame Basler Kirchenhistoriker Franz Overbeck, ein Freund von Burckhardt und Nietzsche, diesen Angriff Kierkegaards zum Gegenstand seines Nachdenkens und seiner eigenen Standortbestimmung gemacht: Kierkegaard habe das Christentum angegriffen, wiewohl er es vertrat, während er selber es nicht angreife, sondern sich abseits stelle und sich nur mit der Theologie beschäftige als einem Denkverfahren, zu dem nicht unbedingt der Glaube dazugehöre. So hatte sich die Geisteslage von 1850–1900 radikal verändern können. Aber Kierkegaard war noch ein – zwar verärgertes – Angreifer des Christentums, aber doch um eben dieses Christentums willen, von dem er noch meinte, daß ihm in irgendeinem Sinne die Zukunft gehören würde. Aber den schwachen Punkt des Kierkegaardschen Angriffes hatte Overbeck erkannt: Die „falsche rhetorisch-paradoxe Etikette“, die „Affektation der Angreifermaske“. Aber immerhin sah Overbeck richtig, daß Kierkegaard „unter einem paradoxen Aushängeschild als Reformator des Christentums“ redete (Christentum und Kultur, 391). Und letzten Endes hat Kierkegaard seiner Zeit ja nichts anderes gepredigt, als daß die Zeitlichkeit ihr Unglück sei, daß sie etwas Feststehendes benötige. „Denn je mehr man das Ewige entbehren zu können glaubt, desto mehr bedarf man im Grunde seiner.“ Aber gilt dies nicht nur im bürgerlichen Zeitalter der Kompromisse und Verdeckungen, das nur vor dem Bekenntnis zu den atheistischen Konsequenzen zurückscheut? In unseren Tagen sind gerade aus Kierkegaards Position, etwa von Martin Heidegger, die atheistischen Konsequenzen bewußt gezogen, ist seinen Paradoxen die Spitze umgebogen worden. Von der Krankheit zum Tode blieb nur der Tod übrig, und dieser wurde als Durchgangstor ins Nichts zum sicheren Bevorstand jedes Lebens und zu seiner obersten Instanz.

Kierkegaards Ruf zur Entscheidung aber lautete: Christ oder Antichrist. Nichts dazwischen sei möglich. Er sagt: „Man muß es entweder

resolut leugnen, bekämpfen und verfolgen oder man muß es wirklich leben. Was dazwischen liegt, ist Geniekult und Schwindel.“ Und deshalb forderte Kierkegaard, daß der Mensch wieder ein Einzelner werden müsse: „Und weshalb mache ich nun so viel Wesens von der Kategorie: der Einzelne? Ja, ganz einfach, durch sie und mit ihr steht die Sache des Christentums. Soll Gott und die Ewigkeit über ihm Herr werden, dann muß jeder Mensch hinein unter die Luftpumpe der Einzelheit.“ So sagt er in „Der Gesichtspunkt für meine Wirksamkeit als Schriftsteller“, wo er auch über sich selbst urteilt: „An diese Kategorie: Der Einzelne ist meine etwaige ethische Bedeutung unbedingt geknüpft“ (92). „Diese Kategorie: der Einzelne ist mit meinem Namen so verknüpft, daß ich wünschte, man würde mir als Schrift auf den Grabstein setzen: Hier ruht jener Einzelne“ (Der Einzelne und die Kirche, ed. Kütemeyer 49, Tgb. I, 328).

Kierkegaards ganzer Einsatz als Denker ist in der Tat daran geknüpft, daß er den Menschen aus seinem Verfallensein an das Allgemeine, an das Man-Dasein zur Existenz aufgerufen hat, zum Selbersein, als ein Einzelner, der ein innerliches Leben führe. Oder gar Christ werde, indem er sich Christus konfrontiert, den tausend Beamten zur Verhinderung des Christentums zum Trotz, die freilich von sich selber das Groteske glauben, daß sie Christentum ausbreiteten. Dies bedeutet aber, daß die 1800 Jahre fortgeschafft werden müssen, die zwischen Christus und den Menschen seiner Zeit als hindernde Barriere für die Aneignung stehen. Kierkegaard hat die Kategorie der „Existenz“ mit der „Entscheidung“ verknüpft, daß der Mensch, der vor Gott er selber wird, sich für das Christentum entscheidet und einen Sprung wagt, heraus aus seinem natürlichen in ein christliches Dasein. Aber erst in dem ethischen Stadium des menschlichen Lebensweges kann diese Entscheidung aufbrechen und unausweichlich werden. Sie ist, wie er in der „Krankheit zum Tode“ ausführt, an das Leiden geknüpft, die Schwermut, den „Pfahl im Fleisch“. „Mit Hilfe dieses Dorns im Fuß springe ich höher als irgendeiner mit gesunden Füßen“, heißt es 1847 in seinen Tagebüchern (I, 333).

Nun liegt es so, daß für das Bewußtsein eines zum Extremismus neigenden Typus das Christentum eine Grenzsituation des modernen Menschen geworden ist. An der Grenze des Menschseins ist ein qualitativer Umschlag möglich vom Nihilismus in das Christentum, ein Sprung aus der Verzweiflung hinüber in den Glauben. Sören Kierke-

gaard ist diejenige Gestalt der Moderne, die für diese Möglichkeit als Zeuge einsteht. Freilich hat Kierkegaard den Einzelnen herausgelöst aus seinem irdischen Raum und seiner geschichtlichen Zeit, um ihn vor Gott zu stellen. Es ist gegen Kierkegaard daher auch eingewandt worden, daß der Mensch dann auch vor das Nichts gestellt werden könne und daß sein Christentum ein entweltlichtes, ein weltloses Christentum sei. Der Sprung über die 1800 Jahre hinweg rechne nicht mit der Tatsache, daß das Christentum ein geschichtliches Faktum sei und ein geschichtliches Schicksal habe, dem sich der einzelne Christ stellen müsse.

Dem sei nun wie immer, Kierkegaards letzte Intention war eindeutig: Er wollte die Menschen ganz einfach zur Verzweiflung bringen, weil diese nach seiner Meinung das alleinige Durchgangstor zum Christentum darstelle. Und darum versuchte er, dem bürgerlichen Menschen seine gemütlche Sicherheit fraglich zu machen und seine Alltäglichkeit zu unterminieren. Er ist sogar in die Maske Don Juans, des Verführers, geschlüpft, um die Abgründe der Erotik spürbar zu machen — nicht zuletzt auch sich selbst. Kierkegaard, der unter anderem auch ein großer Dichter war und gewiß mehr Dichter als Kirchenvater (vgl. Tgb. von 1849: „Ich protestiere mit aller Macht dagegen, für einen Propheten angesehen zu werden. Ich will nur ein Dichter sein“ — II, 328) — hat in „Entweder-Oder“ und „Stadien auf dem Lebenswege“ geniale Schilderungen der ästhetisch-erotischen Lebenssphäre gegeben — aber immer mit der Absicht, auf ihrem Untergrund die Verzweiflung aufzuspüren. Insofern war dem Dichter in ihm, wie er einmal sagt, der „Büßer“ zugeordnet, denn er hat in seinem Leserpublikum nicht interesseloses Wohlgefallen am Schönen erwecken wollen, sondern das verkappte Motiv bei der Abfassung seiner ästhetischen Schriften war, den Menschen der Verzweiflung und durch sie dem Religiösen in die Arme treiben zu lassen. Man darf sich von der Zweideutigkeit nicht beirren lassen, sondern sollte seine Erklärungen im „Gesichtspunkt“ ernst nehmen: „Ich muß den wohlwollenden Leser ein für allemal bitten, es ständig vor Augen zu halten, daß meine ganze Schriftstellerei sich um den einen Grundgedanken dreht, wie man ein Christ wird“ (31). Daher sein Bemühen, durch Verzweiflung vom Ästhetischen weg zum Christentum zu führen. Verzweifeln kann aber nur, wer leidenschaftlich etwas gesucht hat. Nur Leidenschaft führt zur Existenz. „Alle Existenzprobleme sind leidenschaftlich“, ruft sein Pseudonym Johannes Climacus aus. Und das Christentum ist keine Lehre, sondern eine „Existenzmitteilung“ (Nach-

schr. II, 74). So sagt er: „Auf das Christentum bereitet man sich nicht durch das Lesen von Büchern vor, sondern durch Vertiefung in das Existieren. Jedes andere Vorstadium muß eo ipso mit einem Mißverständnis enden, denn das Christentum ist Existenzmitteilung“ (Nachschr. II, 241, 276). Es kann nur durch Existieren dargestellt werden. Christus hat nicht Dozenten eingesetzt, sondern Nachfolger (Papirer IX, 207). Auch Kierkegaard forderte Nachfolger. Daher waren auch seine Reden an „jenen Einzelnen gerichtet, den ich mit Freude und Dankbarkeit meinen Leser nenne, jenen Einzelnen, der willig und langsam liest, wiederholt und laut liest – um seiner selbst willen“ (Reinheit des Herzens, 9). Denn nach Kierkegaard „hat jeder Mensch wesentlich sich selbst zur Aufgabe und darüber hinaus führt nur die Bevollmächtigung als Apostel“ (Stadien, 308).

Zu Beginn seiner *Einübung in das Christentum* steht die Einsicht, daß Weltverbesserung ein Irrweg für unruhige Köpfe sei. Zuerst müsse man sich selber reformieren. Kierkegaard, der als Dichter um die Möglichkeiten des Existierens etwas gewußt hat, hat sich als Denker, als ethischer und religiöser Denker, in diese Möglichkeiten so versenkt, daß er im Thema Menschenkunde alle Professoren seiner und späterer Zeit hinter sich gelassen hat.

Folgende Worte Sören Kierkegaards geben den Ausgangspunkt seiner Überlegungen klassisch wieder: „Ich, Johannes Climacus, hier aus der Stadt gebürtig, jetzt 30 Jahre alt, ein Mensch ganz und gar wie die Leute meist sind, nehme an, daß für mich ebensowohl wie für ein Dienstmädchen und für einen Professor ein höchstes Gut zu erwarten ist, das die ewige Seligkeit genannt wird. Ich habe gehört, daß einem das Christentum dieses Gut bedingt. Nun frage ich: Wie komme ich in ein Verhältnis zu dieser Lehre?“ (Unwiss. Nachschrift II, 268). Also nicht das objektive Problem der Wahrheit des Christentums, sondern die subjektive Frage „Wie werde ich ein Christ?“ und „Wie übe ich das Christentum ein?“ stehen im Mittelpunkt seines Denkens.

Kierkegaard hat nun mehrere Antworten gegeben. Eine ist die: sich zu ärgern. Nach Kierkegaard wird man nicht ein Christ, ohne vor das schwerwiegende Problem gestellt worden zu sein, sich am Christentum geärgert zu haben. Und jedes „Ärgernis ist im tiefsten Grunde leidend“ (Philosoph. Brocken VI, 45), selbst wenn es sich mit Hohn wappnet. Das Ärgernis war für Kierkegaard ein entscheidendes Kriterium des

Christentums und tatsächlich haben nach ihm auch die großen Geärgerten seines Jahrhunderts wie Feuerbach, Börne und Heine mehr über das Christliche und Religiöse Bescheid gewußt als die meisten rechtgläubigen Theologen (Stadien, 418 f.). Zwischen Ärgernis und Glauben ist für Kierkegaard das ganze Christentum eingekeilt als eine von düsterem Ernst erfüllte Aufgabe (W. Nigg). Die Christwerdung ist einer Examenssituation zu vergleichen, in der laut Kierkegaard (Angriff auf die Christenheit, 264) der Examinator Gott des Menschen fürchterlicher Feind, sein Todfeind, ist. Christwerden heißt nach dieser Auffassung: unglücklich werden für dieses Leben, und zwar, je mehr man sich mit Gott einläßt, desto stärker muß man gegen sich selber Stellung nehmen. Abraham ist darum für Kierkegaard größer als alle Menschen, weil seine Liebe Haß gegen sich selber war. Selbstvernichtung gehört nach ihm wesentlich zum Gottesverhältnis, und die Voraussetzung für das Christwerden ist an das Absterben des natürlichen Menschen geknüpft. Nach seiner Anschauung ist der Augenblick des Todes die christliche Situation. Er schrickt nicht vor der Ausmalung der schauerlichsten Szenen zurück wie etwa: „Wovor zittert ein Mensch am meisten? Doch wohl vor dem Sterben. Und in zweiter Linie vor dem Todeskampf, den man sich deshalb so leicht wie möglich wünscht. Aber ein Christ zu sein, das bedeutet im Zustand eines Sterbenden zu sein – und doch in diesem Zustand zu leben. Es gruselt einen wohl, wenn man von den Leiden eines Tieres hört, das zur Vivisektion gebraucht wird; doch die Leiden sind nur ein schnell vorübergehendes Bild von den Leiden des Christseins: im Zustand des Todes am Leben erhalten zu werden. Und nicht bloß das, es kommt noch eine Verschärfung hinzu. Denn diejenigen, die das Lager eines Sterbenden umstehen, pflegen ihn doch nicht anzugrinsen, weil er sich im Todeskampf windet oder ihn zu hassen und zu verfluchen, zu verabscheuen – bloß weil er im Todeskampf liegt. Aber dieser Schmerz gehört zum Christsein und kommt von selbst, wenn es in dieser Welt mit dem Christentum wirklich ernst genommen wird“ (Tgb. 1854 – Papirer IX, 505). – Solche Ausführungen sind nicht als gelegentliche Entgleisungen einer exaltierten Phantasie zu verstehen, vielmehr enthüllen sie Kierkegaards innerste Christentumsauffassung, weil er sich Gott selbst in Trauer vorstellt. Schwermut und Christentum rücken hier sehr nahe aneinander, hat er doch sogar Christentum „die frohe Botschaft für Schwermütige“ genannt (Tgb. I, 348).

Nun heißt Christwerden für Kierkegaard aber noch etwas anderes, etwas, was in seiner religiösen Botschaft zentral steht und als eine protestantische Ausprägung der *Imitatio Christi* angesprochen werden darf. Es heißt: *Mit Christus gleichzeitig zu werden.* — Was meint dies? — Kierkegaard meint, es komme einzig auf die Situation der Gleichzeitigkeit an, in der der Mensch in ein Verhältnis zu Christus gerät. Daher gelte es eine Revision des Christentums, denn die 1800 Jahre Zwischenraum zwischen ihm und Christus müssen fortgeschafft werden. In seiner aufschlußreichen Schrift „Einübung in das Christentum“ heißt es: „Dem Absoluten gegenüber gibt es nur eine Zeit: die Gegenwart. Wer mit dem Absoluten nicht gleichzeitig ist, für den ist es gar nicht da. . . Die Gleichzeitigkeit ist der Unterschied zwischen Poesie und Wirklichkeit“ (ed. E. Hirsch 63). Damit meint Kierkegaard nicht, daß Christus direkt erkannt werden könne von Angesicht zu Angesicht. „Ist Christus wahrer Gott, so muß er in Unkenntlichkeit sein, in Unkenntlichkeit gehüllt, welche die Leugnung aller Direktheit ist. Die direkte Kenntlichkeit ist gerade für den Götzen charakteristisch“ (ebd. 194). Also nach Kierkegaard ist jede direkte Kenntlichkeit Heidentum, während Christus sich in das strengste Inkognito gehüllt hat, das zur Paradoxie seiner historischen Erscheinung gehört. Dem verbürgerlichten und verkitschten Christusbild unserer Tage, dem lieben Jesuskindlein des bürgerlichen Weihnachtsfestes etwa, steht sie diametral entgegen. In Thorwaldsens bürgerlicher Christusfigur hat das Gemeinte seinen bildhauerischen Ausdruck gefunden; Kierkegaards ungewöhnliches Christusbild steht dem strikt entgegen.

Ich gebe Walter Nigg das Wort, der in seinem schönen Buch „Religiöse Denker“ (Bern 1942, 68) folgendes hierzu feststellt: „Der Kierkegaardsche Christ redet nur von Christus im Stande der Erniedrigung, der als uneheliches Kind geboren wurde und dessen Familie verachtet war, der mit zweifelhaften Elementen verkehrte und zuletzt als vaterlandsloser Verführer aus der Synagoge ausgestoßen wurde. Die beinahe schwermütige Äußerung Jesu nach Luk. 9,58 'Die Füchse haben Gruben und die Vögel unter dem Himmel haben Nester, aber des Menschen Sohn hat nicht, da er sein Haupt hinlege', kennzeichnet am zutreffendsten die Wirklichkeitssituation Christi im Stande der Erniedrigung. Kierkegaard kann sich nicht genug tun in der von einem ganz modernen Realismus getragenen Schilderung dieses den untersten Schichten angehörenden Jesus. Nicht nur von den damals führenden

Gesellschaftskreisen wurde Christus allgemein abgelehnt, sondern noch heute würde der verständige Mann, der weltgewandte Geistliche, der bedächtige Philosoph und der kluge Staatsbürger, wie Kierkegaard in einer glänzenden Satire zeigt, sich in genau gleicher Weise kopfschüttelnd von ihm abwenden. Anstatt die Gestalt Christi in spekulativer Weise zu verflüchtigen, wie es das altkirchliche Dogma tat, bemüht sich der Kierkegaardsche Christ, diesen unbekanntenen Christus der Wirklichkeit zu sehen, der in Knechtsgestalt über die Erde schritt. Eine herbe, um nicht zu sagen düstere Gestalt richtet sich vor dem einzelnen auf und spricht zu ihm die gebieterischen Worte: 'Du aber folge mir nach.'“ Mit einer an Franz von Assisi gemahnenden Ausschließlichkeit wird Christus als Vorbild erfaßt, dem der Mensch in seinem alltäglichen Leben ähnlich wird. Es ist der Geist der Nachfolge, dem dieser nordische Dichter das Wort redet. Er versteht das Neue Testament nicht als eine theologische Doktrin, sondern als einen lebendigen Impuls, der auf den Menschen wie ein Marschbefehl wirken muß. Kierkegaard selber sagt: 'Alles was Christus ausdrückt, gehört also wesentlich mit in das Leben eines Christen. Das ist eigentlich kein wahrer Christ, dessen Leben nicht dieses *ecce homo* ausdrückt' (Der Einzelne, ed. Küttemeyer, 70). Solche kühnen, die Einzigartigkeit Christi antastenden Sätze haben sonst nur Ketzer auszusprechen gewagt. Auch in Kierkegaard ist etwas Ketzerisches, und deswegen bekommt das Christusbild bei ihm eine neue Tiefendimension“ (76 f.).

Kierkegaards Christentumsauffassung hat also den Anspruch erhoben, neutestamentliches Christentum zu sein. Aber das Christentum des Neuen Testaments muß in die Christenheit erst wieder eingeführt werden, indem der Christ heute dem Geschehen damals gleichzeitig wird und dieses als ein Skandalon auffaßt. Freilich die Naherwartung des Reiches Gottes und der Grundakkord der frohen Botschaft, die für das Neue Testament doch spezifisch sind, fehlen dem Kierkegaardschen Christentum, das das Verhältnis von Gott und Mensch im Schema eines Examens sieht und das Christentum mit einem gedämpften Trauermarsch vergleicht. Wir wollen nunmehr aus seinen Hauptschriften, zumal „Der Begriff der Angst“ und „Die Krankheit zum Tode“, die Kategorien herausarbeiten, die nach Kierkegaard den Inhalt der christlichen Botschaft darstellen, und die „Stadien auf dem Lebenswege“ entwickeln, die für die Einübung ins Christentum konstitutiv sind. Er hat sie „erbau-

liche Schriften" genannt, weil „Erbauung“ etwas sei, was über die Kategorie des Dichterischen noch hinausgeht (Tgb. II, 49).

Nach Sören Kierkegaard beginnt die Entwicklung eines Menschen mit der *ästhetischen* Lebensanschauung, in der die meisten Menschen freilich steckenbleiben. Der Jugend aber ist diese gerade zugeordnet. Kierkegaard schreibt in den „Stadien auf dem Lebenswege“: „Wenn einer 20 Jahre ist und nicht erfaßt, daß es einen kategorischen Imperativ gibt, der da heißt: Genieße!, der ist ein Narr, und wer nicht zugehört, ein altes Weib.“ Ästhetik ist die Lebensanschauung des Genusses, die die Schönheit für das Höchste erklärt, was es gibt und die auch noch das Leid mit dem Schleier der Schönheit umwebt. Typus des Ästheten ist der Erotiker, der den sinnlichen Genuß kultiviert und in der Don-Juan-Gestalt ein raffiniert verfeinerter Lebenskünstler ist. Seine Lebensanschauung ist die moralfreie Unmittelbarkeit, denn genießen heißt: unmittelbar leben. Der Ästhetiker lebt gleichsam ins Blaue hinein, die Vergangenheit wird mit einem einzigen Schluck hintergespült; er befindet sich dauernd im Rausch, ist stets in Bewegung, lebt von Eindruck zu Eindruck, von Stimmung zu Stimmung. Sein Trachten ist die ständige Veränderung, was negativ gewendet heißt: niemals Langeweile aufkommen zu lassen. Darum muß der Ästhetiker die gegebenen Lebensordnungen meiden wie Freundschaft, Ehe, Beruf. Denn sie haben etwas Einengendes, sie legen ihn fest, lassen die Lust verkümmern und erzeugen schließlich den Zustand der Langeweile. Im „Begriff der Angst“ hat Kierkegaard das Pathos dieser Lebensanschauung mit den Kategorien seiner genialen Psychologie so vorgetragen: „Wenn man bloß mitkommen, bloß einmal den Walzer des Augenblicks als Anführer tanzen kann, so hat man gelebt, so wird man von den Unglücklichen beneidet, die kopfüber im Leben vorwärtsstürzen, . . . so hat man gelebt, denn was ist ein Menschenleben mehr wert als eines jungen Mädchens kurze Lieblichkeit“ (102 f). Aber die Überfülle der Möglichkeiten in der ästhetischen Lebensform deckt auch die geheime Wunde auf, daß es dem Selbst an Notwendigkeit mangelt, daß es „eine bloße Möglichkeit zu allem Möglichen geworden ist“ (VII, 33). Daher ist die Krisis dieser Einstellung auf den Augenblick der Tod, wie „Entweder-Oder“ feststellt: „Bekanntlich gibt es Insekten, die im Augenblick der Befruchtung sterben. Und so ist es mit aller Freude: der

Augenblick des höchsten überschwenglichen Lebensgenusses ist vom Tode begleitet“ (I, 17).

Wenn wir nun in der Darstellung Kierkegaards das ästhetische mit dem ethischen Stadium vergleichen, dann ergeben sich einige charakteristische Gegensatzbestimmungen: Der Ästhetiker erwartet alles von Außen, der Ethiker schaut in sich hinein. Jener kennt nur Möglichkeiten, dieser weiß um eine Aufgabe. Jener lebt dem Augenblick, dieser steht an dem Posten, der ihm im Leben zugefallen ist. Es lassen sich noch weitere Gegensatzbestimmungen nennen wie etwa: Augenblicksmensch – Wirklichkeitsmensch, Stimmung – Pflicht, Unmittelbarkeit – Distanz und Reflektion.

Andererseits handelt es sich aber nicht nur um Gegensatzverhältnisse, sondern auch eine Hineinnahme in das höhere Stadium findet statt, was Hegel doppeldeutig die „Aufhebung“ genannt hat. So sagt Kierkegaard: „Die ethische Betrachtung faßt den Menschen nach seiner Vollkommenheit auf, sieht ihn nach seiner wahren Schönheit. Nur als das Absolute ist das Ästhetische im Ethischen ausgeschlossen, aber relativ bleibt es beständig zurück“ (Erbau. Reden, ed. Schrempf, 1924, 149, 248). Nun ist auch die Ethik nicht das letzte Wort, weil sie nicht fähig ist, alle Lebensfragen zu lösen. Wieder spitzt Kierkegaard alles auf die Krisenpunkte zu: Dem Ästhetischen hatte sich das Ethische dadurch als überlegen gezeigt, daß es den Menschen als Person ganz ernst nahm. Nun ist aber auch die Persönlichkeit noch nicht das Letzte. Im Menschen liegt nämlich ein tiefer ethischer Selbstwiderspruch. Wenn er das Gute wählen will, stößt er gleichzeitig auf einen Hang, eine Disposition zum Bösen, die die Wahl selber in Frage zieht. Als Ethiker bekommt er Schuld- und Reuegefühle. In der Reue aber, sagt Kierkegaard, vollzieht sich der „Ruck der Bewegung“. „Dieser Ruck bedeutet den Unterschied zwischen dem Ästhetischen und dem Religiösen wie dem zwischen dem Äußeren und Inneren“ (Stadien, 442). In der Kierkegaard-Forschung ist mehrfach bezweifelt worden, ob er überhaupt die Ethik als selbständiges Stadium – er selber nennt es nur eine „Durchgangssphäre“ (ebd.) – kennt oder ob bei ihm nicht vielmehr nur ästhetische und religiöse Lebenshaltung nebeneinander stehen. Und in der Tat stellt die Ethik bei ihm nur den Durchgang zum Religiösen dar.

Überblicken wir das alles nun, so wird ganz deutlich, wie sich die Lebensfrage von Stufe zu Stufe entrollt. Ein Stadium auf dem Lebens-

wege führt mit innerer Konsequenz zum nächsten. Von der Unmittelbarkeit des ästhetischen Stadiums, wo Inneres und Äußeres noch ineinander übergehen, führt der Weg über die Zwischenstufe der romantischen Ironie zur Ethik, die die Subjektivität und die Existenz betont, aber die sich immer klarer entrollende Lebensfrage nicht restlos lösen kann. Die Lösung erfolgt vielmehr in dialektischer Entlarvung des Lebens aus unbewußter oder bewußter Verzweiflung durch existentielle Zuspitzung der Lebensfrage, durch das Sündenbewußtsein und den Akt der Reue. Im „Begriff der Angst“ hat Kierkegaard subtile Analysen des Sündenbewußtseins gegeben als des Zugangsweges zum Christentum. „Nimm das geängstete Gewissen fort, so kannst du auch die Kirchen schließen und sie zum Tanzplatz machen. Nur das geängstete Gewissen versteht das Christentum“, so sagt er einmal im Tagebuch von 1848 (Der Einzelne und die Kirche, 47 – Papirer VII 1 A 192). Es ist wesentlicher Charakter der Kierkegaardschen Anthropologie, daß der Mensch von Haus aus Angst hat, denn das In-der-Welt-sein ist unheimlich. Angst und Unheimlichkeit haben aber einen Grund, den der auf Kierkegaard aufbauende moderne Existenzphilosoph Martin Heidegger fortgelassen hat: nämlich Adams Sündenfall, der zur Folge hatte, daß die Sünde in die Welt kam, indem das Sexuelle gesetzt wurde als eine Position des Bewußtseins. Nicht der Besitz der Sexualität macht den Menschen sündig, sondern sie erzeugt in ihm Angst. Wie die Jugendpsychologie weiß, ist das erste Auftreten sexueller Regungen im jungen Menschen von Angst begleitet. Die Geschichte der Sündhaftigkeit des Geschlechtes besteht darin, daß die unbewußte Sexualität im späteren Individuum ein Mehr an Angst hervorruft und die Angst reflektiert wird. Das Nichts der Angst verdichtet sich zu einem Komplex von Ahnungen, die sich in sich selbst reflektieren und die Angst im Individuum immer höher potenzieren. Die Angst aber sichtet die Schuld, indem sie sich selbst durchsichtig macht für die Erbsünde, die hinter ihr steht. Diese aber wird manifest in der Verzweiflung.

Wie sieht nun für die *Einübung ins Christentum* die Sündenerfahrung als Grundkategorie des religiösen Lebensstadiums bei Kierkegaard aus? Sünde bedeutet, daß der Mensch nicht recht zu sich selbst steht. Das wird erfahren „vor Gott“, das heißt in der wesenhaften Beziehung zum absoluten Maßstab. Das Wesen der Sünde enthüllt sich an der Norm: „vor Gott“ als progressive Selbstzerstörung, als „Krankheit

zum Tode“, die in zunehmender Verzweiflung in die Zerstörung der Person ausläuft. Ihre Heilung besteht darin, die verschiedenen Stadien der Verzweiflung zu überwinden und so den Weg zum Selbst in Gott zurückzufinden. Dieser Vorgang aber heißt *Glauben*, „daß das Selbst, indem es sich zu sich selbst verhält und darin es selbst ist, sich durchsichtig gründet in der Macht, die es setzte“ (VIII, 47). Diese schwierige Hegelsche Formulierung will den Glauben als Erfahrung der Geschöpflichkeit beschreiben, daß ich von Gott geschaffen worden bin. Ehe es aber zu dieser größten Erfahrung des religiösen Lebensstadiums kommen kann, die dem Menschen durch Wagnis, Entscheidung und Sprung hindurch möglich wird, müssen die verschiedenen Formen der Verzweiflung genannt werden, die nach Kierkegaard vom religiösen Menschen durchlaufen werden. Kierkegaard unterscheidet und nennt in der „Krankheit zum Tode“ (39–71) drei bzw. vier Grundformen: 1. Man ist sich dessen nicht bewußt, ein Selbst zu haben, und lebt in der verzweifelten Ungewißheit darum, daß man ein wirkliches Selbst ist und zum wahren oder ewigen Selbst sich verhalten soll. 2. Man will verzweifelt nicht man selbst sein und verzweifelt a) am Irdischen oder etwas Irdischen, b) am Ewigen oder über sich selbst; und 3. Man will verzweifelt man selbst sein und bietet der Verzweiflung Trotz. Die letztere Form ist eine geistige, weil Geist für Kierkegaard ein Verhältnis ist, das sich zu sich selbst verhält – und damit findet ein Verhältnis zum Ewigen statt. Das wahre Selbst, die Existenz vor Gott, wie sie von Gott her gemeint ist, und das empirische Selbst gelangen nicht mehr zur Deckung. Das Verhältnis ist gestört, aber nicht aufgehoben. Es ist die Angst, die in das Dasein hereinragt und den Menschen unruhig macht, weil er in die Irre geht, ja ihn in die Verzweiflung bringt, daß er nunmehr verzweifelt danach trachtet, entweder er selbst oder nicht er selbst zu sein. Die Angst ist die entscheidende existentielle Kategorie, die den Menschen herauf ruft zu sich selber. Am Horizont aber taucht bei Kierkegaard die Kategorie der christlichen Existenz auf, die die modernen Existenzphilosophen zu meist ausgeklammert haben. Über die Phänomene der Ironie, Langeweile, Schwermut, Angst und Verzweiflung soll sich für Kierkegaard der Durchbruch aus dem innerweltlichen Nihilismus in der Verzweiflung des Menschen selbst-sein-wollens zum Stehen vor Gott, d. h. zur christlichen Existenz vollziehen, zur Gleichzeitigkeit mit den ersten Christen. Gewiß geht auch für Kierkegaard das Christwerden über alle menschlichen

Möglichkeiten hinaus. Was aber von menschlicher Seite aus noch möglich ist, *worin* also die Einübung ins Christentum besteht, das muß hier noch wenigstens umrissen werden:

Wir hörten soeben, daß die Angst die entscheidende Triebkraft ist, die den Menschen ins religiöse Stadium hinüberführt. Die Angst hängt nämlich so eng mit dem Geist zusammen, daß ein Mensch, dem nie angst wurde, auch sehr geistlos ist. Oder, wie es Kierkegaard ausdrückt: „Je tiefer er sich ängstigt, desto größer ist der Mensch. Wer gelernt hat, sich recht zu ängstigen, der hat das Größte gelernt (Begriff der Angst, 156). Christliche Existenz basiert auf der Angst als Leben in der höchsten Unruhe des Geistes.“ Nun kann die Angst den Menschen bis zum intensivsten Schuldbewußtsein führen – aber nicht darüber hinaus. Was im Judentum oder Christentum Sünde heißt, kann der natürliche Mensch gar nicht erkennen, weil diese Erkenntnis an einen Offenbarungsakt gebunden ist. Jede neutrale Analyse der Gewissensphänomene bestätigt, daß der Mensch im besten Fall so etwas wie Schuldgefühle aus sich heraus produzieren kann. Aber Sünder kann er aus sich heraus nicht sein. Kierkegaard sagt in der „Unwissenschaftlichen Nachschrift“: „Das Schuldbewußtsein ist eine Veränderung innerhalb des Subjekts, das Sündenbewußtsein dagegen eine Veränderung des Subjektes selbst.“ Und in der „Krankheit zum Tode“ heißt es: „Darum setzt das Christentum auch damit ein, daß nur eine Offenbarung von Gott den Menschen aufzuklären vermag, was Sünde ist: nämlich nicht, daß der Mensch das Rechte nicht verstanden habe, sondern daß er es nicht verstehen will, es nicht will“ (VIII, 89).

Schuldgefühl ist also eine Negation, Sünder aber eine Position, die in der christlichen Wertordnung deshalb tausendmal höher steht als ein Leben in Lässigkeit und Trivialität, weil sie die Möglichkeit der Reue eröffnet (VIII, 91). Auch das ist in Luthers „pecca fortiter“ mit gemeint. Der Gegensatz zur Sünde ist für den Christen Kierkegaard nicht die Tugend, sondern der Glaube (VIII, 77). Die Sünde wird nicht durch gute Handlungen aufgehoben, sondern durch die Rechtfertigung. Glaube und Rechtfertigung aber sind Akte, die nicht mehr innerhalb der menschlichen Möglichkeiten liegen, als deren äußerste wir Schuldgefühl und Verzweiflung durch die Angst aufgedeckt haben. Sie bereiten die Möglichkeit des dialektischen Umschlags vor. Kein Glaube für Kierkegaard ohne vorherige Verzweiflung. Aber die Umkehrung gilt nicht, denn dann wäre Verzweiflung ja die mechanische Ursache

des Glaubens. Zwischen Zeit und Ewigkeit besteht aber ein qualitativer Unterschied, zwischen Mensch und Gott das Verhältnis des Inkommensurablen. Und das ist der Grund, warum für Kierkegaard das Paradox die Grundform aller Glaubensverhältnisse ist. Das Paradox ist die Erscheinungsweise des Absoluten und das Absurde seine Ausdrucksform, weil die Welt auf ein Absolutes nur mit der Absurditätsempfindung reagieren kann. An der Hauptstelle der „Stadien auf dem Lebenswege“ ist über Paradox und Glaube etwa folgendes gesagt: „Der ewige Herr und Schöpfer kommt, nach dem, was das Christentum sagt, zu mir in der Existenz eines einzelnen geschichtlichen Menschen, der über meine ewige Seligkeit entscheidet. Im Verhältnis zu diesem Gott, von dem das Christentum redet, soll ich mich als Sünder kennen und an die Vergebung meiner Sünden glauben“ (Abschließende Unwiss. Nachschrift II, 309). Das fordert eine Entscheidung: das Christentum kann im Argernis verneint werden, oder es kann im Glauben als die neue Wahrheit der Subjektivität aus Gott empfangen werden. Ein Drittes gibt es für Kierkegaard nicht. Das Selbst in Bejahung seines tatsächlichen Zustandes gründet sich dann durchsichtig in Gott (XI, 194). Menschlich geurteilt ist dies völlig absurd, aber es ist in der Subjektivität des Glaubenden die Wahrheit. „Wenn die ewige Wahrheit sich zu einem Existierenden verhält, dann wird sie das Paradox. Das Paradox stößt ab kraft des Absurden, und die Leidenschaft, die dem entspricht, ist der Glaube.“ Nach dieser Definition aus den „Philosophischen Brocken“ ist das Paradox die Grundform aller Glaubensverhältnisse. Daher ist für Kierkegaard dies das christliche Paradox, daß der christlich Glaubende mit dem absoluten Paradox gleichzeitig ist, weil Gott dem Christen unbegreiflicherweise in einem einzelnen geschichtlichen Menschen begegnet – Mensch wie ich und du –, der paradoxerweise „Der Weg, Die Wahrheit und Das Leben“ ist.

Ich kann nicht anders sehen, als daß dies die innerlich von Kierkegaard tief aufgenommene lutherische Glaubens- und Rechtfertigungslehre ist. Ich will schließen mit einer Glaubensdefinition aus den Tagebüchern von 1848, mit der Kierkegaard das Anliegen Martin Luthers, der ja bekanntlich den Glauben ein „unruhig Ding“ nannte, in die moderne Begriffswelt übertragen hat: „Glaube ist die Besorgnis, ob man wirklich Glauben hat – diese nicht endende Besorgnis um sich selbst, welche einen wach hält in der Bereitschaft, alles zu wagen“ (Buch des Richters, 130).

Weil Kierkegaard in der Christenheit seiner Tage diesen Glauben nicht mehr fand und weil er zu sehen meinte, daß die Christen gar nicht sehen, daß es um diesen Glauben gehen müßte, hat er seinen „Angriff auf die Christenheit“ begonnen. Er hat nach langem Ringen um das Problem der Beauftragung und Auserwählung das Gefühl gehabt, daß Gott von ihm das Opfer fordere, sich im Sturmlauf gegen den frommen Unglauben zu verbluten. Er wollte Alarm schlagen für das Außerordentliche, obschon er darum wußte, daß er als ein Büßender kein Prophet sei. Aber er bekennt im „Gesichtspunkt“: „Sehr weit reicht in meiner Erinnerung der Gedanke zurück, daß in jeder Generation zwei oder drei sind, die an die anderen geopfert werden, um in schrecklichem Leiden zu entdecken, was den anderen zugute kommt. So verstand ich schwermütig mich selbst, daß ich dazu ausersehen war“ (56).

Der letzte innerliche Grund für Kierkegaards Kampf gegen die Kirche liegt in dem falschen Christusbild, das er der Kirche zuschreibt. Sie habe eine phantastische Gestalt für Christus ausgegeben, den richtigen Jesus Christus aber habe sie abgeschafft, um ihn zu beerben. Der wirkliche Jesus Christus sei nämlich der große Angriff auf diese Christenheit. Dazu führt er etwa folgendes aus: Die, die sich Christen nennen, haben von der in Christus geschehenen Enthüllung der Menschen als Sünder überhaupt nichts gemerkt, sondern leben dahin wie die Heiden in ästhetischer Unmittelbarkeit. Sie sind der Bestimmung des Menschen, Geist zu sein, so verzweifelt fern, daß sie ihre Verzweiflung noch gar nicht bemerkt haben. Dies liegt nicht daran, daß sie von der christlichen Offenbarung nichts erfahren hätten, sondern darin, daß diese mißbraucht worden ist. Pastoren verkünden sie, die existentieell in keinem Verhältnis zu ihr stehen. Spekulant bedienen sich der Lehre vom Gottmenschen und richten sie zu einem neuen Heidentum zu. Es gäbe ein massenhaft verbreitetes Christentum, aber keinen Nachfolger Christi.

Innerhalb der Dänischen Landeskirche stand Kierkegaard ganz allein. Die Orthodoxie, meinte er, habe das Christentum hierzulande dadurch abgeschafft, daß es dieses als Lehre ausbebe und die Existenz unverändert lasse (Der Einzelne und die Kirche, 73 f. = Papirer IX A, 207). Sie sichere sich durch Dogmen gegen alles, was ein christliches Vorbild genannt werden könnte. Er fügt das aus der Geschichte des Spiritualismus im 17. Jahrhundert bekannte Bild vom wiederkehrenden

Christus hinzu: Wenn Christus morgen wiederkäme, würde es die Orthodoxie besonders eilig haben, ihn erneut zu arretieren und zu verurteilen (Begr. d. Auserwählten, 104).

Wie Kierkegaard sich zu den Hegelianern stellte, die die Universität Kopenhagen beherrschten und die ihm bis auf eine Ausnahme (Hans Bröchner) bitterfeind waren, ergibt sich aus seiner Verurteilung Hegels, der die Wirklichkeit und die lebendige Existenz verspekuliert habe. Seine Philosophie habe die Offenbarung zwar nicht geleugnet, aber sie weg-erklärt (Buch Adler – Begriff des Auserwählten, 246). Gegen die „objektive Vernunft“ der Hegelianer hat er die „leidenschaftliche Subjektivität der Existenz“ ins Gefecht geführt. Hegel habe ein abgeschlossenes System geboten, aber Existenz lasse sich in einem System nicht zum Ausdruck bringen, sondern nur in der Entscheidung zwischen den Wahlmöglichkeiten einer konkreten Situation. Das abstrakte Denken Hegelschen Stiles bringe das Kunststück fertig, „zugleich den Mund voll Mehl zu nehmen und zu blasen“ (Nachschrift I, 295).

So bleibt nur noch die dritte Gruppe des pietistischen Gemeinschafts-christentums der Erweckten, die in Grundtvig ihre große Gestalt hatten, dem Schöpfer des dänischen Volkshochschulwesens auf dem Lande. Auch gegen sie polemisiert er scharf, weil der Pietist glaube, sein Kreditiv bei Gott ein für allemal gelöst zu haben. Und diese Sicherheit ist unglücklicher Weise das einzige sichere Merkmal, daß sich ein existierender Mensch nicht zu Gott verhalte. Denn Gott lasse sich nicht so engagieren, daß ihn der Erweckte in der Tasche habe.

Mit all diesen Protesten war Kierkegaard ein typischer Protestant, der das Christlich-Außerordentliche darin sah, mit der Nachfolge Christi existentieell ernst zu machen. In seiner Forderung des Allein-vor-Gott-Stehens lodert das Feuer des ursprünglichen Protestantismus. Verzweifelt über die Unbußfertigkeit der Christenheit drängt es ihn, nicht wie Luther 95 Thesen anzuschlagen, sondern nur eine einzige: „Das Christentum des Neuen Testaments ist gar nicht da“ (Angriff, 141). „Das Christentum ist gar nicht da, und doch bringen die Pfarrer das Kunststück fertig, davon zu leben“ (Angriff, 288). Damit mußte es zum offenen Konflikt zwischen ihm und der dänischen Kirche kommen. Es war sein letzter Kampf, in dem er auch seine letzte Kraft einsetzte, so daß er auf dem Sterbebett sagen konnte: „Du mußt beachten, daß ich vom Innersten des Christentums aus gesehen habe; dann ist dieses ganze Wesen Versumpfung, richtige Versumpfung.“ Walter Nigg hat

richtig gesehen, daß der Kampf gegen die Kirche die entscheidende Position bei Kierkegaard geworden ist, denn sein revolutionäres Auftreten gibt letzten Endes den Schlüssel zu seinem Leben und Werk. Sören Kierkegaard ist der größte und gefährlichste Angreifer des Christentums überhaupt geworden, weil er anders als Nietzsche nicht von außen, sondern ganz von innen her geurteilt hat, und seine Verdikte um des willen, was das wahrhaft Christliche sei, herausgeschleudert hat.

Die Flugschrift (Angriff, 186 ff.), mit der Kierkegaard am 24. Mai 1855 den Kampf begann, der wie eine Sturmflut über die dänische Christenheit hereinbrach, hat den Titel: „Dies muß gesagt werden, so sei es denn gesagt.“ Und auf der Rückseite des Titelblattes steht das vielsagende Wort: „Zur Mitternacht aber ward ein Geschrei“ (Mt. 25,6). Und nur als „apokalyptischer Mitternachtsschrei“ (Nigg), ausgestoßen in tiefer Not, um die schlafende Christenheit zu alarmieren, ist Kierkegaards Kampf gegen die Kirche zu verstehen. Das sprachgewaltige Vorwort lautet in seinen ersten Absätzen: „Dies muß gesagt werden; ich verpflichte niemanden, danach zu handeln, dazu habe ich keine Macht. Dadurch aber, daß du es gehört hast, bist du verantwortlich gemacht und mußt nun auf eigene Verantwortung handeln, wie du glaubst, es bei Gott verantworten zu können. Vielleicht wird der eine es so hören, daß er tut, was ich sage, ein anderer so, daß er es für Gott wohlgefällig hält, mit anderen zusammen ein Geschrei zu erheben. Keins von beiden geht mich an; mich geht nur an, daß es gesagt werden muß. Dies muß gesagt werden, so sei es denn gesagt. . . . Wer du auch seist, welcher Art, mein Freund, dein Leben sonst sein mag – dadurch, daß du es unterläßt, an dem öffentlichen Gottesdienst teilzunehmen, wie er heute ist: mit dem Anspruch, das Christentum des Neuen Testaments zu sein, bist immer mit einer, und einer großen, Schuld weniger beladen. Du beteiligst dich nicht daran, Gott zum Narren zu halten, indem du Christentum nennst, was kein Christentum ist.“

Dieser Mitternachtsschrei löste in der Presse eine Reihe empörter Artikel aus, u. a. den Artikel eines Propst Bloch, daß Kierkegaard sich außerhalb der Kirche gestellt habe und diese sich darein finden müsse, daß die Gemeinde des Herrn seinen Ruf unbeachtet lasse und die Kirchentür vor ihm verschlüsse. Kierkegaard antwortete mit einem Artikel des Titels „Welch eine grausame Strafe!“. Er führt darin aus,

daß die Strafe deshalb nichts bedeute, weil er gerade aufgehört habe, an dem Gottesdienst der bestehenden Christenheit teilzunehmen. Und dann kommt der Mitternachtsschrei mit einer Zeile aus dem dänischen Nationallied vom Seehelden Niels Juel: „Niels Juel gab acht auf des Sturmes Macht, nun ist's Zeit.“

Es ist hier nicht möglich, alle Phasen dieses Kirchenkampfes detailliert zu schildern, der von Kierkegaard in Form einer Flugblattfolge geführt wurde, die er „Der Augenblick“ nannte. Der Titel erklärt sich daher, daß der Augenblick das Moment sei, in dem die Zeit von der Ewigkeit berührt wird, und das geschehe in dem Gericht, das jetzt über die Kirche ausgeht. Die Tonart der Polemik wird bald maßlos. Schon in der ersten Nummer heißt es, daß der Staat tausend Beamte angestellt habe, um das Christentum zu verkünden, und mit dem Trieb der Selbsterhaltung seien diese daran interessiert, daß die Menschen nicht erfahren, was das Christentum sei. Die tausend Staatsbeamten mit ihren Familien werden ja besoldet, um die Entsagung von endlichen Zwecken zu verkünden. Sie verhindern aber das Christentum, weil sie ja sonst zuerst entsagen und ein Beispiel geben müßten. Aber wenn der Staat einmal die Gehälter abschaffte, dann würde man ja sehen, ob sie nunmehr das Reich Gottes suchten oder einen neuen Verdienst. Jedenfalls, sie „verkünden“ das Christentum, tun ihr bestes für seine Ausbreitung, wie man so sagt. Und so sei es denn auch: Nämlich in der modernen Christenheit werde das Christentum durch Ausbreitung abgeschafft. Die bissige Ironie richtet sich aber nicht nur gegen die Geistlichen und gegen die Theologieprofessoren, sondern macht auch nicht vor den kirchlichen Handlungen halt. Er behauptet geradezu, daß die Kindertaufe von den Geistlichen nur aus ökonomischen Interessen beibehalten werde, ebenso wie das Abendmahlssakrament eine von den Pfarrern – er tituliert sie „Samtlumpen“ – theatralisch dargebotene Veranstaltung der guten bürgerlichen Gesellschaft geworden sei, die sich als die Christenheit ausbebe.

Die Angriffe Kierkegaards wurden immer maßloser. Sie gingen am Ende dahin, daß er die Kirche als ein Institut des Antichrist abschaffen und beseitigen wollte. Er hat sein Vorgehen selber mit einer Brandstiftung verglichen: „Und es brennt schon, ja, und es wird gewiß eine um sich greifende Feuersbrunst werden, die am besten mit einem Waldbrand zu vergleichen ist, denn an die Christenheit wurde Feuer angelegt. Und es gibt Weitläufigkeiten, die weg müssen; weg muß

diese ungeheure, weitläufige Sinnestäuschung mit der – wohlgemeinten oder gaunerhaften – Wissenschaft auf christlichem Gebiet, weg muß die ungeheure Einbildung mit den Millionen Christen, den Reichen, Ländern, einer christlichen Welt“ (Angriff, 155).

Kierkegaard hat das Ende der offiziellen Christenheit verkündet, und ähnlich wie bei Nietzsche war diese Verkündigung zu gewaltig, als daß sie ertragen werden konnte. Als neun Nummern des „Augenblick“ erschienen waren, ist er am 2. Oktober 1855 am Ende seiner Kräfte völlig erschöpft auf der Straße zusammengebrochen und neun Wochen später – noch auf dem Sterbebett hat er den Widerruf verweigert – im Krankenhaus gestorben – seinem Bewußtsein nach als ein „außerordentlicher Sendbote“.

Wie ist nun über Kierkegaard als christliche Existenz zu urteilen, gerade von seinem Kirchensturm her gesehen? Offensichtlich stand Kierkegaard in einer menschlichen Grenzsituation, und das Christliche hat er an diese Grenzsituation gebunden, seine Erscheinungsform konstituiert als Paradox, als totaliter aliter zu allen menschlichen Möglichkeiten. So sehr er recht hat gegenüber einem kulturtrunkenen und kompromißlerischen Christentum seiner und z. T. noch unserer Tage, indem er es entgegen der Hegelschen Einheit vom Göttlichen und Menschlichen auf den qualitativen Unterschied von Zeit und Ewigkeit verwies, muß dennoch gefragt werden, ob denn das Paradox wirklich die alleinige Ausdrucksform des Christentums ist, ob denn wirklich Wagnis, Entscheidung, Sprung die alleinigen Kategorien des Glaubens sind, ob denn wirklich die Forderung des Absoluten nur in extremistischen Situationen des Menschseins an der Grenze zu erfahren sind? Oder verhält es sich nicht vielleicht so, daß hier eine bestimmte menschliche Struktur ihr bis ins Physiologische herabreichendes Strukturgesetz verabsolutiert und als das allein christliche ausgegeben hat? Ist das Evangelium bei ihm überhaupt noch eine „frohe Botschaft“ oder hat er unter dem Namen „Einübung in das Christentum“ eine Einübung in die Schwermut geboten? – Es mag sein, daß eine im lutherischen Christentum angelegte Grunderfahrung des Menschseins in ihm ihre meist radikalisierte Ausformung erfahren hat: der Einzelne vor Gott, der Christ an der Grenze. Aber unser historisches Wissen weiß um noch manch andere Möglichkeiten christlicher Erfahrung und christlichen Glaubenslebens, die in Kierkegaards Kategorialsystem keinen Ort

haben. Und unser modernes Wissen um Strukturpsychologie weiß um das Nebeneinander vieler verschiedener Strukturen und ihnen zugeordneter religiöser Erfahrungen und Zugangswege zum Absoluten. – Diese Feststellungen können und sollen keine Kritik an der Existenzform Sören Kierkegaards sein, aber eine Kritik an ihrer Verabsolutierung als der allein christlichen.

Wenn man genau hinsieht, ist Christentum für Kierkegaard ein reiner Grenzwert, sein „reines“ Christentum das Christentum der Unmöglichkeit. Im Grunde ist bei ihm das Christliche von der Schöpfung und vom schaffenden Gotte distanziert und wie einst bei Marcion in dualistischer Entgegensetzung nur von der Erlösung aus gesehen worden. Christliche Existenz in der Welt wird dann zu etwas Unrealisierbarem. Kierkegaard hat an das Existieren Forderungen gestellt, die nur Christus selber als der Gottmensch erfüllen kann. Und an den evangelischen Pfarrer hat er Forderungen gerichtet, als ob er selber Christus sei. Zur Nachfolge Christi als direkter Aktion besitzt aber der Mensch niemals die Exousia.

Die persönlichen Konsequenzen sind in seinem Kirchensturm zum Ausdruck gekommen. Hinter ihm steht die Vorstellung, daß der Christ das „Außerordentliche“ sei und jeder Christ ein Märtyrer werden müsse, der sich für die Wahrheit totschiessen lasse. Auf diesem Boden läßt sich jedenfalls nicht eine christliche Kirche erbauen. Offenbar hat er auch gar nicht gewußt, was Kirche eigentlich ist, da er sie immer nur als „Ansammlung der einzelnen Glaubenden“ gesehen hat. Hier liegt der Fehlansatz des „Einzelnen“ als christlicher Kategorie. Dieser „Einzelne vor Gott“ ist aus der Welt herausgestellt, er ist ebenso weltlos, wie er kirchenlos ist. Darum kann ihn auch die justificatio nicht aus seiner Einsamkeit erlösen, denn das würde ja heißen: Glied des Kirchenvolkes zu werden, in den fortlebenden Leib Christi eingegliedert zu sein.

Mit all dem hängt eine letzte Zweideutigkeit gerade seiner christlichen Überlegungen zusammen. Er stellt einmal in seinen Tagebüchern ernsthaft, nicht rhetorisch die Frage, ob der Mensch, wenn er leidet, „Tropfen nehmen oder glauben sollte“ (I, 300). Also auch diese andere Möglichkeit scheint offen zu sein. Und diese Zweideutigkeit steht über seiner Entscheidung zum Christentum als Ausweg aus der Verzweiflung, von dem es höchst verräterisch in „Philosophische Brocken“ heißt: „Akkurat wie das Christentum ein verzweifelter Ausweg war,

als es in die Welt kam, und ein solcher zu allen Zeiten für jeden bleibt, der es wirklich annimmt“ (191). An dieser Zweideutigkeit liegt es, daß man bis heute nicht weiß, ob Kierkegaard ein theologisch verschleierter Philosoph oder ein philosophierender Theologe gewesen ist. Es hat seinen guten Grund, daß sich nebeneinander antihumanistische dialektische Theologen wie Barth und Thurneysen, extreme Liberale wie Christoph Schrempf und mehr oder weniger atheistische Existenzphilosophen wie Heidegger und Jaspers auf Kierkegaard berufen konnten – und alle mit gutem Grund. Entsprechend der Aufspaltung der Schule Hegels vor 120 Jahren würden sich auch Rechts- und Links-Kierkegaardianer bis heute unterscheiden lassen.

Am verräterischsten aber war wohl der Naherfolg, die zeitgenössische Wirkung, die Kierkegaard in Dänemark erzielt hat. Schon bei Lebzeiten jubelten ihm diejenigen zu, die von *aller* Religion frei werden wollten; zumal die Volksschullehrer in ihrem Kampf gegen die Pastoren beriefen sich auf seine Autorität, so auch Grundtvig mit seiner Kampfforderung nach Trennung von Staat und Kirche. Seine unerhörte Behandlung der Pastoren hat Kierkegaard in den letzten fünf Monaten seines Lebens zum populärsten Mann in Dänemark gemacht, wie *Bischof Martensen* urteilte und noch das Frühecho in Deutschland erkennen ließ, das Kierkegaards Kirchensturm als Atheismus wertete oder doch eine Wegbereitung in seinem Auftreten sah³⁷. Martensen hat daher das harte Urteil gefällt: „Kierkegaard hat in nicht geringem Grad das Seinige getan, den Unglauben im Lande zu verbreiten und zu stärken.“ Dieses Urteil, das ihn in die Nähe Voltaires und der atheistischen Bestrebungen stellt, muß zu denken geben; es erinnert an die Funktion, die Friedrich Nietzsche für die deutsche Geistesgeschichte gehabt hat.

Kierkegaards falscher Ansatz war, daß er ein Christentum ohne Kirche und Geschichte vertrat, daß deshalb eine Privatreligion werden mußte bis in die Nähe der Selbstaufhebung, d. h. bis zum Umschlag des Christentums in den Nihilismus. Seine religiöse Katastrophopolitik war ein grandioses Mißverständnis; aber gegen eine satte selbstzufriedene Kirchlichkeit war und ist Kierkegaards ganze Existenz ein bis zum heutigen Tag notwendiges und heilsam bleibendes Korrektiv. In-

³⁷ Ich darf dafür auf meine Untersuchung „Über das Frühecho Sören Kierkegaards in Deutschland“, Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte IV, 1951, 160 ff., hinweisen, die bisher unbekanntes Material beigebracht hat.

sofern ist das Auftreten Sören Kierkegaards kein abseitiger Skandalfall in der Kirchengeschichte Dänemarks geblieben, sondern hat in den hundert Jahren nach seinem Tod weltweite Auswirkungen bekommen. Kierkegaard ist der erste Christ gewesen, der in der Verzweiflung seine Existenz gehabt hat – weit hinaus über das, was bei Luther „getroste Verzweiflung“ geheißen hatte. Sein geistesgeschichtlicher Standort war der: auf der Grenzscheide zwischen einer dichterischen und einer religiösen Existenz, zwischen einem Genie und einem Apostel (Tgb. II, 48), und in einem Zeitalter des anbrechenden Nihilismus über die Existenz des wirklichen Christen philosophiert zu haben.

Dies aber hat er mit Leidenschaft getan. Und so ließe sich sein Satz aus den „Philosophische Brocken“ sehr wohl zur Selbstkennzeichnung verwenden: „Die Leidenschaft zur Unendlichkeit ist das Entscheidende, nicht ihr Inhalt, denn ihr Inhalt ist sie selbst“ (VII, 278).

KAPITEL 3

Jacob Burckhardt oder auf den Spuren der verlorenen Zeit

*„Auch der Herbst hat seinen Zauber,
ein ungemein nobles Aufleuchten.“* J. B.

Der Mensch braucht, um Mensch zu sein, eine Macht, die er anreden, mit der er Zwiegespräche halten und an die er in schweren Stunden appellieren kann. Diese Macht war *Gott*; ein Jahrtausend lang den europäischen Menschen nahe, dem Rufe erreichbar, durch Vermittlung der Kirche und der Heiligen Schrift ansprechbar. Durch die mit *Gott* mögliche Zwiesprache war der Mensch lebendiges Personwesen: *per quam sonat* = durch das hindurch es tönt. Im Verlaufe der Neuzeit wurde die Stimme von drüben immer undeutlicher, immer schwächer vernehmbar. Und der erste, der vor diesem Stummwerden so sehr erschrak, daß er das Wagnis unternahm, diese Entdeckung, daß *Gott* tot sei, zum ersten Male laut herauszuschreien, er hat dieses Wagnis mit dem geistigen Untergang bezahlen müssen. Aber von ihm ab datiert man seitdem das 20. Jahrhundert. Und Friedrich Nietzsche, der diesen Ruf ausgestoßen hatte, hielt sich für den Schüler eines anderen, der auch darum wußte oder doch ahnte, daß diese Entdeckung die Wahrheit sei. Aber vor dem gellenden Rufe hielt sich *Jacob Burckhardt* die Ohren zu, und obwohl er bis an die Schwelle des 20. Jahrhunderts gekommen war, entschied er sich bei klarem Wissen um den Stand der Dinge für das Verweilen in besonnter Vergangenheit.

Denn Burckhardt wußte – sein Sichzurückhalten von Nietzsche und sein beharrliches Schweigen auf dessen immer dringlicher werdende Appelle machen es vollends deutlich –, daß er in der Zukunft nicht mehr würde existieren können. Aber den wirklichen Status seiner Zeit, den Befund der Dekadenz, hat Burckhardt keinen Augenblick übersehen. Und so kommt nicht nur in sein Wesen, sondern auch in seine Studien und seine Neigungen ein schmerzlicher Bruch hinein, daß er,

Jacob Burckhardt

der die Höhen des Kulturlebens und die Gipfel der Weltgeschichte zu durchforschen unternahm, gleichzeitig der Historiker der Dekadenz wurde. So ist es denn nicht nur die „Größe und stille Heiterkeit der Hellenen“, die sein Auge anzog und die den Schönheitssucher gefangen nahm, sondern auch der Verfall der griechischen Kultur, dessen Darstellung er gegeben hat. „Auch die Zeiten des Verfalls und des Untergangs haben ihr heiliges Recht auf unser Mitgefühl“, heißt es im „Konstantin“. Und Burckhardt weiß zu tief um den Neid der Götter, um die Todesschatten, die auch über das gewaltigste Leben kommen, eben indem es zu Ende lebt: „Einmal muß es Abend werden.“ Diese melancholische Ahnung wirft ihre Schatten über den niedergehenden Tag, sobald er einmal den höchsten Sonnenstand überschritten hat. Burckhardt kannte die Götter Griechenlands, er wußte Tieferes von ihnen als alle anderen Menschen seiner Zeit. Seine Liebe zu den Göttern hatte im Hintergrund noch das Wissen um die Forderung des *heiligen Gottes*. Man erinnere sich hier an die berühmt gewordenen Sätze, mit denen er am Schlusse eines Vortrages den schmerzvoll melancholischen Ausdruck im leichtgesenkten Haupt des vatikanischen Hermes Psychoppos zu deuten sucht: „Ist es nicht, als ob das Bild zu sprechen begönne und zu uns sagte: Ihr wundert Euch, daß ich so traurig bin. Ich, einer der seligen Olympier, die in ewiger Heiterkeit und unvergänglicher Lebenslust genießen und schauen. Wir hatten alles: Glanz himmlischer Götterschönheit, ewige Jugend, unzerstörbaren Frohsinn; aber wir waren nicht glücklich, denn wir waren nicht gut. Wir konnten nicht gut sein, weil wir nur ästhetische Ideale, keine ethischen Potenzen waren; Schaut Antigone, die edelste Tochter und Schwester, sie ging jämmerlich zugrunde, weil sie an uns glaubte und unsere Gebote heilig hielt. Schaut die trostlose Niobe. Wir haben ihre schuldlosen Kinder erschlagen, nur um der stolzen Mutter unsagbar weh tun zu können. So ist unser Handeln allzeit gewesen. Wir haben nur uns selbst gelebt und allen anderen Schmerz bereitet. Wir waren nicht gut, und darum mußten wir untergehen“ (Kleine Schriften, 325).

An solchen Urteilen verrät es sich, wie tief doch Jacob Burckhardt die Tradition christlicher Humanität im Blute lag. Gerade er, der ein Sucher der Schönheit und Bewunderer der Größe war, wo immer sie unter Menschen vorgekommen ist, hat keinen Moment das Gefühl dafür verloren, daß Schönheit ohne Sittlichkeit, Größe ohne Norm, Macht ohne Innerlichkeit, d. h. Verantwortung, nicht bestehen darf – um des

Menschen willen. Humanitas und humilitas haben noch mehr miteinander gemein als nur den Zufall des lautlichen Gleichklanges. Nicht umsonst beginnt die Abhandlung über „Historische Größe“ mit der Feststellung, daß wir „unseren Ausgang von unserem Knirpstum“ nehmen müssen. „Größe ist, was wir nicht sind.“ Es ist noch ein zutiefst christliches Wissen um den Menschen, das Burckhardt „weltgeschichtliche Betrachtungen“ anstellen läßt, auch wenn er nicht mehr den „Finger Gottes“ oder den „Plan der Vorsehung“ in der Geschichte nachzuweisen strebt. Es ist schon der Mensch an sich — und insbesondere das Rätsel menschlicher Größe —, der große Einzelne auf dem Hintergrund des Allgemeinen, den seine Darstellung immer wieder liebevoll herausarbeitet. Dem großen Individuum, sofern es kulturschöpferisch zu werden vermag, gehörte seine große Liebe. Nicht umsonst hat Burckhardt die großen Gestalten der griechischen Antike und die Machtmenschen der Renaissance als „gewisse Höhepunkte der Weltgeschichte“ mit leicht grausender Bewunderung dargestellt; aber Nietzsche hat sich doch zu Unrecht auf ihn berufen — es ist eine der schmerzlichsten Späterkenntnisse Nietzsches geworden —, wenn er aus Burckhardts Schilderungen die Erlaubnis abzuleiten glaubt, daß das große Individuum auch jederzeit sein eigenes Gesetz sich geben dürfe. Der „Übermensch“ als Geschichtsziel, so man nur die Lehrsätze der „christlichen Sklavenmoral“ einmal von sich werfen wolle, konnte Burckhardts Einverständnis niemals finden. Burckhardt war gewiß kein Kirchenchrist; aber der christlichen Bildung konnte er nicht entsagen. Und so stand er denn nicht „jenseits von gut und böse“.

Jacob Burckhardt ist einer der wenigen Menschen des späten 19. Jahrhunderts gewesen, die ein wirkliches Geschichtsbewußtsein besaßen, den wahren Ablauf der Dinge fern vom Fortschrittstaukel ihrer Zeit übersahen und darum Sinn für Schicksal und Notwendigkeit aufbrachten. Daß das Christentum als kontinentale Macht vielleicht in Kürze vor neuen Gewalten werde kapitulieren müssen, hat Jacob Burckhardt seherisch vorausgesehen, gerade weil das neue Daseinsverständnis kein christliches mehr sein wird. Ihm selber aber ist die christliche Wirklichkeit noch vertraut, wenn es vielleicht auch nur die Bekanntschaft des Historikers mit christlichen Schicksalen sein mag, die ihn im Briefe schreiben läßt: „Es ist ganz in der Ordnung so, und kein Aufklärungsstaat und keine Reformkirche wird es hindern können, daß ernsthafte und bedrängte Leute sich im Christentum, und zwar im

wirklichen, nicht im optimistisch umgedeuteten, ihren Trost suchen“ (Briefe an einen Architekten, 225).

Aber Burckhardt wußte wohl, daß das Christentum und die alten Mächte von neuen Gewalten bedroht würden, denen sie nur sehr befristete Zeit noch würden Widerstand leisten können. Er, der Historiker der Dekadenz, der schon den Verfall der griechischen Kultur und die Niedergangerscheinungen im Zeitalter Konstantins geschildert hatte, gibt sich auch über den Charakter seiner Zeit keinen Illusionen hin. Und diese Illusionsfreiheit, die kaum ein Zeitgenosse mit ihm teilte, läßt ihn nachgerade zum Wächter seiner geschichtlichen Stunde werden. Vornehmlich seine Briefe aus den siebziger und achtziger Jahren geben Kunde von der regen Anteilnahme des alternden Mannes an allen Fragen und Problemen seiner Gegenwart. Geradezu prophetisch mutet an, was er über den „Aufruhr der Kräfte von unten“ zu schreiben weiß, zu einer Zeit, als Arbeiterparteien und Gewerkschaften sich noch im unscheinbaren Frühstadium befanden: „Ich sehe in ganz Europa nichts anderes als eine unwiderstehliche Zunahme der Kräfte von unten herauf, welchen man ja ganz expreß das Messer in die Hand gedrückt hat“ (Brief an einen Architekten, 158).

Und an seinen Freund Kinkel schreibt er: „Fast sämtlichen europäischen Völkern ist das, was man historischen Boden nennt, unter den Füßen weggezogen worden.“ Seit 1789 haben wir in Europa eine permanente Revolution (VII, 431), das Hauptphänomen der Neuzeit sei das Gefühl des Provisorischen (421). Schuld sei ein falscher Freiheitsbegriff: „alles Mögliche zu postulieren, als wäre die Welt eine tabula rasa“ (476). Die Folge sei ein „Gemeinerwerden“ der Zeit, das seit den 40er Jahren deutlich spürbar sei (150 f). Und in Analogie zur politischen Entwicklung der Griechen sieht Burckhardt, was nunmehr — 1871 — mit Notwendigkeit kommen muß: Der Gleichheitsdünkel wird die Menschen erfassen, und die Nivellierungskräfte werden steigen. Die Macht wird auf dem Wege der Demokratie endgültig an die „Brüllmasse Volk“, an die „gottesjämmerliche Majorität“ übergehen. Das Verlangen nach allgemeiner Bildung als Menschenrecht, was ja nur „ein verhülltes Begehren nach Wohlleben“ sei (Weltgesch. Betr., 69), wird erst „dem neuen Europa jene endlosen Generationen von Unzufriedenen“ schaffen (Brief an Fr. v. Preen, 196), die „das Zeitalter der Massenherrschaft“ einst heraufführen werden. Alsdann werden die wertvollen Minoritäten ausgeschaltet und die bedeutenden Individuen

aus dem öffentlichen Leben verdrängt. Denn, schreibt er 1883, „für das Seltene hat die Demokratie keinen Sinn, und wo sie es nicht leugnen oder entfernen kann, haßt sie es von Herzen. Selbst eine Ausgeburt mediokrer Köpfe und ihres Neides kann sie auch als Werkzeuge nur mediokre Menschen gebrauchen“ (Briefe an einen Architekten, 220). Und „die Masse hat nichts dagegen, weil dieselben ihren Geschmack noch lange nicht beleidigen“ (ebd.). Wirklich große Männer werden nicht mehr erstehen können, da „sich das vorherrschende Pathos unserer Tage, das Besserleben-wollen der Massen unmöglich zu einer wahrhaft großen Gestalt verdichten kann“ (Weltgesch. Betr., Kröners Taschenausg., 248).

So entrollt Burckhardt, der Wächter des ausgehenden 19. Jahrhunderts, ein fürwahr düstres Bild von den Möglichkeiten seiner Gegenwart, deren „Himmel immer mehr behängt wird mit lauter Baßgeigen“. Und diesen Behang stellen vornehmlich die Sozialisten, die „so furchtbar gefährlich sind durch ihren Optimismus, durch das enge Hirn und durch den weiten Schlund“ (Brief an Fr. v. Preen, 276 f.). Es wurde freilich auch nicht dadurch besser, daß man „periodisch“ statt der Revolution von unten der von oben, d. h. „der bloßen Gewalt anheimfällt“ (Brief an Fr. v. Preen, 2. 7. 71, 340). Das hemmungslose Gewinn- und Erwerbsstreben einerseits und der „erbarmungslose Optimismus“ der Kleinbürger- und Arbeitermassen andererseits, „welche im Wahne stehen, sich ein Wohlleben erzwingen zu können, das in keinem Verhältnis mehr zum allgemeinen Zustand der Gesellschaft stände“ (Brief an Fr. v. Preen, 84), müssen daher eines Tages zu einer Katastrophe führen. „Einmal werden der entsetzliche Kapitalismus von oben und das begehrlische Treiben von unten wie zwei Schnellzüge auf denselben Geleisen gegeneinander prallen“ (ebd., Brief v. 27. 12. 1890, 272). „Sicherheit und Assekuranz“, die beiden Grundpfeiler der bürgerlichen Gesellschaft, werden dann freilich ins Wanken kommen.

Wenn diese Erwartungen, die Burckhardt aus den allgemeinen Zeitendenzen abzuleiten glaubt, schon erstaunlich wirken, berührt seine Voraussicht geradezu unheimlich, wie er die prophezeite Entwicklung weiter verlaufen sieht. So folgert er aus seiner Kenntnis vergangener Epochen, insbesondere aus der Geschichte des alten Roms: „daß die Welt der Alternative zwischen völliger Demokratie und absolutem rechtlosem Despotismus entgegentreibt, welch letzterer dann nicht mehr von Dynastien betrieben werden möchte — denn diese sind zu weicherzig —, sondern von angeblich republikanischen Militärkommandan-

ten“ (Brief an Fr. v. Preen, 178). Selbst das Ende der Demokratie hat dieser mit der Gabe der Prophetie bedachte Historiker schon in einem Moment vorausgesehen, in dem der deutsche Liberalismus politisch noch nicht einmal zum Zuge gekommen war: „Dann eröffnen sich jene Zeiten, da alle Stadien des Durcheinander müssen durchlaufen werden, bis endlich irgendwo sich nach bloßer maßloser Gewalttätigkeit eine wirkliche Gewalt bildet, welche mit Stimmrecht, Volkssouveränität, materiellem Wohlergehen, Industrie usw. verzweifelt wenig Umstände macht. Denn dies ist das unvermeidliche Ende des Rechtsstaates, wenn er der Kopfzahl und ihren Konsequenzen verfallen ist“ (Brief an Fr. v. Preen, 158). Also der Despotismus als System werde die demokratisch-sozialistischen Tendenzen ablösen. — Aber noch weiter dringt die Prognose: Sogar die Lösung des Problems der Massengliederung im totalen Staat sieht er 1872 hellsichtig voraus: „Am merkwürdigsten wird es den Arbeitern ergehen. Ich habe eine Ahnung, die vorderhand noch völlig wie Torheit lautet und die mich doch durchaus nicht loslassen will: Der Militärstaat muß Großfabrikant werden. Jene Menschenanhäufungen in den großen Werkstätten dürfen nicht in Ewigkeit ihrer Not und ihrer Gier überlassen bleiben: Ein bestimmtes Maß von Misere mit Avancement und in Uniform, unter Trommelwirbel begonnen und beschlossen, das ist's, was logisch kommen müßte“ (Brief an Fr. v. Preen, 51).

Aus solchen Überlegungen heraus hat Burckhardt auch immer wieder zugunsten der Tradition und solcher Gruppen Stellung genommen, die Traditionen konservieren wollen. Von hier aus seine Sympathien für das Mittelalter, das noch eine ständisch geordnete Kultur besaß, wie es sie auch noch im Ancien Regime gab, oder selbst noch für den ihm wesensfremden Bismarck, weil dieser die „Karte der Autorität“ gegen die Revolution ausspiele und Autorität der Regierung immer besser sei als Anarchie (Ges. Ausg. VII, 457). Dem entsprach in der Sache auch seine Abneigung gegen die Reformation, in der er vor allem anderen einen großen Traditionsbruch sah, während er der Gegenreformation seine Zustimmung erteilte. Deshalb hat etwa Alfred von Martin vermerkt, Jacob Burckhardt katholisch interpretieren zu dürfen.

Weil Burckhardt etwas von Geschichte versteht und um den Gang der Dinge weiß, weiß er auch, daß jeder Schritt vorwärts mit Leid erkauf ist. So wird zwar im 20. Jahrhundert „die Autorität wieder ihr Haupt erheben“ und es wird gut sein, auch wenn es ein „schreckliches Haupt“ ist (Brief an Fr. v. Preen, 262), und vieles, was den Gebildeten

lieb geworden ist, von ihnen als „geistiger Luxus“ über Bord geworfen werden muß (ebd., 36). Darum fürchtet er insbesondere für das Schicksal der Künste und Wissenschaften in einer Zeit, in der „Kirche und Vornehme nicht mehr den Grundton angeben“. Die Persönlichkeit und mit ihr die geistigen Güter werden akut gefährdet sein. Darum sagt Burckhardt räsonierend an einer Stelle der „Historischen Fragmente“, die aus seinem Nachlaß herausgegeben wurden: „Mein Gedankenbild von den terribles simplificateurs, welche über unser altes Europa kommen werden, ist kein angenehmes“ (Ges. Ausg. VII, 248). Und so wendet er sich denn im klaren Wissen um die Unabwendbarkeit dessen, was kommen wird, von ihnen ab und lenkt den Blick zurück, in andere, bessere Zeiten, da es nun doch einmal Abend werden will.

Jacob Burckhardt ist Individualist aus Überzeugung gewesen, weil er ein „sich Zurückhaltender aus Desperation“ (Nietzsche) geworden ist. Er wußte, daß er in die neue Weltära nicht mehr hineinpassen würde, daß von nun ab der geistig gebildete Mensch heimatlos sein würde. So zog er sich denn nach „Alteuropa“ zurück (Brief an die Brüder Schauenburg, 70 f.) und wurde so bewußt ein Mensch des Überganges, dem mehr daran gelegen war, als stiller Betrachter geschichtlicher Größe und ihren Ursachen nachzuspüren, denn als aktiv Tätiger sich auf das Neue einzustellen, bzw. sich ihm entgegenzustellen. Wohl aber betrachtete er es als seine Aufgabe, „die Größe unserer Verpflichtung gegen die Vergangenheit als ein geistiges Kontinuum, welches mit zu unserem höchsten geistigen Besitz gehört“ (Weltgsch. Betr., 9), als Lehrer und Bildner der Jugend herauszustellen, denn „wir sind (nun einmal) überzeugt, daß die Kunde vom Mittelalter mit zum Teuersten gehört, was wir besitzen, nämlich zu der großen allgemeinen Kunde von der Kontinuation des Geistes, welche uns von den Barbaren (auch den sehr modernen) unterscheidet“ (Histor. Fragm. in: VII, 243). Als Lehrer der Geschichte wußte er aber auch, daß es kein Ende der Geschichte gibt vor dem „jüngsten Tag“, daß immer dann, wenn eine Epoche samt ihren geistigen Wertungen und kulturellen Ideale sich leergelaufen hat, eine neue Epoche mit neuen Setzungen ihr folgen wird. Das „Zeitalter der Massenherrschaft“ kann daher auch für Burckhardt nicht das letzte Wort behalten. Er behielt den Glauben daran, daß „irgendeine unerwartete und dennoch mögliche Umgestaltung der öffentlichen Dinge in irgendeinem Großstaat die Masse wieder zum Gehorsam bringen könne“ (Brief an Fr. v. Preen, 153). Hinzu kam für ihn als echten

Historiker, der keinen Geschichtsfatalismus lehren kann, daß die Völker des heutigen Europa „physisch noch unerschöpft“ sind und daß man insbesondere für Deutschland „in geistiger und sittlicher Beziehung auf unsichtbare Kräfte, auf Wunder rechnen muß“ (Histor. Fragm. a.a.O., 282). So gab er darum auch nicht die Hoffnung preis, daß „der deutsche Geist noch einmal aus seinen eigensten und innersten Kräften gegen diese große Vergewaltigung reagiert. Wenn er ihr eine neue Kunst, Poesie und Religion entgegenzustellen imstande ist, dann sind wir gerettet, wo nicht, nicht. Ich sage Religion, denn ohne ein überweltliches Wollen, das den ganzen Macht- und Geldtaumel aufwiegt, geht es nicht“ (Brief an Fr. v. Preen, 18).

Aus christlicher Kulturtradition heraus wußte Jacob Burckhardt, daß es ohne den Glauben an eine transzendente Macht, die der Mensch anrufen, ein Drittes, vor dem er sich rechtfertigen kann, keine Zukunft gibt, wenn der Mensch als Personwesen weiter existieren soll. Aber wie dieses Dritte aussehen wird und in welchen Formen dann noch glaubt werden kann, mochte Burckhardt nicht mehr erörtern, denn er liebte keine müßigen Spekulationen. Sicher war ihm nur das eine, daß es zur Setzung eines neuen Anfangs einer großen Umwandlung des Menschen bedürfen wird. „Kommen wird und muß die Veränderung, aber nach Gott weiß wieviel Leiden!“ (Brief an Fr. v. Preen, 36). Die neue Sache wird neue, erneuerte Menschen erfordern. „Die Sache wird einzig nur durch asketische Menschen anders werden, welche fern von allem Gründertum und von dem horrenden Luxus, dem die offizielle Kunst und Literatur verfällt, dem nationalen Geist und der wahren Volksseele wieder zum Ausdruck verhelfen“ (ebd.). Denn das wahre Christentum war nach seiner Ansicht wesentlich asketisch, sich der Welt enthaltend; nur Rückkehr hierzu kann geistige Freiheit und Meisterung des Lebens bedeuten.

Aber das alles waren für Burckhardt ferne Horizonte, mußte er doch im Horizont seiner Welt bestehen und aushalten. Die innere Redlichkeit gebot es ihm daher, zu sich selber und den Erfahrungen seiner eigenen Lebenszeit zu stehen, denn schließlich wollte er ja selber selig werden. Und so ist denn sein geistiges Ethos geprägt worden – und keine Einsicht in das Kommende hat diese Prägung zerstören können – durch die große Begegnung mit Antike und Renaissance, in denen er vielleicht doch noch mehr zu Hause war als im 19. Jahrhundert. Und nicht nur in seinen Basler Kollegstunden hat er diese Wahlheimat be-

kannt, sondern über seine ganze Lebensart und Haltung fällt der Abglanz dieser Hochzeiten der Weltgeschichte.

Man kann nicht sagen, daß Jacob Burckhardt seiner Zeit entflohen sei. Er hat ihr standgehalten wie kaum sonst einer. Aber er hat auch gewußt, daß man nur noch leben kann, wenn man eine große und schöne Erinnerung im Rücken behält, wenn man es vermag, wenigstens zeitweilig im Spiele der Gedanken in noch mit Glanz gefüllte Stadien der Geschichte auszuwandern. Er war einer der letzten, der es wirklich noch vermochte, verlorenen Zeiten auf der Spur zu bleiben — nicht nur gedanklich, sondern lebensmäßig. Und so hat er denn die Denkmäler des Schönen und Erhabenen gesucht und gefunden in Hellas und in der Renaissance: „Allgütige, allverständliche Bilder, eine zweite bestimmter einzelner Zeitlichkeit enthobene ideale Schöpfung, irdisch — unsterblich — eine Sprache für alle Nationen.“ Aber weil Burckhardt eben — wir sagten es schon — Christ gewesen ist, der zu gebrochen war, um dionysisch zu schwärmen, und zu redlich, um sich Phantasiebilder vorzugaukeln, hat gerade er es vermocht, die falschen Bilder der Antike — die entstellten Wunschbilder, denen noch die Klassizisten nachgehangen hatten — um der Wahrheit willen zu zerstören. Burckhardt und Nietzsche wußten wieder, daß die griechische Wirklichkeit nicht nur schön, sondern auch furchtbar gewesen ist. Indem er das Schicksal der griechischen Götter- und Menschengestalten nachempfand, spürte Burckhardt, daß die Schwermut auf dem Antlitz ihrer Plastiken aus unerlöstem Leid herrührt. Weil ethische Vorbehalte das Gewissen des Betrachters nicht entlasten können, muß er immer wieder danach fragen, welche Opfer die hellenische Größe gekostet hat, wieviel dieses Volk leiden mußte, um so schön zu werden. Wohl haben sie beide, Burckhardt und Nietzsche, wieder gesehen, daß die griechische Geschichte nicht „optimistisch“ geschrieben werden darf, indem man sich über Leid, Not und Jammer der Griechen hinwegtäuscht. Aber während für Nietzsche die Machtinstitution der Polis, die Gewalttätigkeit dieses „Rassevolkes“ — nicht nur im vorhomerischen „blutigen Zeitalter“ — die „naive Barbarei des griechischen Staates“ der furchtbare, mitleidslos notwendige Umweg gewesen ist, um zum Genie zu kommen, konnte Burckhardt diesen Preis, diese „Quote des Unglückes“ nicht anerkennen. „Die große, innerlich unabhängige und harmonische Persönlichkeit“, das Vorbild des Sokrates, stärker vielleicht noch das des „heiter-praktischen Pessimisten“ Diogenes zogen ihn an — ebenso wie

die großen Künstlernaturen der Renaissance, aber hier so wenig wie dort die ruchlosen Gewaltmenschen und frevelnden Krafnaturen, in die sich Nietzsche dann im Hinblick auf die Züchtung von Rassemenschen verliebte. So wie dieser etwa Napoleon als den fleischgewordenen Willen zur Macht verehrte (vgl. nächstes Kapitel), hat Burckhardt ihn wegen seiner „völligen moralischen Unbedenklichkeit“ abgelehnt (VII, 429). Weil Napoleon „aller Adel der Gesinnung“ abgehe, sei er ein „Tyranne“ geworden (XIV, 238 f.), die „personifizierte Absurdität“. Historische Größe war für Burckhardt erst dann gegeben, wenn auch „ein Gran Güte“ hinzukommt, auch wenn es das „Allerseltenste“ darstellt und „a priori nicht zu verlangen ist“ (W. B. 235 f.). Burckhardt war davon überzeugt, daß die bloße, die unverantwortete Macht im tiefsten Grunde „böse“ sei. — Sie suchte er in der Vergangenheit gewiß nicht, wiewohl er sie eben dort gefunden hat.

Das „ewige Reich der Kunst“ hat er in beiden Kulturepochen gesucht und gefunden. Denn wenn auch alle ihre Gestaltungen notwendig der Vergänglichkeit unterworfen sind, so — wußte er — „lebt doch genug davon weiter, um noch die spätesten Jahrtausende zu befreien, zu begeistern und geistig zu vereinen“. Für Jacob Burckhardt war die „Welt des Schönen“ eine „über die Zeiten und ihren Wechsel erhabene Welt für sich, eine zweite ideale Schöpfung“. In sie begibt sich der Zwanzigjährige, heraus aus der wirklichen Welt, die seine Sehnsucht unbefriedigt läßt. Und das Griechentum versteht er von diesem Dualismus zweier Welten her dahin, daß das Ideal der Sophrosyne, das edle Maß, die Harmonie gerade als Gegensatz zu der entsetzlichen Disharmonie des griechischen Lebens künstlerisch gestaltet wurde. Vor allem „in unserer eiligen Zeit“ aber mit ihrer vita activissima wäre es segensvoll und notwendig — meint er —, daß sich ein Gebiet der allgemeinen Kontemplation behauptete, in welchem die Macht der Schönheit zur Hingabe nötig.

Bewundert Burckhardt auch die großen ober-rheinischen Münster seiner weiteren Heimat, nach denen immer wieder zu wallfahrten ihn ein Heimweh treibt, und bewundert er selbst Grünwald, beständig im Mittelpunkt seiner Kunstreligion steht doch Italien, Italia Diis sacra. Seinen „heiligen Boden“ betreten zu dürfen, ist ihm Gnade einer praedestinatio. „Pilgrime sind wir alle, die wir Italien suchen.“ Es ist eine romantische Pilgerfahrt nach der klassischen Harmonie — in das ewige Rom, wo er sich in einem „besseren Jenseits“ fühlt. Echtes

Humanistenempfinden ist das. Auch für *Wilhelm von Humboldt* war Rom „die lang gesuchte Stelle außer und über der Welt“.

In seinem Glauben an die Kunst geht es um „die Überwindung des Irdischen“. Die Schönheit erscheint ihm als die „Erlöserin in dieser Welt“, vom Leiden am Leben in dieser Welt des „Willens“ – schopenhauerisch gesprochen. Der Welt der mehr oder weniger guten, oft genug sehr schlechten Werte steht hier eine Welt der „Gnade“ und des Gnadentrostes gegenüber. Und ein sehr des Trostes bedürftiges Herz schlägt in Burckhardts Brust. Das Trostvollste an Malkunst gibt ihm Raffael, durch Hoheit der Form der größte Darsteller des Schönen. Vorzugsweise zu trösten vermag auch Claude Lorrain. Und ein „wahrer Claude Lorrain in Tönen“ ist ihm Glück. Wenn er von dessen Orpheus sprach, pflegte er zu sagen: „Die Engel könnten nicht schöner singen, als man es in den ‚Gefilden der Seligen‘ höre.“ Bei Mozart konnte ihm sein, als ob „die Sonne aufginge“. Und unter den großen Dichtern war noch ein Neuester wie Mörike ihm wahrhaft tröstlich. Aber in seinem eigenen Amt als Kunsthistoriker und Lehrer der Kunstgeschichte für die akademische Jugend wollte *er selber* nichts anderes sein – wie er es ausdrückte – als ein seelsorgerischer Cicerone, der zum Schauen eines Ewigen die Anleitung gibt.

Die großen Kunstmaler sind ihm Wahrzeichen seiner Religion, die er die „Religion der Erinnerung“ nannte. Ihr Mißverständnis oder gar ihre Zerstörung ist ihm darum wirklich Sakrilegium gewesen, denn er war ja kein „Kunsthistoriker“, sondern jemand, der hier Heimat und Religion – oder doch Ersatz für Heimat und Religion – finden wollte. So konnte es denn geschehen, daß die Falschmeldung vom Brand des Louvre in Paris Burckhardt geradezu in einen geistigen Zusammenbruch hineintrief, daß nunmehr ein Stück seines Lebens und der Kunde menschlichen Geistes dahin wäre und der „Kunstkörper der Menschheit“ so entsetzlich verletzt werden konnte. Denn kein Glied darf entbehrt werden im System seiner „Religion der Erinnerung“, soll die ununterbrochene Kunde des menschlichen Geistes und damit echte Humanität gewahrt werden. Und genauso wie dereinst fromme Gläubige ins Gelobte Land wallfahrteten, um dort ihr Leben zu beschließen, fährt der 65jährige noch einmal nach Italien, um Abschied zu nehmen. „Ehe die allgemeine Barbarei hereinbricht (denn anderes sehe ich zunächst nicht vor), will ich noch ein rechtes Auge voll „aristokratischer Bildungsschwelgerei zu mir nehmen“ – so hatte es schon 1846 im Briefe an seinen

Freund Schauenburg (Briefe S. 72) geheißen. Es hat etwas Ergreifendes, wenn der 65jährige von seiner letzten Romreise einem Bekannten schreibt: An seinem Leben läge ihm seit heute morgen nicht mehr viel. Noch einmal habe er Raffael in den vatikanischen Sälen gesehen, und nun könne er ruhig sterben (Brief an G. Stehelin vom 16. August 1883).

Es ist keine Flucht in die Kunst gewesen, die der alte Burckhardt angetreten hat; eher kann man es die *Konsequenz* nennen, die er für sich und die kulturtragende Schicht seiner Zeit aus dem Leerlauf der Geschichte gezogen hat, indem er einstand für das, was auf alle Fälle bleibt: das „siegreiche Bewußtsein der Schönheit, daß sie neben aller Erkenntnis ihre Stelle in der bunten Welt behaupten werde“ (Cicerone). Im „Reich des Schönen“ konnte er noch – wenn nicht Erlösung – so doch Lösung aller niederdrückenden Probleme erfahren, was seinem Verehrer Nietzsche, dem Repräsentanten einer kommenden Generation, schon nicht mehr zu glücken vermochte. Die „Kunst als Weltanschauung“ aber sollte für Burckhardt – ganz humanistisch – den Menschen zur „Bildung“, d. h. zur „Menschlichmachung“ führen. Echte Kunst wurde ihm wahrhaft zum Ausdruck der Übergeschichte, in der die Geschichte überwunden wird. In den „Weltgeschichtlichen Betrachtungen“ heißt es einmal, daß Kunst wie Poesie mit dem Menschen „eine wundervolle Sprache redet, wobei ihm zumute ist, als müßte dies einst in einem besseren Dasein die seinige gewesen sein, . . . wenn sie die Stimmungen wiedergibt, welche über das Leiden und Freuen hinausgehen, wenn sie das Gebiet desjenigen Religiösen betritt, welches den tiefsten Grund jeder Religion und Erkenntnis ausmacht: die Überwindung des Irdischen . . .“ (221 f.).

Mit diesem Bekenntnis zur *Kunst* als Lebensform sind wir am Ende angekommen – nicht nur am Ende Burckhardts, sondern an dem einer ganzen Welt. Die späthumanistischen Lebensformen, in die der stille Basler Professor sich noch hineinbegeben konnte, sind heute nicht mehr wiederholbar. Burckhardt konnte es noch, er hat die ganze „Hatz und Eile“ der neuen Zeit, den Lärm der Technik, die Plakatierungen der Zivilisation auch nicht umsonst verabscheut. Er, der aus Abneigung gegen die Elektrizität nur Wachskerzen und Petroleumlampe brannte, und der nichts mehr haßte als die durch Basel gehenden Nachtschnellzüge, konnte ihnen noch entgehen, wenn er in den winkligen Gassen der alten Patrizierstadt mit ihren hohen Giebelhäusern in Muße hin und her spazierte. Aber

den heutigen Menschen hat der Rhythmus seiner Zeit schon so im Bann, daß keine Flucht in andere Lebensformen — es seien denn die klösterlichen — auf lange Dauer mehr gelingen will, daß die Wanderung in Kunst und Stil vergangener Zeiten immer schon ein rasches Ende findet. In Burckhardt aber verehren wir einen der letzten großen Humanisten der Christenheit, der noch so zu leben vermochte, wie er dachte. Dieser einmal noch auf der Ebene hoher Kultur gelungenen Konformität von Sein und Denken wegen ist aller „Humanismus“, der nach ihm seine Visitenkarte abgegeben hat oder noch künftig empfohlen werden mag, kümmerliche und dürftige Ideologie, die den Vergleichenden nicht fröhlich stimmt.

Geschichtliche Gesetze müssen respektiert werden. Verbrauchte Kulturreserve sind nun einmal verbraucht. Dahin ist dahin. Nun kann nur noch ein Neues kommen, ein ganz neuer Anfang, für den Jacob Burckhardt, der Mann der Geschichte, auch ein tiefes Ahnen hatte. Und an der Schwelle des Übergangs, an der großen Zeitenwende hat er selber als einer ihrer Kündler seine geschichtliche Wirksamkeit als Lehrer der Geistesgüter und als Jugendbildner in der *Mittlerstellung* gesehen, daß etwas von den hohen Lebensformen der Vergangenheit — ganz gleich in welcher Gestalt — in die Zukunft eingehen möge. So faßt er seine Aufgabe in die Worte zusammen: „Rückwärts gewandt zur Rettung der Bildung früherer Zeiten, vorwärts gewandt zu heiterer und unverdrossener Vertretung des Geistes in einer Zeit, die sonst gänzlich dem Stoffe anheimfallen könnte“ (Histor. Fragm. a.a.O., 426). Und so bestimmt er denn als „unsere Aufgabe statt alles Wünschens“ „Uns möglichst frei zu machen von törichter Freude und Furcht und uns vor allem der Erkenntnis der geschichtlichen Entwicklung zuzuwenden. — Sobald wir unserer Lage bewußt werden, befinden wir uns auf einem mehr oder minder gebrechlichen Schiff, welches auf einer von Millionen Wogen dahintreibt“ (ebd. 433).

Erschüttert und gänzlich ohne Illusion über das, was kommen wird, sieht Jacob Burckhardt in die Zukunft, aber — wie es Rudolf Marx im Nachwort zu seiner Ausgabe der „Weltgeschichtlichen Betrachtungen“ unüberbietbar ausgedrückt hat: „Er verzweifelt nicht, denn er weiß, daß der Geist ein 'Wühler' ist, daß die Geschichte nirgends ruht und die Minorität, ob sie siegt oder stirbt, allezeit die Weltgeschichte macht. — Und er lebte, vielleicht als Letzter, unabhängig.“

KAPITEL 4

Friedrich Nietzsche oder das Ringen um eine neue Welt

„Das Eis, das heute noch trägt, ist schon sehr dünn geworden: der Tauwind weht, wir selbst, wir Heimatlosen, sind etwas, das Eis und andere allzu dünne 'Realitäten' aufbricht.“

Fröhliche Wissenschaft

„Wer das verlor, was du verlorst, macht nirgends Halt.“ (Aus dem Gedicht: „Vereinsamt“)

Wer will es Zufall nennen, daß Friedrich Nietzsche, der Kündler des 20. Jahrhunderts, auch noch physisch dessen Anbruch erleben mußte, obwohl er schon elf Jahre vorher in das wohltätige Dunkel der geistigen Umnachtung eingegangen war. Als er am 25. August 1900 dieser Welt auch leiblich abstarb, ahnten schon hier und dort vereinzelte Geister, daß wir am Vorabend einer großen Wende stehen, daß die „Götzendämmerung“ schon begonnen habe und „wie man mit dem Hammer philosophiert“. Ein fernes unterirdisches Rollen bereitete den Feinhörigen schon auf die „Umwertung aller Werte“ vor. Und die wenigen Freunde und Geistesverwandten, die Nietzsche bereits anders als ästhetisch zu lesen und seine Gedanken nachzudenken verstanden, sahen bereits die fernen neuen Ufer dämmern. Sie begriffen sein Leben als ein Ringen um eine neue Welt.

Noch einmal hatte Jacob Burckhardt in unnachahmlich aristokratischer Geisteshaltung die Götter der vergangenen Zeit beschworen und sie in seine Gegenwart hereingezogen. Noch einmal war die große Möglichkeit, zeitfern zu leben in einsamer Höhe, hell aufgeleuchtet. Aber der Aufstieg auf die hohen, schneebedeckten Firne war ein verzweifelter Unterfangen geworden. Die Zahl der Bergsteiger ward immer kleiner. Die Eisedecke trug nicht mehr. Friedrich Nietzsche, der die Firne der vergangenen Gebirgswelt kannte, stieß — während das gebildete Bürgertum sich auf den Hügeln des Flachlandes noch vergnügte, schrille

Kassandrarufe aus: Hütet euch, der Tauwind weht. Und wenige Jahrzehnte später gingen auch schon die ersten Lawinen donnernd zu Tal. Das 19. Jahrhundert neigte seinem Ende zu, die alten christlichen Glaubensbestände waren aufgeweicht und hier und dort schon preisgegeben worden, aber noch wagte niemand, sich den neuen Zustand einzugestehen. Noch besaßen die alten Nomina, so inhaltslos sie auch geworden waren, ihre alte Magie und den Schutz der konventionellen Gewöhnung. So ist es Nietzsches revolutionäre Tat geworden, den Schein zu zerstören, die Masken herunterzureißen und die Wirklichkeit bei Namen zu nennen: „Das größte neuere Ereignis – daß 'Gott tot ist', daß der Glaube an den christlichen Gott unglaubwürdig geworden ist – beginnt bereits seine ersten Schatten über Europa zu werfen. Für die Wenigen wenigstens, deren *Argwohn* in den Augen stark und fein genug für das Schauspiel ist, scheint eben irgendeine Sonne untergegangen, irgendein altes tiefes Vertrauen in Zweifel umgedreht: ihnen muß unsere alte Welt täglich abendlicher, mißtrauischer, fremder, 'älter' scheinen. In der Hauptsache aber darf man sagen: das Ereignis selbst ist viel zu groß, zu fein, zu abseits vom Fassungsvermögen Vieler, als daß auch seine Kunde schon *angelangt* heißen dürfte; geschweige denn, daß viele bereits wüßten, *was* eigentlich sich damit begeben hat – und was Alles, nachdem dieser Glaube untergraben ist, nunmehr einfallen muß, weil es auf ihm gebaut, an ihn gelehnt, in ihn hineingewachsen war: z. B. unsere ganze europäische Moral. Diese lange Fülle und Folge von Abbruch, Zerstörung, Untergang, Umsturz, die nun bevorsteht: wer erriete heute schon genug davon, um den Lehrer und Vorausverkünder dieser ungeheuren Logik im Schrecken abgeben zu müssen, den Propheten einer Verdüsterung und Sonnenfinsternis, deren gleichen es wahrscheinlich noch nicht auf Erden gegeben hat?“ (Gesammelte Werke, Großoktav-Ausgabe bei Kröner, V, 271, Die fröhliche Wissenschaft.)

Aber diese Frage war doch nur eine rhetorische gewesen. Der Frager war es gerade selber, der zum Propheten wurde, der aus Redlichkeit die Sonnenfinsternis bejahte und so zu einem der gefährlichsten Angreifer der Christenheit wurde. Von dieser Sendung war Nietzsche durchdrungen in einer so gewaltigen Selbstüberhebung, daß sie in „Ecce homo“ (Warum ich ein Schicksal bin!) nahe die Grenze der Selbstauflösung streifte. „Ich kenne mein Los. Es wird sich einmal an meinen Namen die Erinnerung an etwas Ungeheures anknüpfen“

an eine Krisis, wie es keine auf Erden gab, an die tiefste Gewissenskollision, an eine Entscheidung, heraufbeschworen gegen alles, was bis dahin geglaubt, gefordert, geheiligt worden war. Ich bin kein Mensch, ich bin Dynamit“ (XV, 116). Und man kann ihm attestieren, daß er, der die alten Werte umzuwerten unternahm – aus „Weltanschauung“, neuer Anschauung der Welt –, wirklich der alten Werte- und Ordnungswelt Dynamit gelegt hat, wie es in der Vorrede des Nachlassorsos „Der Wille zur Macht“ heißt: „Unsere ganze europäische Kultur bewegt sich seit langem schon mit einer Tortur der Spannung, die von Jahrzehnt zu Jahrzehnt wächst, auf eine Katastrophe los. Was ich erzähle, ist die Geschichte der nächsten zwei Jahrhunderte. Ich beschreibe, was kommt, was nicht mehr anders kommen kann: Die Heraufkunft des Nihilismus“ (XV, 137). Infolge seiner neuen Schau war Nietzsche bewußt Nihilist, „der erste vollkommene Nihilist Europas“ (ebd.), wie er von sich selber sagte. – Der Terminus „Nihilismus“, der durch F. H. Jacobi 1799 in die Philosophensprache eingeführt worden war, ist Nietzsche wohl aus Turgenjews Roman „Väter und Söhne“ (1862) nahegekommen, dessen sozialrevolutionärer Held Basarow als „Nihilist“ bezeichnet wird.

„Daß ich von Grund auf Nihilist gewesen bin, das habe ich mir erst seit kurzem eingestanden. Die Energie, der Radikalismus, mit dem ich als Nihilist vorwärts ging, täuschte mich über diese Grundtatsache. Wenn man einem Ziel entgegengeht, so scheint es unmöglich, daß die Ziellosigkeit an sich' unser Glaubensgrundsatz ist“ (XV, 158). Gewiß war es ihm nicht um „Ziellosigkeit an sich“ zu tun, wohl aber um intellektuelle Redlichkeit, auch auf die Gefahr hin, daß er zu einem so genannten Zustand führt. Und diesen Zustand des 19. Jahrhunderts – mit Recht Nihilismus genannt – deckte seine Analyse dann auch auf, unabhängig von dem eigenen Willen eben als Zustand: „Was bedeutet Nihilismus? Daß die obersten Werte sich entwerten. Es fehlt das Ziel; es fehlt die Antwort auf das 'Warum' (XV, 145). Diese Aussage über einen objektiven Zustand nimmt nur voraus, was über kurz oder lang bewußt werden, also auch als *psychologischer Zustand* eintreten muß: „Der Nihilismus als psychologischer Zustand wird eintreten müssen, wenn wir einen 'Sinn' in allem Geschehen gesucht haben, der nicht darin ist: so daß der Sucher endlich den Mut verliert“ (XV, 148). Nun geht aber Nietzsche noch einen Schritt weiter, der über die historische Analysis hinausführt in eine neue negative Metaphysik

hinein, oder – wie er glaubt – in eine Entlarvung *aller* Metaphysik. Nietzsche kündigt den bis dahin geglaubten obersten Werten und Allgemeinbegriffen, den Universalien, den Gehorsam auf, indem er ihr reales Vorhandensein leugnet und sie als psychologische Hilfsmittel des Menschen zur Steigerung seiner eigenen Bedeutung erklärt: „Sobald aber der Mensch dahinterkommt, wie nur aus psychologischem Bedürfnis die Welt gezimmert ist und wie er dazu ganz und gar kein Recht hat, so entsteht die letzte Form des Nihilismus, welche den Ungläubigen an eine metaphysische Welt in sich schließt, – welche sich den Gläubigen an eine wahre Welt verbietet. Auf diesem Standpunkt gibt man die Realität des Werdens als *einzige* Realität zu, verbietet sich jede Art Schleichweg zu Hinterwelten und falschen Göttlichkeiten“, aber erträgt *diese Welt nicht, die man schon nicht leugnen will*“ (XV, 150 f.). – Und was ist nun damit erreicht? „Die ‚Kategorien‘, ‚Zweck‘, ‚Einheit‘, ‚Sein‘, mit denen wir der Welt einen Wert eingelegt haben, werden wieder von uns *herausgezogen* – und nun sieht die Welt wertlos aus“ (ebd.). Aber – sagt Nietzsche – die Entwertung dieser Kategorien, der Nachweis ihrer Unanwendbarkeit auf das All, ist kein Grund, nunmehr auch das All zu entwerten, „Der Glaube an die Vernunftkategorien ist die Ursache des Nihilismus –, wir haben den Wert der Welt an Kategorien gemessen, welche sich auf eine rein fingierte Welt beziehen“ (XV, 151). Das aber erzwingt das Schlußresultat, daß alle bisherigen Werte Resultate bestimmter Perspektiven der Nützlichkeit zur Aufrechterhaltung und Steigerung menschlicher Herrschaftsgebilde gewesen sind und nur fälschlich in das Wesen der Dinge projiziert werden.

Diese nihilistische Deduktion hat aber ungeheuerliche Folgen. Wer sich ihr anschließt, gelangt unweigerlich zur Negation und zur Fiktionalisierung aller bisherigen gültigen Werte und Moralen. Die ganze europäische Welt – nicht nur die christliche Kultur, sondern auch die spätbürgerliche Gesellschaft, läßt sich von hier aus in Asche legen. Und Nietzsche versuchte es, indem er die Zündschnur an das Gebäude der christlich-europäischen Ordnung legte und das Vorhandensein der Wahrheit leugnete, ohne die es keine allgemein geltenden Normen und Urteile geben kann: „daß es keine Wahrheit gibt, daß es keine absolute Beschaffenheit der Dinge, kein Ding an sich gibt“ (XV, 152). Von hier aus hat Nietzsche in seinen Werken „Zur Genealogie der Moral“, „Der Wille zur Macht“, „Die fröhliche Wissenschaft“, „Morgenröte“, „Göt-

zendämmerung“ und „Der Antichrist“ eine Kritik der europäischen Moralen, des Christentums und der bislang gültigen Wertordnung durchgeführt, die ebenso umfassend wie grausig ist. Denn „nunmehr würde es *nichts* Unsittliches mehr geben, alles würde erlaubt sein, auch die Menschenfresserei“ – wie es Dostojewski für den östlichen Nihilismus ausgedrückt hat oder wie es Nietzsche in „Wille zur Macht“ (XVI, 93) formuliert: „Nun haben wir die Moral vernichtet . . . wir selber sind uns wieder völlig dunkel geworden.“ Uns kann hier diese oft sehr ins einzelne gehende Kritik nur insoweit angehen, als sich in ihr bereits die *neue Spezies Mensch* ausspricht, als deren Sendboten und Vorläufer wir Friedrich Nietzsche hier zu nehmen haben, der als ein Vorweggenommener seinen Zeitgenossen zugerufen hatte: „Unser Fundament ist neu gegen alle früheren Zeiten, deshalb kann man vom Menschengeschlecht noch etwas erleben“ (X, 409). Aber auch die persönlichen Gründe in der Fehlvisierung der angegriffenen Werte müssen gestreift werden, damit deutlich werde, wie weit Nietzsche wirklich Kämpfer der Zeitenwende, legitimer Sprecher eines Neuen gewesen und bis zu welchem Grenzstein der neuen Markung der Prophet des Übergangs gekommen ist.

Es ist deutlich geworden: Auf die gleiche vorgegebene Situation haben Jacob Burckhardt und Friedrich Nietzsche diametral verschiedene Antworten gegeben, die beide zu ihrer Zeit gleichermaßen möglich waren. Burckhardt, im wesentlichen rückwärts gewandt, setzte seine Kraft darein, ein Maximum der alten Güter in die neue Zeit hinüberzuretten, während Nietzsche nach vorn gewendet die große Aufgabe sah, die morsch gewordenen alten Werte und Objekte radikal zu zerbrechen, um unter dem Schutt des Alten den innersten Lebensantrieb wieder freizubekommen für die neue Spezies Mensch; für „jene neue Partei des Lebens“, die dionysisch gestimmt über Person, Alltag, Gesellschaft, über den Abgrund des Vergehens hinausgreift, indem sie verzückt ja sagt „zum Gesamtcharakter des Lebens, als dem in allem Wechsel Gleichen, gleich-Mächtigen, gleich-Seligen“ (Wille zur Macht, XVI, 387).

Die „ewige Wiederkehr“ ist ein Schlüsselwort Nietzsches für die unendliche Tiefe und Mächtigkeit des Seins, das den Augenblick erfüllen und verewigen soll: die feierliche Stunde des Mittags, in der die Zeit ohne Ziel ist. Im Zarathustra heißt es: „Alle Lust will aller

Dinge Ewigkeit" (VI, 470). Dieses rauschhafte Lebensgefühl eines Menschen, der die Welt als ewige Lebenskraft erfährt und bejaht, hat Nietzsche nun auf den Namen eines griechischen Gottes getauft, an den Zarathustra seine trunkenen Lieder richtet: „Mein fürsprechender Instinkt des Lebens“, erzählt Nietzsche in der „Geburt der Tragödie“, „erfand sich eine grundsätzliche Gegenliebe und Gegenwertung des Lebens, eine rein artistische, eine antichristliche. Wie sie nennen? Als Philologe und Mensch der Worte taufte ich sie, nicht ohne einige Freiheit – denn wer wüßte den rechten Namen des Antichrist? – auf den eines griechischen Gottes: ich hieß sie die *dionysische*“ (I, 10). Das bedeutet also, daß Dionysos, diese für Nietzsche entscheidend wichtige Symbolgestalt, ein Pseudonym des Antichrist darstellt.

In der Hoffnung, das „große Ja zu allen hohen, schönen, verwegenen Dingen“ zu finden, mußte Nietzsche zunächst einmal einreißen und mit allen ihm zu Gebote stehenden Mitteln psychologischer Kritik und Analyse ein nihilistisches Zerstörungswerk vollbringen. Er wußte wohl, daß dies nicht das Eigentliche sein könne, daß „der Nihilismus einen pathologischen Zwischenzustand“ darstelle (XV, 152). Aber er hatte dafür auch den Glauben an die neuen Ufer, den festen Willen dorthin zu einer neuen „Vernunft des Lebens“ zu gelangen. Und wenn er auch die neuen Ufer nur schauen durfte, so heben ihn doch schon die Umrisse der neuen Schau hoch über den Rang eines Verkünders des bloßen Nihilismus hinaus. Denn das Ethos seines Nihilismus war ja gerade: „das Zugrunde-gehen so (zu) leiten, daß es den Stärksten eine neue Existenzform ermöglicht“ (XII, 368). Wohl gemerkt den Stärksten – und nicht jedermann. „Die Schwachen und Mißbratenen sollen zugrunde gehen; erster Satz *unserer* Menschenliebe: Und man soll ihnen noch dazu helfen“ (VIII, 218). Im Namen der Starken, im Namen der ekstatischen Jünger des Gottes Dionysos protestierte Nietzsche mit seiner Wendung gegen die ‚Jenseitskorruption‘, die das wahre und wirkliche Leben zum Erlöschen bringt, gegen die kleinbürgerliche Bemessung des Menschen, gegen „diese kleine friedliche Mittelmäßigkeit, dieses Gleichgewicht einer Seele, welche nicht die großen Antriebe der großen Kraftanhäufungen kennt“ (XV, 326).

Die große geistige Kluft zwischen Friedrich Nietzsche und seinem Lehrer Jacob Burckhardt wird am sichtbarsten in beider Einstellung zu geschichtlicher Größe und speziell zum Phänomen des „großen Mannes“. Typisch sind beider Wertungen von Rom und Hellas. Während

Burckhardt nicht ruhig hätte sterben können, ohne sein großes Kolleg über die Kultur der Griechen absolviert zu haben, hielt er sich von der römischen Geschichte fern, die er als ihm „einigermaßen fremd, fast antipathisch“ bezeichnet hat, weil die „mit den entsetzlichsten Mitteln“ durchgeführte Welteroberung für die Völker so „unendliche Leiden“ bedeutet habe (VII, 195). Er beklagt den römischen „Egoismus“ der „Gewalt und Herrschsucht“ und spricht abschließend kühl von dem „pflichtgemäßen Respekt“, den man dem römischen Reiche schulde (VII, 247). Ganz anders hat Nietzsche geurteilt: Für ihn waren die Römer „die Starken und Vornehmen“, die römischen Werte die „aristokratischen Werte“ (VII, 335), während die Griechen der „imperatorischen Wirkung“, des „großen Stils, der befiehlt“ ermangeln. Diese Wertung hängt mit seiner grundsätzlichen Parteinahme für den „Cäsarismus“ zusammen, d. h. seiner Verherrlichung des kriegerischen Machtmenschen. Nietzsche bejaht den „Barbaren in uns“, auch das „wilde Tier“, spricht von der großartigen „Barbarei der Gewaltmenschen“, die sich über die Massenmenschen hinwegsetzen. „Die Dresierbarkeit des Menschen ist in diesem demokratischen Europa sehr groß geworden, Menschen, welche leicht lernen, leicht sich fügen, sind die Regel: das „Herdentier“, sogar höchst intelligent, ist präpariert. Wer befehlen kann, findet die, die gehorchen *müssen*“ (XV, 234). Nietzsche hat schlimme Dinge gesagt, besonders im „Willen zur Macht“, die, wie wir heute wissen, viel Unheil angerichtet haben. Da finden sich Äußerungen wie diese, daß „die militärische Entwicklung Europas nur „Freude“ erregen könne (XV, 234); der Lobpreis der „allgemeinen Wehrpflicht mit wirklichen Kriegen, bei denen der Spaß aufhört“ (XV, 233), verbindet sich bizarr mit seiner Erwartung einer „Vermännlichung Europas“ (V, 313). Auch seine zivilen Zukunftsvisionen waren ganz militaristisch: „Arbeiter sollten wie Soldaten empfinden lernen“ (XVI, 197); zu ihrer Ehre wird, daß sie großen Prinzipien gehorchen dürfen. Dieses Bild einer militärisch geleiteten technischen Zivilisation hat dann bekanntlich an Oswald Spengler und Ernst Jünger intelligente Schüler gefunden.

Bezeichnend ist auch, wie Nietzsche *Napoleon I.* bewertet hat, für den Burckhardt nur Abscheu empfand. Für Nietzsche war das Erscheinen Napoleons das „Hauptereignis des letzten Jahrtausends“ (XIV, 141). Napoleon gehöre in die Reihe der „genialen Machtmenschen“, wie Cäsar, der Staufer Friedrich II. oder Friedrich der Große, die die Gegenbilder zu den Pöbelbewegungen des alten Judäa, der lutheri-

schen Reformation und der Französischen Revolution darstellen. In bezug auf ihre geschichtliche Erscheinung stellt er fest: Alle großen Werke und Taten waren große Unmoralitäten Die Unbedenklichkeit und Unmoralität . . . gehört zur Größe (XV, 415). Im Fall Napoleon spricht er geradezu von einer „Synthesis von Unmensch und Übermensch“ (VII, 337).

Was seinen eigenen Zeitgenossen Bismarck betrifft, so schätzte Nietzsche an ihm seine „rücksichtslose Außenpolitik“, die ihm imponiere; er gehöre zu der „starken Art, welche befehlen kann“. Andererseits erregen die konservativen Elemente bei Bismarck, sein „braver Grund von Royalismus und Christentum“ seine Ironie (XIII, 350 f.). Im Unterschied zu Napoleon fehle Bismarck aber der große Gedanke; seine Reichsschöpfung entstamme einem kulturwidrigen Nationalismus. Bismarck gelte zwar diesem „Zeitalter der Massen“ als groß, aber die liegen vor jeder Willenskraft, die befiehlt, auf dem Bauch. Im übrigen hat ihn noch im Wahn die „Abschaffung von Bismarck und dem jungen Kaiser Wilhelm“ als Wunschvorstellung verfolgt.

Aber grundsätzlich muß gesagt werden, daß man Nietzsches oft ebenso hellsichtige wie bizarre Urteile nicht politisch werten darf, denn bei aller Machtanbetung hat er zu den politischen Phänomenen kein wirkliches Verhältnis gehabt. „Ich bin der letzte antipolitische Deutscher“ (XV, 13). Alles werdende hat er begrüßt; wenn es geworden war, hat er sich abgewandt. Selber wollte er ja auch metapolitisch sein. Außerdem brechen immer wieder seine antideutschen Affekte durch, etwa wenn er die Befreiungskriege von 1813/14 zu den „großen Kulturverbrechen“ zählt, die er den Deutschen nicht verzeihen könne, weil sie das geniale napoleonische Werk ganz sinnlos zerstört hätten. Für das eigentliche Ethos der Erhebungszeit hatte er gar keinen Sinn. Und so sind auch seine Urteile im Falle Napoleon ganz un-, ja antipolitisch. Er optierte für die Franzosen, weil sie wahre Psychologen und Artisten seien. Die Vaterländerei der Deutschen gehe ihm auf die Nerven. Selber nannte er sich „ein Zufall unter Deutschen“, ein „bloßes Mißverständnis“ und verbat es sich, „mit dem deutschen Geiste in eins gerechnet zu werden“ (VIII, 195 f.). Und über die neudeutsche Offizierspolitik hat er Worte gebraucht, als ob er Hitler vorausgesehen hätte: „Die öffentlichen deutschen Kundgebungen, die auch ins Ausland dringen, sind von eben jenem neuen Klange einer geschmackwidrigen An-

maßung. Fast in jeder Rede des ersten deutschen Staatsmannes ist ein Akzent, den das Ohr des Ausländers mit Widerwillen zurückweist. Aber die Deutschen ertragen ihn, sie ertragen sich selber“ (V, 140). Und weiter: „Ich halte diese Rasse nicht aus, die keine Finger für nuances hat, . . . die keinen esprit . . . hat, . . . keinen Takt, keine délicatesse. Die Deutschen haben . . . bloß Tatzen“ (Ecce homo – XV, 114). Diese bösen Urteile sind beliebig zu vermehren, es sind freilich un- verpflichtete und ressentimentgeladene Urteile. Aber ausgerechnet Nietzsche als Kronzeugen für deutschen Nationalismus auszugeben, wie Alfred Bäumler u. a. es getan haben, ist ein schlechter Witz.

Wenn Nietzsche überhaupt politisch ernst zu nehmende Prognosen gab, dann sind sie erstaunlicherweise zugunsten der Russen ausgefallen. Bei ihnen sah schon Burckhardt wegen der „unbedingten Drillbarkeit“ des russischen Volkes einen „Fond von gesunder Barbarei“, eine „Fülle elementarer Kräfte“ (VII, 416). Aber Burckhardt sah darin eine gefährliche Bedrohung für Europa. Nietzsche stellt das russische Reich in eine vielsagende Parallele mit dem Imperium Romanum. In seinem Nachlaß findet sich der Satz: „Ich sehe mehr Hang zur Größe in den Gefühlen der russischen Nihilisten als in denen der englischen Utilitarier.“ Im Osten sieht er gerade wegen der „Nähe der Barbarei“ Zukunft wachsen. Rußland sei „die einzige Macht, die heute Dauer im Leibe hat, die warten kann, die etwas noch versprechen kann“ (VIII, 151). Er fordert geradezu „ein unbedingtes Zusammengehen mit Rußland mit einem neuen gemeinsamen Programm. . . . Keine amerikanische Zukunft!“ (XIII, 353). – Möglicherweise wirken hier Urteile Bruno Bauers bei ihm nach.

Aber verlassen wir nunmehr Nietzsches Aperçus über geschichtliche Erscheinungen und Entwicklungen und kehren wir zu dem Grundsätzlichen in seiner Zeitkritik zurück, wie es sich ihm aus seiner antichristlichen Position ergibt: Der entscheidende Einwand, den Nietzsche gegen seine Mitwelt formuliert, ist der der Dekadenz. Sie spricht aus allen Gestaltungen und Schöpfungen der bisherigen Spezies Mensch und insbesondere aus den obersten und vermeintlich vornehmsten. „Die obersten Werturteile sind seit langem die Werturteile Erschöpfter“; daher herrscht „eine Gesamtdekadenz des Werturteils, eine Gesamtabirrung der Menschheit von ihren Grundinstinkten“ (XV, 167). Dekadenz – Ausdruck der Tatsache, daß das Leben nicht mehr im Ganzen wohnt – war für Nietzsche nicht eine bekämpfbare Haltung,

„nichts, was man in der Hand hätte abzuschaffen“, sondern „eine notwendige Konsequenz des Lebens, des Wachstums am Leben“ (ebd.). Das ganze Zeitgeschehen des 19. Jahrhunderts steht seinem biologischen Alter nach unter ihrem Zeichen, seine Normen und Moralen verraten *Verfallsinstinkte*. „Das niedersinkende Leben im jetzigen Europa formuliert in ihnen seine Gesellschaftsideale: sie sehen alle zum Verwecheln dem Ideal *alter, überlebter Rassen* ähnlich“ (XV, 179). Ihre biologische Untauglichkeit, ihr das Leben nicht steigernder, sondern verflachender Effekt spricht gegen sie. Das Christentum enthüllt sich ihm hier – wie es in der „Genealogie der Moral“ heißt – als „Ressentimentbewegung“, als „der große Aufstand gegen die Herrschaft vornehmer Werte“. Das christliche Empfinden wird gewertet als orientalischer Sklaveninstinkt, eingepflanzt in deutsche Seelen zur Verderbung der Art, das asketische Ideal des Priestertums wird ein Dekadenzideal des „Willens zum Ende“ genannt, die Reformation ein „Bauernaufstand des Geistes gegen den letzten Römerbau“, Luther ein „Rüpel, der einfach nicht wußte, was eine Kirche ist“ (V, 358), der Protestantismus eine „unbegabte“ Form der Religion, das Neue Testament ein „kleines“ Buch, und die Religionen – insbesondere die christliche – werden als bisher wirksamste im Dienste eines negativen Ideals stehende Züchtungsversuche am Menschen gekennzeichnet. Das Christentum als eine typische „Dekadenzbewegung“, die man an ihren Ergebnissen erkennen und entlarven kann, lehrt für Nietzsche die „Bevorzugung alles Leidenden, Schlechtweggekommenen, Degenerierter“ (XV, 323). Während das Wohl der Gattung vom Gesichtspunkt starker Rassenzüchtung her den Untergang der Mißratenen, Schwachen, Degenerierten fordert, hat das Christentum „jenen an sich schon so mächtigen Instinkt der Schwachen, sich zu schonen, sich zu erhalten, sich gegenseitig zu halten, noch gesteigert. Was ist die ‚Tugend‘ und ‚Menschenliebe‘ im Christentum, wenn nicht eben diese Gegenseitigkeit der Erhaltung, diese Solidarität der Schwachen, diese Verhinderung der Selektion? Was ist der christliche Altruismus, wenn nicht der Massenegoismus der Schwachen, welcher errät, daß, . . . , wenn alle füreinander sorgen – jeder einzelne am längsten erhalten bleibt. Wenn man eine solche Gesinnung nicht als extreme *Unmoralität*, als ein Verbrechen am Leben empfindet, so gehört man zur kranken Bande und hat selber deren Instinkte“ (XV, 324). So wird ihm dann folgerichtig das Christentum zum ungeheuerlichsten Verbrechen am Gesetz der menschlichen

Art, zum „Kapitalverbrechen am Leben“, zu einer Demonstration der Tatsache, wie die Europäer durch eine jüdisch-orientalische Erfindung, durch die Übertragung asiatischer Moralbegriffe betrogen worden sind. „Physiologisch geredet: im Kampf mit der Bestie kann Krankmachen das einzige Mittel sein, sie schwach zu machen. Das verstand die Kirche: sie *verdarb* den Menschen, sie schwächte ihn – aber sie nahm in Anspruch, ihn ‚verbessert‘ zu haben“ (VIII, 103 f.). Und was bedeutet solche „Götzendämmerung“ geschichtlich für uns: „Das Christentum ist für junge, frische Barbarenvölker Gift; in die Helden-, Kinder- und Tierseele des alten Deutschen z. B. die Lehre von der Sündhaftigkeit und Verdammnis hineinpflanzen, heißt nichts anderes, als sie vergiften“ (Menschliches, Allzumenschliches III, 123). Darüber aber zur Klarheit gekommen sein heißt: „Alle Begriffe der Kirche sind erkannt, als das, was sie sind, als die böseste Falschmünzerei, die es gibt, zum Zweck, die *Naturwerte* zu entwerten. Der Priester selbst ist erkannt als das, was er ist, als die gefährlichste Art Parasit, als die eigentliche Giftspinne des Lebens“ (Umwertung aller Werte, VIII, 264).

Der Nationalsozialismus konnte sich in dieser Hinsicht mit Fug auf Nietzsche, diesen ersten großen Antichristen, berufen. Die schrankenlose Anerkennung des Rechts des Stärkeren hat dann zu der „Verpflichtung“ geführt, die Schwachen zwecks Förderung der biologischen Entwicklung an der Fortpflanzung zu hindern, ja sie sogar als Belastung für den Fortschritt zu töten. Alle Parolen, die später in Schwung kamen, sind bei Nietzsche angelegt und oft sogar erstmalig gleich so formuliert worden, daß sie kaum mehr übertroffen werden können: „Das Christentum aus jüdischer Wurzel und nur verständlich als Gewächs dieses Bodens, stellt die Gegenbewegung gegen jede Moral der Züchtung der Rasse, des Privilegiums dar: – es . . . ist die *antiarische* Religion par excellence: das Christentum die Umwertung aller arischen Werte, der Sieg der Tschandalawerte, das Evangelium den Armen, den Niedrigen gepredigt, der Gesamtaufstand alles Niedergetretenen, Elenden, Mißratenen, Schlechtweggekommenen, gegen die ‚Rasse‘, – die unsterbliche Tschandalarahe als *Religion der Liebe*“ (Götzendämmerung, VIII, 106). Und dieser Protest dürfte in der Tat urdeutsch sein – mindestens aber eine urdeutsche Möglichkeit sein, der Nietzsche mit gutem Grunde Ausdruck gegeben hat, wenn er erklärt: „Es wäre immer noch möglich, daß die Deutschen aus ihrem alten Schimpfnamen sich nachträglich einen Ehrentamen machten, indem sie das erste *unchristliche*

Volk Europas würden: wozu in hohem Maße angelegt zu sein Schopenhauer ihnen zur Ehre anrechnete" (Fröhliche Wissenschaft, V, 176).

Wir halten inne, weil wir fragen müssen: wie kann man das Christentum so genial mißverstehen? Wie kann man sich über die geschichtlichen Ereignisse – z. B. daß die Deutschen eben ein christliches Volk geworden sind – so radikal hinwegsetzen? Die Antwort läßt sich nicht finden aus einer Betrachtung der angegriffenen Sachverhalte, sondern allenfalls nur aus einer Betrachtung des angreifenden Betrachters. Vielleicht erklärt sich vieles, wenn man auf die Verwechslungen achtet, daß der dem pietistischen Bürgerglück entlaufene Pfarrersohn aus Rücken in Sachsen zeitlebens für den Geruch der pseudochristlichen Bürgerlichkeit sächsischer Kleinstädte das Phänomen des Christentums verantwortlich gemacht hat. („Die Kleine-Leute-Moral als Maß der Dinge: das ist die ekelhafteste Entartung, welche die Kultur bisher aufzuweisen hat. Und diese Art Ideal als 'Gott' hängenbleibend über der Menschheit!!" – XV, 288.) Offenbar gerade wegen seines großartigen Subjektivismus hat er oft nicht die Objektivierungskraft aufbringen können, um jenseits persönlicher Eindrücke und Affekte das Phänomen überhaupt zu erkennen. Seine verzerrenden Verallgemeinerungen sind daran schuld, daß er sein Leben lang gegen ein Phantom ankämpfte, das er nicht überwinden konnte, weil er ihm nicht einmal gewachsen war.

Um die entscheidenden Momente der Perspektivenverzerrung in seiner antichristlichen Polemik namhaft zu machen, kurz nur dieses: Daß das Christentum als ein geistiges Ereignis gegen die bloßen Vitalwerte steht – wen sollte das wundern, wenn man einmal die Grenzenlosigkeit des menschlichen Trieblebens erfahren und das Opfer als eine notwendige Forderung eingesehen hat? Daß die Wahrheit dieser Welt immer an das Kreuz kommen muß, sagt doch nichts gegen die Wahrheit, sondern nur etwas über den Charakter dieser Welt, in der der Geist ohnmächtig, ohne Macht, und der höhere Wert immer der schwächere ist. Wenn man diesen faktischen Befund naiv bejaht und sein „es ist gut so“ hinzufügt, richtet man eben einen Hexensabbat der Begriffe an und mißversteht in seiner Verwirrung auch das Christentum, das ja gerade die bloße – in sich blinde, sinn- und schrankenlose Trieb- und Vitalgewalt dieser Welt dämpfen will. Das sind Dinge, die man recht gut auch ohne Offenbarung noch einzusehen vermag – wenn man nur bereit ist, das Wesen dieser Welt überhaupt zur Kenntnis zu

nehmen. Aber Nietzsches Polemik gegen das Christentum ist so affektgeladen, daß er die Lagerung dieser Phänomene gar nicht richtig erkennen kann. Seine ersten Reizeindrücke einer ephemeren Entartung ließen ihn auch gleich den Stab brechen über ein Phänomen selber, wiewohl er möglicherweise mit seiner antichristlichen Polemik einem Primäraffekt der deutschen Seele Ausdruck gegeben hat, die – wie oft gesagt wird – seit Zeiten der gewaltsamen Unterwerfung Widukinds nur scheinchristlich, zwangsgetauft ist und vielleicht sogar Bruchstücke vorchristlicher Herrenmoral, wie sie Nietzsche lehrt, bis heutigen Tages im Unterbewußten behalten hat. Wichtig aber hier ist nur das eine, daß Nietzsche von seiner Geschichtsstunde *post Christum natum* formuliert und ohne Zweifel geirrt hat, wenn er den Moralismus des säkularisierten Bürgertums für das christlich Eigentliche genommen und angegriffen hat, um es mit den Mitteln seiner genialen Psychologie durch Vergleichung mit anderen Moralien aufzulösen. Durchsaut und erledigt hat er mit seiner Kritik aber nicht das Christentum, sondern immer nur das christlich-pietistische Bürgertum Sachsens. Die diesem gegenüber gewiß angebrachten Maße hat Nietzsche – als ein Opfer seiner Privataffekte – peinlicherweise auch auf die Vorgänge übertragen, die 1850 Jahre früher in Galiläa spielten – und so mußte er denn die ganze christliche Geschichte bis zur Unkenntlichkeit verzerrt ansehen.

Ganz anders sieht das aber alles aus, wenn Nietzsche einmal auf einen Christen trifft, den er als sich selber kongenial empfindet wie den großen Franzosen *Blaise Pascal*. Über Pascals Jesusbild findet er die erstaunlichen Worte: „Pascals Gespräch mit Jesus ist schöner als irgend etwas im Neuen Testament. Es ist die schwermütigste Holdseligkeit, die je zu Worte gekommen ist. An diesem Jesus ist seitdem nicht mehr fortgedichtet worden; deswegen ist nach Port Royal das Christentum überall im Zerfall“ (Unschuld des Werdens – Nachlaß, ed. Bäumlner II, 322). Bekanntlich hat Nietzsche Christus in Gegensatz zu den Christen gestellt und den Satz niedergeschrieben: „Im Grunde gab es nur einen Christen und der starb am Kreuz“ (VIII, 255). Ganz ähnlich wie Sören Kierkegaard empört sich auch Friedrich Nietzsche gegen die Inadaquatheit des urchristlich Gemeinten zum Leben der empirischen Christen. Beide ordnen sich damit, wie besonders *Ernst Benz* gezeigt hat, in eine spiritualistische Tradition der deutschen Geistesgeschichte ein. Nietzsche ist nun aber noch um vieles weiter als Sören Kierkegaard gegangen, der doch zumindest am urchristlich Gemeinten festhielt, während

Nietzsche gerade dieses für eine „Verleumdung des Lebens“, für „extreme Unmoral“ gehalten und das Christentum eine „Metaphysik für Henker“ genannt hat, gegen das er deshalb seine unerhörten Angriffe richtete.

Aber vielleicht ist etwas ganz anderes hier wichtig: Nicht das Recht oder das Unrecht dieses Angriffes, sondern die Tatsache, daß dieser Angriff überhaupt möglich werden konnte. Kündigt sich nicht vielleicht in all diesen grandiosen Mißverständnissen doch eine neue Spezies Mensch an, die die christlichen Grundwahrheiten und Symbole nicht mehr verstehen kann, weil sie die Erfahrungen nicht mehr macht, die die christliche Lebensansicht und die Annahme der Offenbarung vorbereiten? Ist nicht eine Selbstaussage Nietzsches für die neu heraufkommende Menschenart geradezu symptomatisch wie die, die sich im „Ecce homo“ findet: „Eigentliche religiöse Schwierigkeiten z. B. kenne ich nicht aus Erfahrung. Es ist mir gänzlich entgangen, inwiefern ich sündhaft sein sollte. Ingleichen fehlt mir ein zuverlässiges Kriterium dafür, was ein Gewissensbiß ist. . . . Ich kenne den Atheismus durchaus nicht als Ergebnis, noch weniger als Ereignis: er versteht sich bei mir aus Instinkt“ (XV, 26).

Wir haben keinen Grund, Nietzsche dieses Bekenntnis nicht zu glauben, denn er spricht hier nur aus, was heutigen Tages — also nach einigen Jahrzehnten — Allgemeinbewußtsein breiter Schichten geworden ist. Aber etwas hatte er diesen doch voraus, daß er noch darum wußte, daß Gott tot ist und die Menschen ihn getötet haben. Denn Nietzsche hat sich „Antichrist“ genannt, d. h. er blieb dem christlichen Phänomen immer noch negativ verbunden. Sein antichristlicher Protest gegen den Gekreuzigten erfolgte von *Dionysos* her, d. h. von der Warte eines Heidentums *ante Christum natum*. *Dionysos* gegen den Gekreuzigten ausspielen heißt aber, das Spiel immer schon verloren haben; denn im späten Abendland ist ein vorchristliches Heidentum unmöglich geworden. *Dionysos* als Antichrist ist für den um Geschichte Wissenden kein wirklicher Gegensatz. Ja, Nietzsche selber konnte sich das nicht ganz verhehlen: „Auch wir Erkennenden von heute, wir Gottlosen und Antimetaphysiker, auch wir nehmen unser Feuer noch von jenem Brande, den ein Jahrtausend alter Glaube entzündet hat, jener Christenglaube, . . . daß Gott die Wahrheit ist, daß die Wahrheit göttlich ist . . .“ (Jenseits von Gut und Böse, VII, 470). Aber neues Heidentum, das wirklich mit der Tatsache des *post Christum* Ernst macht, indem es vom

Christlichen einfach keine Notiz mehr nimmt, also das Wahrheitsproblem nicht mehr bekämpft, sondern es ausfallen läßt, ist schon eine ganz andere Sache. So ist die „blonde Bestie“, jenes Bild der großen Gesundheit, das Nietzsche visionär erschaute, bereits kein Gegenspieler mehr, sondern Repräsentant einer neuen Menschenart, die es verlernt hat, überhaupt noch Sinnfragen zu stellen. Nietzsche hat vom Christentum noch viel zuviel Notiz genommen — um neuer Heide, Heide *post Christum natum* zu heißen —; er hat die Wahrheitsfrage wohl verdrängen, aber zeitlebens nicht überwinden können, weswegen ihn am Ende der Blitz aus den verleugneten Hinterwelten doch noch getroffen hat. Aber er war der erste, der die neue Lebensweise postulierte: ohne Sinn, dafür aber heroisch und stark zu existieren. Das aber forderte die Aufstellung neuer Wertetafeln, eben die Umwertung aller Werte.

Alle bisherigen europäischen Moralen gehen in irgendeinem Sinne noch zurück auf die zwei Gebotetafeln vom Sinai, an deren Spitze der oberste Offenbarungssatz steht, daß Gott ein Gott der Wahrheit ist, der in der Geschichte an seinen Erwählten wahrhaftig gehandelt hat. Seitdem gibt es im Abendland keine Moral und keine Lebensordnung, die nicht die Wahrheitsfrage kennt und geoffenbarte Wahrheit als obersten Wert anerkennt. Auch noch ein *Goethe* kam zu der Feststellung: „Neue Erfindungen können und werden geschehen; allein es kann nichts Neues gedacht werden, was auf den sittlichen Menschen Bezug hat.“ Daher mußte Nietzsches Tat eine Zerschlagung dieses obersten Wertes sein und notwendig zur Ausklammerung, Verdrängung und Ersetzung der Wahrheitsfrage führen, die er unter Leugnung eines objektiven Geltungswertes in die Sphäre der Triebe einbezog. Die in Nietzsches Werken zahlreich wiederkehrenden Diffamierungen der Wahrheitsfrage als transzendierend sind höchst verräterisch. Denn mit seinen apodiktischen Setzungen, wie „Wahrheiten sind die unwiderlegbaren Irrtümer des Menschen“ (V, 265) oder „Wahrheit ist die Art nicht leben könnte“ (XVI, 19), beweist er nur, wie wenig er persönlich der Wahrheitsfrage zu entgehen vermag, wie drängend sie hinter seinen Leugnungen fortbesteht. Aber wichtig für unseren Zusammenhang ist dennoch nicht die Verdrängung der Wahrheitsfrage aus seinem Leben, die deshalb nicht gelingen konnte, weil sich verdrängte Bewußtseinsinhalte immer rächen — und je gewaltiger sie sind, um so gefährlicher —, auch nicht die durch diese Ausklammerung erfolgende Verzerrung aller

Sichten und Wertungen, sondern die *symptomatische* Bedeutung dessen, daß für die Wahrheit als obersten Wert das *Leben* selber tritt. An die Stelle der Geistigkeit tritt die „Naturgeschichte in der Moral“, wie die Geschichte von ihm überhaupt in Naturgeschichte aufgelöst wird. Die neue Ranggesetzgebung als Biologisierung aller Werte heißt aber, diese am „Leitfaden des Leibes“ (XVI, 125) auf den Bios selber einstellen, sie ebendort festmachen und nicht in einem transzendenten Wahrheitsbereich. Denn „die Wahrheit ist häßlich“ (XVI, 108). Nicht ob ein Wert wahr ist, entscheidet mehr über seine Verwirklichung, sondern ob er gesund ist, ob er der Steigerung des Lebens dienen kann: *so daß ich ihn will*. Diese Umzentrierung des obersten Wertes, daß für das Gesetz der Wahrheit das Recht des Lebens tritt, entscheidet über den Gang der neuen Moral vom „du sollst“ zum „ich will“. Nicht mehr werden sittliche Entscheidungen getroffen im Sinne der alten Wertewelt, die auf Grund der Wahrheitsforderung danach gefragt hat, ob sie gut oder böse sind, sondern nunmehr heißt die Frage, ob sie gesund oder ungesund, stark oder schwach, vornehm oder gemein sind, d. h., ob die betreffende Gestalt des Lebens, die in einer solchen Entscheidung steht, zu ihrer Vollendung gelangt, ob sie die ihr inwohnende äußerste Möglichkeit richtig auslebt. „Wille zur Macht“ ist die letzte Auskunft über das Dasein.“ Wollt ihr einen Namen für diese Welt? Eine Lösung für alle ihre Rätsel. Diese Welt ist der Wille zur Macht – und nichts außerdem!“ (XVI, 402). Daraus folgt: „Was ist gut? Alles, was das Gefühl der Macht, den Willen zur Macht, die Macht selbst im Menschen erhöht. Was ist schlecht? Alles, was aus der Schwäche stammt“ (XIII, 218). Kein Mitleid, keine Rücksicht auf mindere Naturen, keine Sklavenmoral – „die vornehme Seele hat Ehrfurcht nur vor sich“ – hemmt mehr den Menschen, zu seiner Vollendung zu kommen, um „das Versöhnungsfest mit der Natur zu feiern“ (Geburt der Tragödie, I, 17) und somit „auf den Namen Dionysos getauft“ (VIII, 164), „Herr der Erde und Nachfolger Gottes“ zu werden. – Und mit zynischer Folgerichtigkeit nennt Nietzsche die Praktiken und Methoden, die für das Einschlagen dieses Höhenweges nötig sind: „Ganz anders (sc. als die Gottesfrage, 'eine Undelikatesse gegen uns Denker') interessiert mich eine Frage, an der mehr das 'Heil der Menschheit' hängt als an irgendeiner Theologenkuriosität: die Frage der *Ernährung*. Man kann sie sich zum Handgebrauch so formulieren: Wie hast gerade Du Dich zu ernähren, um zu Deinem Maximum an Kraft, an

virtù im Renaissancestil, von moralinfreier Tugend zu kommen“ (XV, 27).

Es ist nicht zufällig, daß diese Umzentrierung der Wertewelt aus dem Logos in den Bios auch zur Aufrollung der Ernährungsfrage führt. So wenig zufällig wie die Preisung der physisch starken Männer, der Hymnus auf die „große Gesundheit“ und das Loblied auf die „blonde Bestie“, dieses „prachtvoll nach Beute und Sieg lüstern schweifende Raubtier“ (VII, 322) als das oberste Züchtungsprodukt der in der „Umwertung aller Werte“ eingetretenen Weltgeschichte. Denn „wir haben umgelernt. – Wir leiten den Menschen nicht mehr vom 'Geist', von der 'Gottheit' ab, wir haben ihn unter die Tiere zurückgestellt. Er gilt uns als das stärkste Tier...“ (VIII, 229). Setzt sich dieser neue Typus durch, dessen „Wille zur Macht“ nicht mehr belastet ist durch Skrupel und mitleidvolle Verantwortung, der aus amor fati sein Schicksal erfüllt (XVI, 211), dann zerbricht die Weltgeschichte in zwei Stücke. Die Tatsachen scheren Nietzsche nicht; die *Macht des Willens* im Menschen der Zukunft überwindet das Christentum sowohl wie den aus seiner Schutt-abräumung heute entstandenen Nihilismus. „Dieser Antichrist und Antinihilist, dieser Besieger Gottes und des Nichts – er muß einst kommen“ (VII, 396).

Aber er selber ist es nicht gewesen, für sein Leben hat er weder Gott noch das Nichts zu besiegen vermocht. Keine „blonde Bestie“, kein „sieghafter Tänzer“, kein Urbild der „großen Gesundheit“ bietet sich unserem Auge dar, wenn wir es auf das Leben des beurlaubten Basler Professors Nietzsche richten, sondern ein schwächlicher, magenkranker, an den Nerven leidender Mensch mit einem durch Schlafmittel vollkommen zerrütteten Organismus. – Wir weisen auf diesen Kontrast seiner persönlichen Lebensumstände zu den von ihm aufgestellten Postulaten nicht mutwillig hin. Diese Postulate und Visionen behalten darum doch ihre Zukunftskraft, auch wenn der, der sie aufstellte, sie nicht auszuhalten vermochte und an ihnen zugrunde ging. Aber über sein Scheitern erklärt sich vieles, wenn man seine Lehre in bezug auf das persönliche Leben als vollständige Kontrastideologie wertet. „Es soll also keinen Mißverständnissen ausgesetzt sein, wenn das prinzipielle Auseinanderfallen von Sein und Sehnsucht in Nietzsche durch einige hergebrachte, etwas triviale Gegenüberstellungen in folgendem verdeutlicht wird:

Der schonungslose Bekämpfer jeder absolut geltenden Moral, insbesondere aller Mitleidsmoral, ist ein Mensch der peinlichst korrekten, praktischen Moral von überempfindlicher Rücksicht und Mitleidigkeit in jeder konkreten Lebenssituation.

Der Vertreter eines Kriegerethos, das „sein Paradies unter dem Schatzen der Schwerter“ findet, ist ein fast stets bis an die Grenze des biologisch noch Möglichen Kranker, der, von Kriegerexistenz zu schweigen, auch nicht das Leben eines Krankenpflegers länger als wenige Wochen erträgt.

Der Entdecker und Verkünder des Wertes ungebrochenen, rauschhaften dionysischen Lebens ist ein Mann, der jedem *wirklichen* Erlebnis in dem repräsentativsten, geladensten, paradoxesten Lebensbereich: dem des geschlechtlichen Eros, aus dem Wege ging“ (Harald Landry: Friedrich Nietzsche, Berlin 1931).

Diese Zwiespaltenheit in der Person erklärt vieles — auch über die Kraßheit seiner Urteile und Wertungen. Seine frappanten Affektentladungen gegen das Christentum sind sonst überhaupt nicht zu verstehen. Ebenso wenig seine häufigen Wutausbrüche gegen alles Deutsche, dem gegenüber er Franzosen, Juden (eine Wohltat unter Deutschen“ — XV, 176) oder Europäer preist. Hier zur Erklärung nur so viel, daß Nietzsche, der ein „guter Europäer“ sein wollte, es nicht sein konnte, weil er zu viele deutsche Eigenschaften hatte. Litt er doch an der deutschen Innerlichkeit, die gerade seiner Machtsehnsucht im Wege stand, an der deutschen Moralität und Redlichkeit, die ihn hinderte, amoralisch zu werden. Hinzu kommen wieder die Verwechslungen von Urbild und Karikatur, daß er die Kleinbürgerlichkeit und den Biergeschmack der deutschen Provinz für das ewig Deutsche hielt. Nur von diesen Verwechslungen aus versteht man seine affektierten und völlig unzutreffenden Selbstaussagen. — Aber auch sein Deutschenhaß ist wie so vieles bei Nietzsche auf verdrängte Liebe zurückzuführen.

Alle diese Kontraste mußten deshalb bei Namen genannt werden, weil an ihnen Nietzsches persönliches Mißverhältnis zur Realität aufbricht: Er lebte ein durch und durch unwirkliches Leben. Entscheidende Wirklichkeitsansätze wie Eros, Freundschaft, Ehe waren ihm mißglückt. Und aus diesem privaten Scheitern erwuchs erst sein „Wille zur Macht“. Aber die Realität der Macht war für Nietzsche doch nur ein Wunsch geblieben und nicht zur Erfahrung geworden. Immerhin vermochte ihm dieses Leid der eigenen Unwirklichkeit den entlarvenden Blick zu

verleihen, mit dem er die Hohlheit und Brüchigkeit der alten bürgerlichen Welt als einer der ersten radikal enthüllt: daß die Zeit durch und durch dekadent ist (Wagner als klassisches Musterbeispiel), daß in ihr kein Mensch eigentlich Wirklichkeit hat, sondern alle in und von Fiktionen leben. Nur ein Entwurzelter kann die Entwurzelung sichtbar machen, nur ein Nihilist den Nihilismus. Und so stimmt denn das meiste auch, was er mit meisterlicher Psychologie in seiner Zeitkritik aufgewiesen hat. Der abendländische Nihilismus ist ein objektiver Tatbestand, und Friedrich Nietzsche hat als einer der ersten mit seiner Enthüllung begonnen, d. h. er hat unbarmherzig von nackten Tatsachen geredet. Hierin liegt seine Größe, letztlich also darin, daß er selber Nihilist gewesen ist, wie dies auch *Schlechta* als einer der besten Textkennner ansieht. Aber die Positivitäten, die er jenseits des Abgrundes als Fanale aufpflanzte, sind für sein Leben wenigstens doch nur Wunschbilder geblieben. Wohl zeigen sie, wie Spätere beweisen, Pfade in die Zukunft; aber die Zukunft sieht doch sehr anders aus. Zarathustra hat keine Wirklichkeit und wird sie auch nie haben. Die Konzeption des „Übermenschen“ ist wirklich nur eine berauschte *Dichtung*. Wer um den transzendenten Gott weiß, ihn aber nicht ertragen kann („Wenn es Götter gäbe, wie hielte ich es aus, kein Gott zu sein? Also gibt es keine Götter“), muß einen transzendenten Menschen (den Übermenschen) denken — aber als Möglichkeit dieser Welt. Und eine ebensolche *Dichtung* scheint uns auch (trotz Löwiths eindrucksvollem Buch) die für Nietzsche so entscheidend wichtige Lehre von der „ewigen Wiederkunft“ zu sein — eine im Grunde nicht zu Ende gedachte Geisteslehre, in deren Gedankenverknäulung wir die Rache für das Beiseiteschieben der Wahrheitsfrage erkennen, die eben trotz allem unentrinnbar bleibt. Und Nietzsche ist ihr, wie bekannt, nicht entronnen. Er, der „Experimentalphilosophie“ trieb, um „zu erproben, wie weit sich der Mensch erleben könne“ — „wieviel Wahrheit erträgt, wieviel Wahrheit wagt sein Geist?“ (XVI, 383) — d. h. der die Wahrheit der Lehre von der Beweiskraft des Lebens abhängig machte, ist vor der Ungeheuerlichkeit lebendiger Realisierung zerbrochen. „Ist nicht die Größe dieser Tat (sc. die Tötung Gottes) zu groß für uns? Müssen wir nicht selber zu Göttern werden?“ (V, 564).

In den ersten Tagen des Jahres 1889 erfolgte darum der geistige Zusammenbruch Friedrich Nietzsches, seine Flucht in den Wahn, daß die Realität „als Hemmnis zwischen Wunsch und

Erfüllung, Ohnmacht und Allmacht“ aufgehoben sei. Dieser Realitätsverlust, der sich im Wahnzustand nunmehr einstellt, läßt ihn die für sein Tagdenken unabweislich gewordene Forderung der Nachfolge Gottes und Herrschaft über die Welt nunmehr ganz persönlich antreten. Und so schreibt er denn von Turin aus Briefe und Zettel in die Welt hinaus, auf denen er die gekrönten Häupter zu einem Fürstenkongreß nach Rom einladet. So heißt es in den an Overbeck gerichteten Zettelbriefen aus diesen Tagen: „Ich habe nicht eher die Hände frei, bevor ich nicht den jungen Kaiser samt Zubehör in den Händen habe.“ „Ich will den jungen Kaiser füsilieren lassen.“ „Eben lasse ich alle Antisemiten erschießen.“ „Nietzsche Cäsar.“ Und im letzten Brief an Jacob Burckhardt unterschreibt er „Dionysos, der Gekreuzigte“.

Mit diesem Ausklang der Tragödie, daß der Bogen zerspringt, mit der Flucht in den Wahnsinn, in die heilige Nacht der letzten elf Jahre des Bios ohne Logosspuren vollzieht sich das von Nietzsche in einem Nachlaßstück aus der Umwertungszeit postulierte innerste Schicksal des neuen Menschen: ein „Seil über einem Abgrund“, ein „Übergang“ zu sein und ein Untergang (XIII, 11). Der Blitz aus den verleugneten „Hinterwelten“ war eingeschlagen. Die Frage, die die „Morgenröte“ beendet, ob es etwa auch sein Los sein sollte, „an der Unendlichkeit zu scheitern“ (IV, 372) hat ihre Beantwortung gefunden.

Offen aber bleibt die Frage, was dieses Schicksal für uns zu bedeuten hat. Mit der Feststellung, daß Nietzsche eben nur „ein verrückt gewordener deutsch-polnischer Professor“ (Chesterton) gewesen sei, ist über die Gültigkeit dieses Lebens nichts ausgesagt. Die Möglichkeit des Wahnsinnigwerdens besagt nichts gegen diese Existenz. Die Gleichgültigkeit dieses Einwandes hatte schon der geistesklare Nietzsche abgelehnt („Alles Übermenschliche erscheint am Menschen als Krankheit und Wahnsinn“, XII, 361). Nietzsche, der Künder, wußte ja gerade, daß auch seine Lebensqual eine Kunde ist. „Die Wahrheit über mich redet aus einer schauervollen Tiefe“ (XV, 67). Aber andererseits hatte noch der gesunde Nietzsche festgestellt: „Es ist jedenfalls ein gefährliches Anzeichen, wenn . . . das Genie . . . sich für etwas Übermenschliches zu halten beginnt“ (II, 164). Und in einem Brief vom November 1885 an das Ehepaar von Seydlitz hatte es gar geheißen: „Und wenn ein Philosoph krank ist, so ist es beinahe schon ein argumentum gegen seine Philosophie.“ Gleichwohl bleibt es das unvergängliche Verdienst Nietzsches, als erster schonungslos den geistigen Zustand

des 20. Jahrhunderts aufgedeckt und – wenngleich in maßloser Übersteigerung – neue Lebensformen verkündet zu haben. Nietzsches furchtbare Einsichten sind nicht zu überwinden – am allerwenigsten durch vorschnelle Berufungen auf die Wahrheit und den Gott der Offenbarung. Der Nihilismus, die Verzweiflung der Sinnleere, ist ein Tatbestand, der durch Vokabeln keinesfalls überwunden wird, sondern nur durch die Wirksamkeit von Mächten, wenn sie wirkliche Gewalt über den Menschen haben – oder wieder erlangen sollten.

Nietzsches Thema: Der Nihilismus – bleibt gestellt. Seine Antwort war persönlich zu belastet, als daß sie dieses Leben tragen konnte. Wenn man im tiefsten Kämmerlein seines Herzens um die Gewalt Gottes, um seine Liebe und um seinen Zorn noch weiß, dann ist die eigene Glaubensleere nicht dadurch zu überwinden, daß man Gott, Schöpfungswelt und geoffenbarte Wertetafeln leugnet, als Einbildungen erklärt, die durch den Willen aufzuheben oder gar kraft eigener Gegengottesklärung neu zu setzen sind. Diese Spannung war nicht auszuhalten; indem der Bogen zersprang, wurde die Grenze menschlicher Willenskraft demonstriert, daß die vermeintliche Macht des Willens zum Zusammenbruch führen muß, weil es für den Gotteslästerer furchtbar ist, in die Hände des lebendigen Gottes zu fallen.

Nietzsches Übermenschentehre erfüllte – wir sagten es eben – den Tatbestand der Gotteslästerung. Was wäre aber dann, wenn Gott nicht mehr gelästert werden kann, weil er nicht mehr gewußt wird, weil wirklich der neue Mensch – den Nietzsche erdichtete, aber der er selber nicht sein konnte – auf den Plan der Weltgeschichte tritt, der eigentliche Sinn- und Wahrheitsfragen nicht mehr stellt, sondern statt gut stark, statt leidend siegreich das Leben nimmt, zu seinen Abgründen und Gefahren verzückt ja sagt, weil er das Leben um des Lebens willen liebt. Was wäre dann? – Das Thema des Nihilismus bliebe objektiv zwar noch gestellt; aber kein Mensch nähme mehr Notiz davon, weil jeder so gesund geworden ist, daß er alle Abgründe und Gefahren dieses Lebens, an denen das Sinnproblem bisher aufgeleuchtet war, wie Krankheit, Leiden, Katastrophe, Krieg und Tod nur als Steigerungen des Lebenstriebes und als Bestätigungen seiner Kraft hinnehme als „Probe darauf, wieviel Schmerz ein Mensch aushalten kann“ (Ernst Jünger). Dann wäre Dionysos doch wiedergekehrt – ein Erdgott freilich in ganz neuer Gestalt, und der auferstandene Heiden-gott, der Gott des Vitaltriebes, siegte am Ende doch noch über den

Gekreuzigten. Wenn dem so sein sollte, dann triumphierte Nietzsche, der als Opfer seiner neuen Schau an der Schwelle des 20. Jahrhunderts fiel, doch noch posthum: „Erst das Übermorgen gehört mir. Einige werden posthum geboren.“ Gewiß, der alte Gott ist tot; aber bedeutet das nicht gerade die neue Morgenröte? Und so braust denn der Befreiungsjubel auf: „Endlich erscheint uns der Horizont wieder frei, gesetzt selbst, daß er nicht hell ist, endlich dürfen unsere Schiffe wieder auslaufen, auf jede Gefahr hin auslaufen, jedes Wagnis des Erkennenden ist wieder erlaubt, das Meer, unser Meer liegt wieder offen da, vielleicht gab es noch niemals ein so offenes Meer“ (VII, 212). Das aber ist das neue dionysische Gefühl, das wenige Jahre später im Wandervogel eine neue Gestalt des jungen Deutschen prägen sollte.

Aber nicht nur die Jugend, die verschiedenartigsten Zeitbewegungen haben sich auf Nietzsche berufen, freilich stets in gewaltsamen Vereinsseitigungen: so der französische Royalismus, der revolutionäre Syndikalismus *George Sorels*, dessen Schüler Benito Mussolini war, so der deutsche Nationalsozialismus, der Lebensphilosoph *Ludwig Klages*, der Kulturmorphologe *Oswald Spengler* und viele andere Geister. Aber es ist kaum das Umgekehrte anzunehmen, daß Nietzsche sich auch auf sie berufen hätte. Die Zahl der Auslegungen, die sich auf einzelnes bei ihm stützt und daher das Ganze mißversteht, ist Legion geworden. Die Folgen waren unheilvoll.

Schließlich und endlich sollte aber auch nicht vergessen werden, daß Nietzsche seine Gedanken niemals als ein System dargeboten, sondern daß er sie in tausend Aphorismen entwickelt hat, die noch dazu teilweise illegitim aus seinem Nachlaß zu einem Werk („Wille zur Macht“) zusammengetragen wurden, wie der jüngste Bearbeiter (*Karl Schlechta*) philologisch wohl einwandfrei nachgewiesen hat. Im übrigen aber ist das Zarathustrawort an die Nietzschejünger der vielen verschiedenen Richtungen nach wie vor in Kraft: „Ich bin ein Geländer am Strom — fasse mich, wer mich fassen kann! Eure Krücke aber bin ich nicht“ (VI, 55).

KAPITEL 5

Franz Kafka oder der Glaube in der tragischen Position

„Die größeren Ereignisse gelangen am schwersten den Menschen zum Gefühl: z. B. die Tatsache, daß der christliche Gott tot ist, daß in unseren Erlebnissen nicht mehr eine himmlische Güte und Erziehung, nicht mehr eine göttliche Gerechtigkeit, nicht überhaupt eine immanente Moral sich ausbreitet. Das ist eine furchtbare Neuigkeit, welche noch ein paar Jahrhunderte bedarf, um den Europäern zum Gefühl zu kommen: und dann wird es eine Zeitlang scheinen, als ob alles Schwergewicht aus den Dingen weg sei.“ Nietzsche: Morgenröte

Friedrich Nietzsche ist jetzt 60 Jahre tot. In diesem Zeitraum ist die Ahnung einiger weniger ins Allgemeinbewußtsein übergegangen, daß wir an einer Zeitenwende leben, daß 2000 Jahre abendländischer Geschichte in irgendeiner Weise an ihr Ende gekommen sind und an diesem Ende ein Nichts zu stehen scheint. Die Objekte, die bisher geglaubt wurden, antworten nicht mehr; die Mächte, zu denen bisher gebetet wurde, haben sich dem Beter entzogen. Gott schweigt; er ist für die heutigen Menschen tot; „aber so, wie die Art der Menschen ist, wird es vielleicht noch Jahrtausende lang Höhlen geben, in denen man seinen Schatten zeigt“ (Nietzsche V, 147). Aber von dem „ungeheuren schauerlichen Schatten“, der dann und wann noch den und jenen ängstigen wird, nehmen die Menschen der Zukunft um so seltener Notiz, als sie sich daran gewöhnen werden, der Unheimlichkeit der Welt, für die es keine Sinnerklärung gibt, ins Auge zu sehen und ihre Abgründe und Gefahren tapfer und kriegerisch zu bestehen. Darum ist auch bereits die Philosophie dieser Zeit keine optimistische und idealistische mehr, sondern eine Philosophie des heroischen Trotzes geworden. Die allgemeine „Veränderung der Denkweise wie etwa im 3. oder 4. Jahrhundert“ (Weltgesch. Betr., 205), die Jacob Burckhardt

in der pessimistischen Philosophie seiner Tage sich ankündigen sah, hat bereits begonnen. Wo der modernen Wirklichkeit wahrhaftig begegnet wird, wird auf Verklärungen jedweder Art Verzicht geleistet. Die Ausgeformtheit der heutigen Welt, die Blässe ihrer technisierten Objekte und die Leere der Institutionen im Maschinenzeitalter setzt keine Erneuerungskräfte mehr frei; nur aus dem Inneren des Menschen können noch aufgesparte Kraftreserven herausgezogen werden. Das späte Abendland ist von den Objekten her nicht mehr zu regenerieren. Sein geschichtliches Schicksal rollt ab, indem es leerläuft. Doch die Menschen, die auf diesem durchfurchten Boden leben müssen, haben auch und gerade in einem tragischen Zeitalter noch die Möglichkeit, alle Kräfte, die sie in sich tragen, in Rückbesinnung auf die menschlichen und volklichen Ursprünge zu mobilisieren. Man hat darum von der heute geforderten „totalen Mobilmachung des Menschen“ (Ernst Jünger) gesprochen und der Hoffnung Ausdruck gegeben, daß die Beschwörung der Erdmächte elementare Energiereserven im Menschen freisetzen möchte, die ihn befähigen sollen, der Bedrohung durch das Nichts erfolgreich Widerstand zu leisten. Aber kein rauschhafter und überschwenglicher Idealismus gibt mehr die Triebfeder des Widerstandes ab, den das 20. Jahrhundert noch zu leisten vermag, sondern es ist eine sehr nüchterne und harte Skepsis, in deren Zeichen sich seit längerem die Umwandlung der menschlichen und völkischen Gestalt vollzieht. Was Nietzsche seiner Zeit vorweg erschaute, hält heute seinen Einzug in die Wirklichkeit: „ein neuer Begriff vom deutschen Geist, in dem der Zug zur männlichen Skepsis entscheidend hervortritt: sei es z. B. als Unerschrockenheit des Blicks, als Tapferkeit und Härte der zerlegenden Hand, als zäher Wille zu gefährlichen Entdeckungsreisen, zu vergeistigten Nordpolexpeditionen unter öden und gefährlichen Himmeln“ (VII, 157 f.).

Die große Umwandlung hat freilich erst begonnen. Wir stehen noch immer in der Zeitenwende, und die künftigen Konturen der menschlichen Gestalt zeichnen sich vorerst nur undeutlich ab, da noch nicht alle Stadien der Entzauberung durchlaufen sind. Sicher scheint nur, daß mit der bisherigen Gestalt des Abendlandes auch die bisherige Gestalt des Menschen zu Ende geht und die neue Art Mensch in einem anderen Verhältnis zu Welt und Überwelt steht als jede frühere. Die Transzendenzkräfte scheinen hinzuschwinden, keine Glaubenskraft taucht diese Wirklichkeit mehr in den Strahlenglanz einer anderen

Welt, die entgötterte Welt ist trotz aller Ersatzmythen restlos profan geworden, und der auf sich selbst zurückgeworfene Mensch versucht, sich ohne Präentionen in der Profanität einzurichten, „sich im Dasein selber festzuhalten“. — Damit ist der Glaube an Gott und Überwelt als geschichtsbildende Kraft an sein Ende gekommen. Es trägt nur noch der Glaube des Menschen an sich selbst und das Vertrauen des menschlichen Kollektivs auf seine gesammelte Kraft.

Und dennoch leben auch heute noch ungezählte Menschen, die so nicht zu existieren vermögen, die infolge traditioneller Restbestände an das Gewesene gebunden bleiben. Gewiß kann man über sie urteilen, daß sie dem 19. Jahrhundert noch nicht entronnen, daß sie daher Abendländer geblieben sind. Und so sie sich zum späten Abendland in seiner nihilistischen Verfassung bekennen, werden sie sich freilich auch dazu bekennen müssen, mit diesem zusammen notfalls unterzugehen. Die so stehen, werden von den Schicksalsgesetzen des Abendlandes nicht entbunden. Auch wenn Gott tot und die Kraft, die das Abendland bisher durchglühte, erloschen sein sollte, werden sie der Problematik nicht entweichen können, die für den abendländischen Menschen bisher bestimmend war. Selbst wenn es keine gültig erkennbaren Antworten mehr geben sollte, werden sie dennoch die Frage nach dem Menschen, die Not seiner Gespaltenheit und seiner Erlösungssehnsucht, das uralte Thema von Schuld und Sühne mit ihrem Leben übernehmen müssen. Auch wenn es ein tragisches Ringen ist, das nicht zum Ziele kommt, muß um die Erlösung des Menschen gerungen werden, die er sich niemals erwerben, die nur der Himmel schenken kann. Auch wenn die Verkündigung der Religionen nicht mehr verstanden wird, bleiben die Menschen dieser Zeitenwende dennoch auf sie angewiesen. Gott bleibt den Menschen aufgegeben, auch wenn er ein schlechthin unbekannter und jenseitiger Gott geworden ist, dessen Offenbarung nur eine Form seiner Verhüllung ist — und selbst dann noch, wenn zwischen dem ganz in sich gekehrten Gott und dem ganz auf sich gestellten Menschen die Verbindung abgerissen scheint.

Auf den großen Plätzen der Städte Europas ragen noch Kirchen und Dome, und in ihrem Schatten in den Nebengassen stehen Synagogen. Noch strömt die Schar der Gläubigen an allen Fest- und Feiertagen in sie hinein und hört die Verkündigung vom Offenbarergott, dem Schöpfer und Erlöser dieser Welt. Und wenn es auch scheinen will, als ob die Zahl der Beter langsam, aber stetig abnähme, so bleibt

dem Gläubigen die Verheißung doch bestehen, daß Kirchen, Dome und Synagogen ragen werden bis ans Ende der Welt. Freilich die Jugend dieser Tage in ihrer Überzahl wendet sich ab von ihnen; was dort verkündet wird, hat nicht mehr Gewalt über ihr Leben, keine mehr ihr Dasein formende Kraft. Und die Theologie der Kirchen kommt in eine schwierige Lage; sie wird selbst zur dialektischen, zur negativen Theologie. Sie spricht mehr vom Kreuz und vom Gericht als von der Eucharistie und von der Gnade; sie geht mehr vom Karfreitag aus, als daß sie im Pfingstereignis ihre Wurzeln hätte. Solange sie noch mit einem positiven, idealistisch gestimmten Menschentypus zu tun hatte, konnte ihre Verkündigung noch Ansatzpunkte finden und dem Idealisten im Scheitern seiner Werke die frohe Botschaft von der Gotteshilfe für die Armen und Zerbroschen künden. Wenn der Mensch sich aber bereits als arm und zerbroschen erfährt, gar nicht mehr desillusioniert zu werden braucht, weil er sich mit diesem Tatbestand abgefunden und darauf eingerichtet hat, redlich und tapfer mit dem nackten und profanen Dasein auszukommen, dann kommt auch die Verkündigung der *negativen* Theologie an ihr Ende. Wenn dieser Mensch es überhaupt noch unternimmt, nach Gott zu fragen, dann hilft ihm keine Bewußtseinstheologie mehr etwas, weil er ja von Gott weder ein positiv noch negativ für sein Leben bedeutsames Bewußtsein mehr besitzt, sondern nur noch eine mythische Ahnung davon, daß der „ungeheure, schauerliche Schatten“ in den Erdhöhlen etwas zu bedeuten hat.

Was das heißt, von einer mythischen Ahnung, der Erinnerung eines Vergessenen, so gepackt zu sein, daß Gott in der Weise der Abwesenheit (durch seinen Schatten) den Menschen übermächtig und zerbricht — ohne Gnade, ohne Vergebung, ohne Sinn —, das kann an der Gestalt des Prager Dichters *Franz Kafka* (1883–1924) abgelesen werden, des Künders der in dieser Zeitenwende ins Unheil verkehrten Heilsgeschichte. Franz Kafka, der einer glaubenslos gewordenen deutsch-jüdischen Familie Prags entstammte, ist weder ein theologischer noch ein philosophischer Denker gewesen, sondern ein *Dichter*, in dessen Dichtungen — es sind eine kleine Zahl Erzählungen und drei posthum veröffentlichte Romane — sich mythische Denkgehalte, gleichsam Traumphantasien, niedergeschlagen haben, so daß sich von diesem Sachverhalt aus auch der Stil unserer weiteren Darstellung bestimmen lassen muß. Mythisch heißt hier ein Denken, dem sein Inhalt nicht realiter und präsent gegeben ist, sondern verhüllt und der Vergegen-

wärtigung entzogen. Essenz des Gewesenen wird erinnert, die in die Vergangenheit abgesunken und nicht mehr zur Taghelle und Gegenwart gelangt, sondern im zeitlosen Dämmerlicht der Ahnung bleibt. Mythisches Denken als Denken eines Vergessenen im Halbdunkel unbestimmter Erinnerungen ist die Form, in der alle Denkgehalte der Kafkaschen Dichtung gegeben sind.

In dem von mir 1931 aus Kafkas Nachlaß mit Max Brod zusammen herausgegebenen Band „Beim Bau der chinesischen Mauer“ befindet sich ein aufschlußreiches Prosastück „Zur Frage der Gesetze“. In ihm wird berichtet, daß „unsere Gesetze“, die so alt sind und an deren Auslegung Jahrhunderte gearbeitet haben, zum „Geheimnis der kleinen Adelsgruppe“ geworden sind, die uns beherrscht. Unter diesem Adel sind zweifellos die Frommen, die Chassidim zu verstehen, aber die Frage der Gesetze wird in diesem Prosastück von einem Am ha-arez, einem Nichtwissenden aufgeworfen, der auch die Frage erwägt, ob diese Gesetze in der Hand des Adels nicht, wie eine Partei im Volk auch meint, „Scheingesetze“ sind und letztlich gar keine Existenz haben. Diese Partei sieht nur „Willkür des Adels“ und verwirft die Volkstradition⁸⁸, daß man versuchen müsse, die Handlungen des Adels aufmerksam zu verfolgen und das eigene „Leben nach sorgfältigst gesiebten und geordneten Schlußfolgerungen für Gegenwart und Zukunft ein wenig einzurichten“. Diese bei „weitem überwiegende Mehrheit unseres Volkes“ besteht darauf, daß die Bemühungen um die Auslegung, das Verständnis und die Anwendung der Adelsgesetze zwar noch Jahrhunderte erfordern, dann aber vielleicht klare Ergebnisse erreicht sein werden. Dann könne eine Zeit kommen, wo die Tradition und ihre Forschung gewissermaßen aufatmend den Schlußpunkt machen, „alles klar geworden ist, das Gesetz nur dem Volk gehört und der Adel verschwindet“. Das sei aber nicht aus Haß gegen den Adel gesagt, denn — heißt es aufschlußreich: „Eher hassen wir uns selbst, weil wir noch nicht des Gesetzes gewürdigt werden können.“ Bis dahin bleibt es „etwas äußerst Quälendes, nach Gesetzen beherrscht zu werden, die man nicht kennt“.

⁸⁸ Sie kommt in der Parole aus der Erzählung „Beim Bau der chinesischen Mauer“ zum Ausdruck: „Suche mit allen deinen Kräften die Anordnungen der Führerschaft zu verstehen, aber nur bis zu einer bestimmten Grenze, dann höre mit dem Nachdenken auf.“ (73).

Das Stück endet mit der resümierenden Bemerkung: „Auf dieses Messers Schneide leben wir. Ein Schriftsteller hat das einmal so zusammengefaßt: Das einzige sichtbare, zweifelloose Gesetz, das uns auferlegt ist, ist der Adel, und um dieses einzige Gesetz sollten wir uns selbst bringen wollen?“

Es dürfte kein Zweifel möglich sein, daß hier die religiöse Situation des modernen Judentums interpretiert worden ist, dessen gesetzestreue Orthodoxie sein wenigstens noch von der Ahnung eines verpflichtenden Gesetzes bestimmter „Adel“ ist, von dessen Lebenswegen die breite Masse des Volkes aber immer weiter abgekommen ist. Daß es sich hierbei jedoch nicht um bloße Ab- und Irrwege handelt, sondern um echte *Gesera*, ein unheilsgeschichtliches Verhängnis, das nicht mehr durch einen bloßen Willensentschluß aufzuheben ist, macht zum Beispiel die Geschichte „Forschungen eines Hundes“ aus dem gleichen Bande deutlich. In ihr berichtet mit eindringlicher Symbolkraft ein Hund davon, wie die Hundeschaft schon vor vielen Generationen einen Abweg eingeschlagen hat, den die heutige Hundegeneration nicht mehr die Macht hat, rückgängig zu machen, sondern als Schicksal übernehmen muß. Und daß hier vom Menschengeschlecht die Rede ist, wird sofort deutlich, wenn man an die eschatologische Unheilspredigt des Talmudtraktates *Sandedrin 97a* denkt, daß in den Tagen der *cheblej schel maschiach* (der dem Kommen des Messias vorausgehenden Schreckenszeit) die Gesichter der Menschen wie die Gesichter der Hunde sein werden.

Der aufschlußreiche Passus sei hier als ganzer zitiert: „Man rühmt oft den allgemeinen Fortschritt der Hundeschaft durch die Zeiten . . . Ich sehe nur Verfall, wobei ich aber nicht meine, daß frühere Generationen im Wesen besser waren, sie waren nur jünger, das war ihr großer Vorzug, . . . es war noch leichter, sie zum Sprechen zu bringen, und wenn es auch niemandem gelungen ist, die Möglichkeit war größer, diese größere Möglichkeit ist ja das, was uns beim Anhören jener alten, doch eigentlich einfältigen Geschichten so erregt. Hier und da hören wir ein andeutendes Wort und möchten fast aufspringen, fühlten wir nicht die Last der Jahrhunderte auf uns. Nein, was ich auch gegen meine Zeit einzuwenden habe, die früheren Generationen waren nicht besser als die neuere, ja in gewissem Sinne waren sie viel schlechter und schwächer. Die Wunder gingen freilich auch damals nicht frei über die Gassen zum beliebigen Einfan-

gen, aber die Hunde waren, ich kann es nicht anders ausdrücken, noch nicht so hündisch wie heute, das Gefüge der Hundeschaft war noch locker, das wahre Wort hätte damals noch eingreifen, den Bau bestimmen, umstimmen, nach jedem Wunsche ändern, in sein Gegenteil verkehren können, und jenes Wort war da, war zumindest nahe, schwebte auf der Zungenspitze, jeder konnte es erfahren; wo ist es heute hingekommen, heute könnte man schon ins Gekröse greifen und würde es nicht finden. Unsere Generation ist vielleicht verloren, aber sie ist unschuldiger als die damalige. Das Zögern meiner Generation kann ich verstehen, es ist ja auch gar kein Zögern mehr, es ist das Vergessen eines vor tausend Nächten geträumten und tausendmal vergessenen Traumes, wer will uns gerade wegen des tausendsten Vergessenen zürnen? Aber auch das Zögern unserer Urväter glaube ich zu verstehen, wir hätten wahrscheinlich nicht anders gehandelt, fast möchte ich sagen: Wohl uns, daß nicht wir es waren, die die Schuld auf uns laden mußten, daß wir vielmehr in einer schon von anderen verfinsterten Welt in fast schuldlosem Schweigen dem Tode zueilien dürfen.“

Es ist also *Schuld*, in ihrem Wesen freilich nicht mehr erkennbare Schuld, die die Welt so verfinstert hat, daß ihr Gefüge „das wahre Wort“ nicht mehr ergreifen kann, weil die „Last der Jahrhunderte“ es schon zu sehr verfestigt und die „Hunde“ zu „hündisch“ gemacht hat.

Diese Ausführungen dürften bereits hinreichend deutlich machen, daß in Kafkas Denken, das man besser als eine Art *Ahnungsdenken* bezeichnet, das Problem der Geschichte als Heilsgeschichte (besser ihre Verkehrung in Unheilsgeschichte) eine entscheidende Rolle spielt, daß die tragische Position nur geschichtlich entstanden und verständlich ist. Der Abfall vom Gesetz der Offenbarung macht die Geschichte zur Geschichte des menschlichen Unheils, das sich auswirkt als zunehmende Ablösung der Welt von ihrer geoffenbarten Bestimmung durch eine einzige dem Ende zueilende Folge von Zerstörung, die aus der menschlichen Verblendung heraus (Geschichte als Unheil) gerade als Emporentwicklung und aufbauender Fortschritt beurteilt werden muß. „Diese Welt ist unsere Verirrung; als solche ist sie aber selbst ein Unzerstörbares oder vielmehr etwas, das nur durch seine Zu-Ende-Führung nicht durch Verzicht zerstört werden kann — wobei unser Zu-Ende-Führen nur eine Folge von Zerstörungen sein kann — aber innerhalb

dieser Welt³⁰.“ Die Zerstörung als Folge einer durchgängigen Verblendung des Menschen hat das Gesicht der Welt so gewandelt, daß in ihr jegliche Transparenzfähigkeit für die Ordnungen der Schöpfung erloschen ist und das Auge des Dichters, das nach einem Wegzeichen des Absoluten sucht, nichts sieht als Zerstörung, Unheil, Ungewißheit und Materialisierung der Daseinsangst. Denn „die bisher immer wenigstens zu ahnende Musik der Welt ist zum ersten Male bis in alle Tiefen hinunter“ abgebrochen. Ohne es selbst zu wissen, hat Kafka objektiven Sachverhalten tragischer Natur Ausdruck gegeben. Freilich hat ihn sein subjektives Trauma, seine umfassende innere Verwundbarkeit dafür prädisponiert.

Um das unausschöpfbare Phänomen des Vergessenhabens kreisen nicht nur die „Forschungen eines Hundes“, sondern im Grunde alle Dichtungen Kafkas, daß das Vergessen sich selbst vergißt, das heißt die Namhaftmachung des vergessenen Sachverhalts nicht mehr gelingt, keine sinnhafte Motivierung mehr möglich erscheint, nur noch eine bedrückende Ahnung zurückgeblieben ist. Aufschlußreich heißt es in dieser Erzählung: „Das Zögern meiner Generation kann ich verstehen, es ist ja auch gar kein Zögern mehr, es ist das Vergessen eines vor tausend Nächten geträumten und tausendmal vergessenen Traumes.“ Aber, daß das Vergessene nicht mehr erinnert werden kann, nur der Schatten davon als dunkle Ahnung drohend im Bewußtsein stehen bleibt, drückt auf den Menschen, indem es ihn ob seines gegenwärtigen Zustandes bekümmert macht. „Und gerade durch dieses Vergessen ergibt sich eine gewisse Traurigkeit, Unsicherheit, Unruhe, ein gewisses die Gegenwart trübendes Verlangen nach den vergangenen Zeiten. Und doch ist dieses Verlangen ein wichtiges Element der Lebenskraft oder vielleicht sie selbst.“ So sieht die im wirklichen Sinne tragische Position des Menschen aus, der an die Offenbarung gebunden bleibt, auch wenn er sie nicht mehr fixieren kann. Es ist nicht die reine, schlechthin unschaubare Form des Nichts, sondern das vergessene und entschwundene Etwas, das der Mensch zwar nicht erinnern, auf das er aber auch nicht verzichten kann. Und so wird die vielleicht hoffnungslose Suche nach Sinn, dieses Verlangen nach der an Gottes Gegenwartigkeit geknüpften Sinnfülle vergangener Zeiten zum wichtigsten Element der Lebenskraft oder wird vielleicht sie selbst. Zeitlebens

³⁰ Zitiert nach Aufzeichnungen, die ich mir 1950 bei der Durcharbeitung des Kafkaschen Nachlasses in Prag gemacht habe.

ist Franz Kafka in der Negativität, im Zustand des Nichthabens und des Nichtseins stehengeblieben, aber unsichtbare Treiber trieben ihn wie ein gehetztes Wild auf die Suche nach Gott und dem verlorenen Gottesgesetz. „Die Jagd geht durch mich und zerreißt mich – aber irgendwo wartet die Hilfe, und die Treiber lenken mich hin“ (Tagebucheintragung vom 9. 3. 1922).

Worauf es mir hier ankommt, ist das Phänomen, daß die unheilgeschichtliche Situation dadurch entstanden ist, daß infolge eines Geschichtsbruches in der Zeit das Gesetz die Welt vergessen hat und die weiterhin auf das Gesetz angewiesene Welt im Leeren treibt. Zurückgeblieben sind Ängste, ungewisse Ahnungen – und eine phantastische Erwartung, daß in einer fernen Zukunft die *Gesera* aufgehoben wird und das heilsgeschichtliche Wunder eintritt. Wie dieses aber einzig aussehen kann, davon berichtet die Erzählung „Das Stadtwappen“, die den babylonischen Turmbau schildert, der nie fertig werden kann und dessen einziges sichtbares Resultat der ewige Unfriede wurde. Aber die Erzählung endet mit folgendem chiliastischen Ausblick: „Alles, was in dieser Stadt an Sagen und Liedern entstanden ist, ist erfüllt von der Sehnsucht nach dem prophezeiten Tag, an welchem die Stadt von einer Riesenfaust in fünf kurz aufeinanderfolgenden Schlägen zerschmettert werden wird. Deshalb hat auch die Stadt die Faust im Wappen.“ Diese Vision konnte nur ein Prager Jude haben. Denn die Stadt Prag hat eine Faust im Wappen. Das ist das moderne „Reich Gottes in Böhmen“ – von der Perspektive jüdischer Unheilsgeschichte aus!

Wenn das Gesetz zu einer unendlich fernen Größe geworden ist, das in die Transzendenz verrückt gleichwohl die Erde weiterregiert in Form einer unheilvollen Drohung, dann muß auch das Problem des Gesetzesverstoßes, das heißt der Sünde und Vergebung, der Verschuldung und Entsühnung in der unheilgeschichtlichen Theologie des Judentums eine ganz neue Gestalt annehmen. Denn wenn das Gesetz nicht mehr erkennbar ist, dann läßt sich auch das Wesen der Verschuldung nicht mehr erkennen. Nur ihr Faktum bleibt bestehen, und die Bestrafung erfolgt. Dem Menschen, den das Strafunheil trifft, bleibt nunmehr als einziges und letztes übrig, aus der Strafe als solcher, aus ihrem Charakter und ihren Formen, auf das Wesen der Verschuldung Rückschlüsse zu ziehen, da er sie unmittelbar nicht erkennen und begreifen kann.

Daß dies ein legitim jüdischer Denkprozeß ist, der freilich erst in einem Zeitalter einsetzen kann, das — wie wir schilderten — der Heilsteologie entraten ist und nur noch Unheilsgeschichte kennt, kann man an den Ansätzen erkennen, die sich zu dieser Denkweise im spätbiblischen und talmudischen Schrifttum finden. Bekanntlich ist das Problem der Freunde Hiobs gewesen, daß sie zwischen Sünde und Strafe nachgerechnet haben; sie nahmen Ärgernis daran, daß der so schwer bestrafte Hiob sich nicht auch entsprechende schwere Sünden nachweisen ließ.

Denn Vergehen und Strafe sollen ja nach dem altjüdischen Talionsprinzip in Entsprechung zueinander stehen, wie aus Ri. 1,7; 1. Kg. 21,19; 2. Sam. 12,10 und anderen Stellen zu erkennen ist. In apokryphen Schriften (Test. Gad. 5,10 f.; Sap. Sal. 11,16) wird das Prinzip so formuliert: „Der Sünder wird daran gestraft, womit er gesündigt hat.“ Meist ist zwar daran gedacht, daß es das gleiche Organ sein müsse, mit dem gesündigt worden ist und an dem die Strafe vollzogen wird. Aber der Talmud sprengt auch diese Begrenzung. In Sabbath 32b–33a werden Straftarife nach dem Grundsatz Maß für Maß diskutiert und festgesetzt. Ich gebe die wichtigsten Beispiele: Wegen Unterlassung der Teighebe und des Erlaßjahres hält der Himmel Tau und Regen zurück, Teuerung tritt ein und der Verdienst fehlt. Nach anderen wieder steht auf die Übertretung des Zehntengebotes die Bräune. Auf die Sünde des Raubes stehen Heuschreckenplage und Hunger, auf Meineid und Sabbatentheiligung steht die Plage wilder Tiere, die das Vieh vernichten, auf Rechtsverdrehung und Fahrlässigkeit bei Gericht stehen Pest und Dürre. Für die Sünden der Hurerei, des Götzendienstes und Nichterlassens im Jubeljahr kommt Exilierung. Wer sich dem Laster hingibt, wird von Wunden und Geschwüren befallen, nach anderen mit Wassersucht bestraft. Für die Sünde obszöner Reden gilt: „Wer seinen Mund beschmutzt, dem wird die Hölle tief gemacht.“

Wenn also solche Kausalverknüpfung zwischen Verschuldung und Bestrafung angenommen wird, wie das in der altjüdischen Theologie weitgehend der Fall war, dann muß in dem Augenblick, in dem die eine Seite der Gleichung unerkennlich wird, von der feststehenden Größe auf der anderen Seite rückgeschlossen werden. Also, das X der Sünde muß vom Charakter und der Form der Strafe her zu erschließen versucht werden, auch wenn niemals eine wirkliche Verifizierung gelingen kann. Und genau dies ist in der Dichtung Kafkas der Fall. So

wohl in den großen Romanen wie in den kleineren Erzählungen begegnet dieses Motiv immer wieder als die Tendenz, aus der Art der Strafe das Wesen der Schuld enträtseln zu wollen.

Hierfür am aufschlußreichsten ist die Erzählung „In der Strafkolonie“, weil sie ausschließlich hiervon handelt. Hier ist von einem Kommandanten eine furchtbare Martermaschine erfunden worden, die dem Rechtsbrecher oder Gesetzesübertreter das Delikt mit feinen Nadeln einer Egge auf den Leib schreibt, damit er es „am eigenen Leibe“ erfährt, bis er im Erkennen den Geist aufgibt und von der Egge aufgespießt wird. Daß es sich genau um unseren Sachverhalt handelt, macht der Dialog zwischen dem Reisenden, der in diese Kolonie kommt, und dem Offizier deutlich, der die sinnreich konstruierte Maschine bedient und ihm zu erklären versucht. „Der Reisende hatte Verschiedenes fragen wollen, fragte aber im Anblick des Mannes (Delinquenten) nur: ‘Kennt er sein Urteil?’ ‘Nein’, sagte der Offizier und wollte gleich in seinen Erklärungen fortfahren, aber der Reisende unterbrach ihn: ‘Er kennt sein eigenes Urteil nicht?’ ‘Nein’, sagte der Offizier wieder, stockte dann einen Augenblick, als verlange er vom Reisenden eine nähere Begründung seiner Frage, und sagte dann: ‘Es wäre nutzlos, es ihm zu verkünden. Er erfährt es ja auf seinem Leib.’“ An anderer Stelle wird noch hinzugefügt: „Es ist nicht leicht, die Schrift mit den Augen zu entziffern; unser Mann entziffert sie aber mit seinen Wunden.“ — Also die Schuld muß aus der Bestrafung enträtselt werden; weil er sie nicht mehr versteht — mit der Kenntnis des Gesetzes ist auch die Kenntnis der Sünde verlorengegangen —, muß ihm der Name der Schuld mit eisernen Nadeln Buchstabe für Buchstabe ins Fleisch eingeschnitten werden. „Ehre deinen Vorgesetzten“ ist das Gesetz, das gerade für den Martertod als Körperinschrift vorgesehen ist, dem der Reisende dieser Erzählung beiwohnen soll. Und der Offizier berichtet ihm von früheren Exekutionen, daß stets alle Zuschauer der grausigen Handlung empfunden hätten: Jetzt geschieht Gerechtigkeit. Und deshalb nimmt auch das Gesicht des also qualvoll Sterbenden von der sechsten Stunde der Prozedur ab einen beseligten Ausdruck an; „Nun, und dann kam die sechste Stunde! Es war unmöglich, allen die Bitte, aus der Nähe zuschauen zu dürfen, zu gewähren. Der Kommandant in seiner Einsicht ordnete an, daß vor allem die Kinder berücksichtigt werden sollten; ... oft hockte ich dort, zwei kleine Kinder rechts und links in meinen Armen. Wie nahmen wir alle den Ausdruck der Ver-

klärung von dem gemarterten Gesicht, wie hielten wir unsere Wangen in den Schein dieser endlich erreichten und schon vergehenden Gerechtigkeit. Was für Zeiten, mein Kamerad! – Ohne die Voraussetzung einer vom Gesetz verlorenen Schöpfungswelt, wie sie aus einer unheilvollen Wendung jüdischer Offenbarungslehre entstand, wäre dieses alles unverständlich. Es bleibt der Phantasie des Lesers überlassen, wo diese Strafkolonie zu suchen ist. Es wäre höchstens noch zu sagen, daß das Verblüffende an dieser faszinierenden Erzählung wie in vielen anderen Stücken in ihrer inneren Zwangsläufigkeit gelegen ist, so daß man eben nicht verblüfft wird.

Ähnliche Dinge begegnen im Prozeßroman, in dem der von einem imaginären irdisch-unirdischen Gericht angeklagte Joseph K. die Schuld um deren willen er belangt wird, den ganzen Roman hindurch verborglich festzustellen sucht. Er nimmt sich Advokaten, deren Hauptfunktion es ist, durch ihre Tätigkeit und guten Beziehungen die einzelnen Anklagepunkte zu „erraten“. Denn die Anklageschrift ist dem Angeklagten selbst und seiner Verteidigung unzugänglich. „Und aus den Verhören auf die ihnen zugrunde liegenden Schriften zu schließen, – ist sehr schwierig.“ Gleichwohl ist dies die Aufgabe der Advokaten, die aus den Berichten der Angeklagten über ihre Verhöre vor Gericht versuchen, das für die Verteidigung Taugliche zu entnehmen. Und weil nichts Sicheres zu entnehmen ist, stellt sich der Aberglaube ein. „Ein solcher Aberglaube ist zum Beispiel, daß viele aus dem Gesicht des Angeklagten, insbesondere aus der Zeichnung der Lippen, den Ausgang des Prozesses erkennen wollen.“ Der Mann, der dies dem Angeklagten K. erzählt, eröffnet ihm auch die Meinung von „Leuten“, die behaupten, er würde nach seinen Lippen zu schließen, gewiß und bald verurteilt werden. Diese Meinung trägt dann auch nicht. Es kommen Schergen, die ihn zur Hinrichtung abführen, denn die unbekannt gebliebene Schuld existiert und hat, wie in der „Strafkolonie“, einen unerbittlich präzisen Mechanismus in Bewegung gesetzt. Die Verurteilung erfolgt, indem ihm ein Messer in das Herz gestoßen wird, für eine Schuld, die bis zum Ende nicht genannt wird, die aber nach den Straftarifen des von der Welt verlorenen Gesetzes offenbar unwiderruflich die Todesstrafe erfordert hat.

Franz Kafka ist Jude gewesen; mythisch gewordenes Glaubensgüß ließ ihn immer wieder nach dem Gesetz ausschauen, weil die Kata-

strophe gerade darin besteht, daß Gottes Gesetz die Welt verloren hat und die Welt nunmehr in sich leer treibt, der Mensch ohne kreatürliches Bewußtsein aber die personhaft-geschöpflichen Züge verliert und in der Anonymität des Nicht-mehr-Person-Seins gesichtslos, Ding, Sache wird. In Kafkas Bilderwelt taucht einmal ein solches spukhaftes Wesen auf, Odradeck genannt, was den slawischen Wortbestandteilen nach etwa soviel heißen dürfte wie „dem Gesetze entraten“. Von diesem Dingwesen Odradeck, das die Verdinglichung des Menschen, die Es-werdung des Ich anzeigt, wird gesagt, daß es die sinnlose Gestalt einer Zwirnspule angenommen habe und ein automatisch laufender Mechanismus geworden sei. Halb lebend, halb tot, ist es immer in der Schweben. Die Antwort auf die Frage, wo Odradeck wohnt, lautet: Unbestimmter Wohnsitz. Aber höchst aufschlußreich heißt es: „Man wäre versucht zu glauben, dieses Gebilde hätte früher irgendeine zweckmäßige Form gehabt“, was eben hieße, daß Odradeck in früheren Zeiten noch etwas anderes gewesen sei. Aber gleich wird hinterher gesagt, es fände sich kein Anzeichen dafür. So ist die Lage; nichts Näheres läßt sich über „warum“ und „wozu“ des menschlichen Zustandes mehr aussagen. Odradeck = Odradeck. Alles andere ist ungewiß. Und ungewiß ist sogar, ob Odradeck lebt und somit die ausgezeichnete Möglichkeit alles Lebens teilt – den Tod: Denn „alles, was stirbt, hat vorher eine Art Tätigkeit gehabt, und daran hat es sich zerrieben; das trifft bei Odradeck nicht zu“. – So ist es, nichts bleibt als Zweifel und Möglichkeiten, die aber immer nur Möglichkeiten sind. Gewiß ist nichts; die Möglichkeiten lasten nur wie ein Alp. Sicher ist nur die Unsicherheit. Und diese Skizze führt den unheimlich erhellenden Titel: Die Sorge des (sc. himmlischen) Hausvaters.

Dennoch hat die Situation des Nicht-mehr-Person-Seins keinen Neutralitätscharakter; der Mensch bleibt auf der Suche, und er ahnt, daß das Ziel seiner Suche das verlorene Selbst ist. Es ist eine der eigenartigsten Beobachtungen, daß bei näherem Hinsehen keine Gestalt in Kafkas Romanen Personcharakter im Sinne echten Für-sich-Seins hat; ihr Gesicht ist immer ein geborgtes Gesicht, es erwächst aus dem Worauffhin ihrer Existenz. So hasten und eilen in Kafkas Romanen die Menschen aneinander vorbei, ohne sich je richtig zu erkennen, immer auf das vermeintliche oder wahre Ziel zu, ohne doch jemals hinzukommen. In den beiden großen Romanen „Das Schloß“ und „Der Prozeß“, die um der Unerreichbarkeit des Zieles willen Fragmente bleiben

mußten, geht es immer um dasselbe Ziel: Das Wiederfinden des verlorenen Seelenheils. Nur sind die Bewegungen beide Male entgegengesetzt. Im Schloß-Roman versucht K. (= Zeiger für den Menschen überhaupt) in Verzweiflung über seine Gott- und Selbstverlorenheit, den Himmel zu erstürmen. Aus einer unbekanntenen Ferne her ist der Mensch K. aufgebrochen, um ins „Schloß“ hineinzugelangen, einen scheinbar erkenntlichen und tatsächlich vollständig rätselhaften irdisch-unirdischen Bau. Aber K. will gar nicht einmal in das Schloß hinein, er will nur in die Dorfgemeinde zu seinen Füßen, die dem Schlosse hörig und bei aller Banalität des Alltagslebens selig ist. Der Versuch schlägt fehl, K. wird nicht ins Dorf aufgenommen und findet sich am Ende vom Schlosse noch weiter abgetrieben, als er am Anfang nahe gekommen schien. Der Himmel bleibt verschlossen und seine Weisungen bleiben restlos unverständlich. Telefonstimmen sind unverständlich, aber fordern dazu auf, „tiefer einzudringen als nur in das armselige Gehör“ (Das Schloß, 32). So heißt es von den Schloßbotschaften („Gesetzen“) einmal: „Die Überlegungen, zu denen sie Anlaß geben, sind endlos, und wo man dabei gerade halt macht, ist nur durch Zufall bestimmt, also auch die Meinung eine zufällige“ (Das Schloß, 234). — Eine angstvolle Unruhe, die sich nicht beschwichtigen läßt, treibt K. aber aus allen Sicherheiten und Verstecken wieder heraus zu erneuten Anstürmen und Überlistungsversuchen, obwohl sein fortgesetztes Scheitern ihm bald völlige Gewißheit gibt, daß der Eintritt unmöglich ist und kein Wille ihn je erzwingen kann. Aber im Laufe der Erzählung dämmert dem Leser eine Ahnung auf: Vielleicht scheitert K. letztlich nur deshalb, weil er nicht glauben kann und die Schuld begeht, die Gnade herbeizwingen zu wollen. Denn eines fehlte ihm die ganze Zeit seines Ringens, die Zeit des menschlichen Lebens über: das fromme Vertrauen, die hoffende Zuversicht, daß das Schloß ihm schenken würde, was es als gut für ihn befindet — was vor der Ewigkeit gut ist. Und so hat das Schloß ihm drum ob seiner Ungeduld die Aufnahme zu Lebzeiten verweigert. Im Zusammenbrechen formuliert K. die schmerzliche Einsicht: „Wer sucht, findet nicht; wer nicht sucht, wird gefunden.“

Erringt der Mensch im Schloß nicht das verlorene Gesetz und damit den Besitz der Gnade, so ist im Parallel-Roman „Der Prozeß“ der Vorgang ein umgekehrter: In diesem Roman geht das Gesetz den Menschen suchen. Der Himmel macht K., dem Menschen, den Prozeß. K. selber ist sich keiner Schuld bewußt, aber dennoch erscheinen reale

Abgesandte eines imaginären Gerichtshofes und bedrohen ihn in seiner Sicherheit. Denn der Mensch lebt immer im Stande des Angeklagten. Und gerade weil K. das nicht weiß, diesen Zustand sich wenigstens nicht eingestehen will, verdichtet sich seine Schuld, wächst ins Unermeßliche und fordert als Sühne schließlich seine Hinrichtung. Rationalen Erwägungen bleibt K.'s Schuld bis zum Schlusse verborgen, denn in juristischen und in ethischen Kategorien ist diese Schuld nicht faßbar. Dennoch aber fühlt K. sich schuldig, wiewohl sein Prozeß nicht bis zu den höchsten Instanzen des Gerichts vordrang und auch niemals hätte vordringen können. Denn unbegreiflicher Weise ist auch dieser Gerichtshof, der zwar Menschen, ohne daß es zur eigentlichen Verhandlung ihres Prozesses käme, zur Rechenschaft zieht, den Menschen selber nicht zugänglich. Er verhandelt nicht, er spricht auch kein eigentliches Urteil aus, er macht dem Menschen nur den Prozeß und gibt sogar dessen Verlauf scheinbar ganz in die Freiheit des Menschen. Aber dieser Mensch — hier heißen K. — fühlt sich immer stärker werdend schuldig, und schon kommen auch die Schergen, die ihn zur Hinrichtung führen. Bis zum Ende des Romans ist die Schuld, um derentwillen er belangt wird, so unbekannt geblieben wie sein schauerliches Ende unverständlich und sinnlos bleibt. Der Himmel bleibt unsichtbar, das Gesetz unbekannt, die Gnade verschlossen, das Gericht wirklich, die Handlung unverständlich, das Ende unmotiviert, und jeder Leser spürt dennoch und gerade, daß alles notwendig so sein muß und gar nicht anders sein kann. Das ganze Buch hindurch ist der Tatbestand dieser Schuld keinmal bei Namen genannt worden, denn er konnte nicht genannt werden. Es ist dies in der ganzen Weltliteratur wohl einzig dastehende Darstellung der rein religiösen Schuld, die völlig trans-ethisch ist und als solche im Kosmischen wurzelt.

Mit dieser Schilderung ist nunmehr das entscheidende Phänomen eingekreist: Das Bewußtsein der Schuld ohne Kenntnis ihres Gegenstandes. Inwiefern der Mensch schuldig geworden ist, ist vergessen worden, weil Gott und Offenbarung vergessen worden sind. K., der Held dieser Bücher und der Mensch unserer Tage, hat lediglich ein dunkles Gefühl, daß er den einst offenbaren, heute aber verborgenen Sinn seines Lebens nicht mehr erfüllt, daß er dem Leben gegenüber, wie es im tiefsten Grunde mit ihm gemeint ist, und wie es seitens einer unbekanntenen Macht von ihm gefordert wird, schuldig bleibt. Gerade das war K.'s Schuld, daß er über sein allgemein ethisch-juristisches Den-

ken nicht hinauskommt und weil man ihm keine besondere Verfehlung nachweist, bis zuletzt den Kopf oben behält. Indem er aber nach seiner Meinung recht behält, setzt er sich gerade dem (himmlischen) Gericht gegenüber ins Unrecht, und ohne recht zu wissen warum, zieht er die letzte Bestrafung selber herbei, indem er eigentlich — auch wieder ohne es zu ahnen — sich selbst das Urteil spricht. Dies ist der religiöse Sinn des Prozeßromans, der zum eigentlichen Sinnhintergrund des Prozesses den mythischen Prozeß der Schuldvergegenständlichung hat, der aber unterhalb der eigentlichen Bewußtseinsebene bleibt. Die Metaphysik der unbekannt, aber realen Schuld besteht darin, daß das Gefühl der Sündhaftigkeit ausbleibt. Würde K. die Schuld erkennen können, wäre er zu einem durchdrungenen Sündengefühl des Daseins gekommen und so im Sinne des Himmels gerettet worden, denn ihm hätte dann die Möglichkeit der Reue offengestanden. So aber steht er jenseits von Gut und Böse, nicht weil er dort stehen will (Nietzsches Situation hat sich radikalisiert, ist noch viel furchtbarer geworden!), sondern weil er den im Offenbarungsgesetz verankerten Unterschied von Gut und Böse nicht mehr erkennen kann. Zurück bleibt lediglich die Angst, die rechte Bestimmung des Lebens verfehlt zu haben, in einer Weise schuldig geworden zu sein, die über alle erdenkbare Schuld hinausliegt, weil eine Totalschuld des fehlgegangenen Lebens gemeint ist, die nur noch der eigene Untergang sühnen kann, so daß der aus unbekanntem Gründen wegen unbekannter Verfehlung anhängig gemachte Prozeß einwandfrei die Todesstrafe erfordert.

Wir sind hier an der äußersten Grenzmöglichkeit des Menschen angelangt: Der Nihilismus hat die religiöse Erkenntnis in mythisches Ahnen aufgelöst. Die Sinnerkenntnis ist verlorengegangen, das Gesetz ist vergessen, die irdischen Dinge haben sich verselbständigt, der Mensch schwebt im Leeren, und der Himmel ist der Erde entrückt. Dennoch läßt der Mensch nicht ab, nach dem Gesetz zu fragen und in Richtung des Himmels anzustürmen. Unterläßt er es aber, wiewohl es vergeblich ist, treten quälende Angst- und Schuldgefühle ein. Von seiner Spaltung wird der Mensch nicht erlöst, obwohl Bestimmung und Gesetz verloren worden sind. Er kann sie aber ebensowenig erkennen wie vergessen. Das ist die tragische Position des heutigen Menschen, für den Gott gestorben ist, wenn er abgelöst von Glauben und Tradition vergangener Zeiten mittels und kraft seines Wissens und Verständnisses der Welt — zu Gottes Offenbarung hingelangen will.

Da Franz Kafka der Abkunft nach Jude war, mußten sich unsere Zeitenwende und die religiös verzweifelte Situation des modernen Menschen, der herausgelöst aus den tragenden Traditionszusammenhängen die Frage nach der Offenbarung stellt, in der Gestalt Franz Kafkas noch einige Grade über Sören Kierkegaard hinaus radikalieren. Erst in Kafkas Dichtung gelangt das, was Kierkegaard „Paradox“ und „Absurdität“ genannt hat, wenn Zeit und Ewigkeit zur Berührung kommen sollen, zu plastischer Gestalt. Dies ist kein Zufall. Denn die fürchterlichste Entdeckung für den schöpfungsmäßig auf das Gesetz hin angelegten Juden ist ja gerade, daß in heutiger Zeit das Gesetz die Welt verloren hat. Darum muß jüdischer Glaube in der tragischen Position immer auf die Wiederfindung des verlorenen Gesetzes ausgerichtet bleiben. Die vom Gesetz verlorene Welt hat eine andere, stärker mit Unheil geladene Qualität als die des Christen, in der Gott einmal leibhaft erschienen ist, so daß die Welt für immer im nie verlassenden Widerschein der Epiphanie erglänzt. Ohne Erkenntnis des Gesetzes der Offenbarung und ohne Gottesfurcht, in der das Gesetz allein realisiert und das Dasein eingeheiligt werden kann, ist die jüdische Welt erst wahrhaft in die tragische Position geraten, d. h. in der Frage nach Sein oder Nichtsein an den Rand des Abgrunds gestellt. In einer solchen Welt, die das Gesetz verloren hat, muß aber verzweifelt dennoch nach dem Gesetz gesucht werden, weil dieses einzig und allein die Schöpfungsordnungen erinnern kann, in denen das wahre Leben festgemacht ist. Jedoch das Gesetz ist unerkennbar geworden, der Eintritt erscheint endgültig verwehrt.

In dem Roman „Der Prozeß“ (225 f.) wird eine Legende mitgeteilt, die die Situation des heutigen Menschen vor dem Gesetz in der dichterisch indirekten Form des Gleichnisses ausdrückt. Sie lautet: „Vor dem Gesetz steht ein Türhüter. Zu diesem Türhüter kommt ein Mann vom Lande und bittet um Eintritt in das Gesetz. Aber der Türhüter sagt, daß er ihm jetzt den Eintritt nicht gewähren könne. Der Mann überlegt und fragt dann, ob er also später werde eintreten dürfen. „Es ist möglich“, sagt der Türhüter, „jetzt aber nicht.“ Da das Tor zum Gesetz offensteht wie immer und der Türhüter beiseite tritt, bückt sich der Mann, um durch das Tor in das Innere zu sehen. Als der Türhüter das merkt, lacht er und sagt: „Wenn es dich so lockt, versuche es doch trotz meines Verbotes hineinzugehen. Merke aber, ich bin mächtig. Und ich bin nur der unterste Türhüter. Von Saal zu Saal

stehen aber Türhüter, einer mächtiger als der andere. Schon den Anblick des dritten kann nicht einmal ich ertragen.“ – Solche Schwierigkeiten hatte der Mann vom Lande nicht erwartet, das Gesetz soll doch jedem und immer zugänglich sein, denkt er, aber als er jetzt den Türhüter in seinem Pelzmantel genauer ansieht, seine große Spitznase, den langen, dünnen, schwarzen, tatarischen Bart, entschließt er sich, doch lieber zu warten, bis er die Erlaubnis zum Eintritt bekommt. Der Türhüter gibt ihm einen Schemel und läßt ihn seitwärts von der Tür sich niedersetzen. Dort sitzt er Tage und Jahre. Er macht viele Versuche, eingelassen zu werden, und ermüdet den Türhüter durch seine Bitten. Der Türhüter stellt öfters kleine Verhöre mit ihm an, fragt ihn nach seiner Heimat aus und vielem anderen, es sind aber teilnahmslose Fragen, wie sie große Herren stellen, und zum Schluß sagt er ihm immer wieder, daß er ihn noch nicht einlassen könne. Der Mann, der sich für seine Reise mit vielem ausgerüstet hat, verwendet alles und sei es noch so wertvoll, um den Türhüter zu bestechen. Dieser nimmt zwar alles an, aber sagt dabei: „Ich nehme es nur an, damit du nicht glaubst, etwas versäumt zu haben.“ – Während der vielen Jahre beobachtet der Mann den Türhüter fast ununterbrochen. Er vergißt die anderen Türhüter, und dieser erste scheint ihm das einzige Hindernis für den Eintritt in das Gesetz. Er verflucht den unglücklichen Zufall in den ersten Jahren laut, später, als er alt wird, brummt er nur noch vor sich hin. Er wird kindisch, und da er in dem jahrelangen Studium des Türhüters auch die Flöhe in seinem Pelzkragen erkannt hat, bittet er auch die Flöhe, ihm zu helfen und den Türhüter umzustimmen. – Schließlich wird sein Augenlicht schwach und er weiß nicht, ob es wirklich dunkel wird oder ob ihn nur die Augen täuschen. Wohl aber erkennt er jetzt im Dunkel einen Glanz, der unverlöschlich aus der Tür des Gesetzes bricht. Nun lebt er nicht mehr lange. Vor seinem Tode sammeln sich in seinem Kopfe alle Erfahrungen der ganzen Zeit zu einer Frage, die er bisher an den Türhüter noch nicht gestellt hat. Er winkt ihm zu, da er seinen erstarrten Körper nicht mehr aufrichten kann. Der Türhüter muß sich tief herabneigen, denn die Größenunterschiede haben sich sehr zuungunsten des Mannes verändert. „Was willst du denn jetzt noch wissen“, fragt der Türhüter, „du bist unersättlich.“ – „Alle streben doch nach dem Gesetz“, sagt der Mann, „wieso kommt es, daß in den vielen Jahren kein Mensch außer mir Einlaß verlangt hat.“ – Der Türhüter erkennt, daß der Mann schon am Ende ist, und um sein ver-

gehendes Gehör noch zu erreichen, brüllt er ihn an: „Hier konnte niemand sonst Einlaß erhalten, denn dieser Eingang war nur für dich bestimmt. – Ich gehe jetzt und schließe ihn.“

Diese Legende hat im Erzählungszusammenhang des Prozeßromanes die Bedeutung eines hieratischen Textes. Sie wird K. im Dom von einem Geistlichen in dem Augenblick vorgetragen, als er in den entscheidenden Augenblick seiner Gerichtskrise getreten ist. Sodann knüpft sich an den Erzählungstext, um seine Bedeutsamkeit zu illustrieren, ein mehr als dreimal so langes Gespräch über die verschiedenen Auslegungs- und Deutungsmöglichkeiten. Kafka selber spricht in seinen Tagebüchern (448) von „Exegese“.

In dieser Erzählung, die die Urkraft einer mythischen Legende besitzt, indem von ihr der Schauer einer ursprünglichen Mächtigkeit ausgeht, wird die Gesetzesverlorenheit des modernen Menschen sichtbar. Der Mensch – und hat er auch Demut und schlichte Einfalt wie „ein Mann vom Lande“ – kann heute nicht mehr zum Gesetz gelangen, das „doch jedem und immer zugänglich sein“ soll. Jedoch die entscheidende Tragik der tragischen Position ist darin noch nicht erschöpft. Nicht nur, daß der Mensch zum Verständnis des Gesetzes als einer überirdischen Kundgebung nicht gelangen kann, sondern die Himmelsbotschaft dringt auch nicht mehr bis zum Ohr des Menschen durch. Nicht nur der Weg von der Erde zum Himmel, sondern auch der vom Himmel zur Erde ist zu weit, als daß er noch begangen werden könnte. Diese tragische Erfahrung kommt in der für Kafka eigentümlichen Symbolhaftigkeit, aber voll harter Realität in einer zweiten mythischen Legende „Die kaiserliche Botschaft“, entnommen der Erzählung „Beim Bau der chinesischen Mauer (a.a.O., 22) zur dichterischen Formung:

„Der Kaiser hat Dir, dem Einzelnen, dem jämmerlichen Untertanen, dem winzig vor der kaiserlichen Sonne in die fernste Ferne geflüchteten Schatten, gerade Dir hat der Kaiser von seinem Sterbebett aus eine Botschaft gesendet. Den Boten hat er am Bett niederknien lassen und ihm die Botschaft ins Ohr zugeflüstert; so sehr war ihm an ihr gelegen, daß er sie sich noch ins Ohr widersagen ließ. Durch Kopfnicken hat er die Richtigkeit des Gesagten bestätigt. Und vor der ganzen Zuschauerschaft seines Todes – alle hindernden Wände werden niedergebrosen und auf den weit und hoch sich schwingenden Freitreppen stehen im Ring die Großen des Reiches –, vor allen diesen hat er den Boten abgefertigt. Der Bote hat sich gleich auf den Weg gemacht; ein

kräftiger, ein unermüdlicher Mann einmal diesen, einmal den anderen Arm vorstreckend, schafft er sich Bahn durch die Menge; findet er Widerstand, zeigt er auf die Brust, wo das Zeichen der Sonne ist; er kommt auch leicht vorwärts, wie kein anderer. Aber die Menge ist so groß; ihre Wohnungen nehmen keine Ende. Öffnete sich freies Feld, wie würde er fliegen und bald wohl hörtest Du das herrliche Schlagen seiner Fäuste an Deiner Tür. Aber statt dessen: wie nutzlos müht er sich ab; immer noch zwingt er sich durch die Gemächer des inneren Palastes; niemals wird er sie überwinden; und gelänge ihm dies, nichts wäre gewonnen; die Treppen hinab müßte er sich kämpfen; und gelänge ihm dies, nichts wäre gewonnen; die Höfe wären zu durchmessen; und nach den Höfen der zweite, umschließende Palast; und wieder Treppen und Höfe; und wieder ein Palast; und so weiter durch Jahrtausende; und stürzte er endlich aus dem äußersten Tor — aber niemals, niemals kann es geschehen —, liegt erst die Residenzstadt vor ihm, die Mitte der Welt, hochgeschüttet voll ihres Bodensatzes. Niemand dringt hier durch und gar mit der Botschaft eines Toten. — Du aber sitzt an Deinem Fenster und erträumst sie Dir, wenn der Abend kommt.“

Ein jeder spürt wohl, daß diese kleine Erzählung die tragische Erfahrung eines ganzen Menschenlebens birgt. — Entscheidend für des Menschen Stellung ist, daß er das Eintreffen der Himmelsbotschaft weiter erträumt. Der Himmel ist zwar eine Unendlichkeit von der Erde entfernt, und des Menschen Gebet, selbst wenn er noch beten könnte, scheint nicht mehr hinzudringen. Dennoch beharrt der Mensch auch angesichts des verschlossenen Himmels auf seiner Ahnung, daß das Wort vom Himmel die erlösende Wahrheit ist. Kafka kann nicht, wie es in Nietzsches Spuren nach ihm manche andere getan haben, aus der Hoffnungslosigkeit der Entfernung die Konsequenzen ziehen, sich auf sich selber zu stellen und die verbliebenen Angst- und Schuldgefühle dadurch zu überwinden, daß er aus eigener Vollmacht eine neue Bestimmung und ein neues Heil für das Sein des Menschen setzt. Kafka pocht auf sein Recht gegenüber dem verschlossenen Himmel, er beharrt darauf, einen — wiewohl vergessenen — Platz zu haben, in dem ihm unbekanntes Geschlechterzusammenhang aller nach unbekanntem Gesetzen vor dem unbekanntem Gotte verbundenen Menschengeschlechter. Dank dieses Pochens auf eine Tradition, in die er auch ohne Kenntnis ihrer Gesetze noch anspruchsmäßig hineingehört, ergibt sich ihm über

die Bestimmung des Menschen trotz aller Verlassenheit und Ungewißheit doch noch so etwas wie eine tröstliche Ahnung: „Er lebt nicht wegen seines persönlichen Lebens, er denkt nicht wegen seines persönlichen Denkens. Ihm ist, als lebe und denke er unter der Nötigung einer Familie, die zwar selbst überreich an Lebens- und Denkkraft ist, für die er aber nach irgendeinem ihm unbekanntem Gesetz eine formelle Notwendigkeit bedeutet. Wegen dieser unbekanntem Familie und dieser unbekanntem Gesetze kann er nicht entlassen werden“. (Er — Aufzeichnungen aus dem Jahre 1920 in *Chinesische Mauer*, a.a.O., 217).

Gewiß bleibt bestehen, daß in dieser heillosen Situation zu lebende Verzweiflung ist. So ist denn auch Franz Kafka zeit seines Lebens ein großer Verzweifelter gewesen. Aber diese Situation der potenzierten Verzweiflung ist doch schon so nahe dem göttlichen Paradox, daß ein leichter Anhauch von drüben alles zum Umschlag bringen kann. Deshalb — und nur deshalb kann die verzweifelte Situation vom Menschen ertragen werden, ohne daß ihr ein Deut Verzweifeltheit abgebrochen würde. Denn in ihr gibt es neben der *Ironie*, die das Endliche um des Unendlichen willen zu ertragen vermag — weswegen Kafka die *Ironie* meisterlich zu handhaben verstand —, jene ganz große Kraft der *messianischen Hoffnung*, die, je grundloser sie ist, um so gewaltiger aufbricht. „Stelle dich dem Regen entgegen, laß die eisernen Strahlen dich durchdringen, gleite in dem Wasser, das dich fortzuschwemmen will, aber bleibe doch, erwarte so aufrecht die plötzlich und endlos einströmende Sonne“ (Tageb. 377 f.). Nur im restlos verzweifeltsten Dasein kann es diese „irrsinnige“ — so nennt sie Kafka einmal — *Messias Hoffnung* geben, die in Kafkas persönlichem Leben trotz aller Not und Leiden eine reale Macht gewesen ist. Vielleicht gibt es in der ganzen Weltliteratur kein zweites Dokument, das so für die Macht der Hoffnung Zeugnis gibt und von einer solchen Urkraft messianischer Erwartung durchglüht ist wie dieser Satz des Dichters Franz Kafka vom *Mythos des Glaubens in der tragischen Position*: „Ein erstes Zeichen beginnender Erkenntnis ist der Wunsch zu sterben. Dieses Leben scheint unerträglich, ein neues unerreichbar. Man schämt sich nicht mehr, sterben zu wollen. Man bittet aus der alten Zelle, die man haßt, in eine neue gebracht zu werden, die man erst hassen lernen wird. Der Rest von Glaube wirkt dabei mit, während des Transportes werde zufällig der Herr durch den Gang kommen, den Gefan-

genen ansehen und sagen: 'Diesen sollt Ihr nicht wieder einsperren. Er kommt zu mir.' " (Betrachtungen über Sünde, Leid, Hoffnung und den wahren Weg, a.a.O., 227 — Eine Parallele bietet das Tagebuch vom 29. Juli 1917).

Über den Glauben aber hat Kafka unter dem 30. November 1917 unvergleichlich Tiefsinniges in das dritte Oktavheft eingetragen: „Glauben heißt: das Unzerstörbare in sich befreien, oder richtiger: sich befreien, oder richtiger: unzerstörbar sein oder richtiger: sein. . . . Das Wort 'sein' bedeutet im Deutschen beides: Dasein und ihm gehören“ (Hochzeitsvorbereitungen auf dem Lande, 89).

Zusammenfassung

Die in diesem Teil dargestellten Gestalten an der Zeitenwende haben mit ihrem Leben und Werk auf die Frage Antwort gegeben, was der Mensch sei und wie er leben solle. Diese Antworten setzen alle die moderne Zeit der Glaubenslosigkeit und des Bindungslosgewordenseins voraus; sie sind Reaktionen höchst persönlicher Art, aber doch repräsentativer Natur. Sie stehen für Existenzmöglichkeiten, und sie präsentieren Wege, auf denen viele andere seither schon gegangen sind.

Karl Marx hat die Deformierung des Menschen in den Verhältnissen begründet gesehen. Also wurde ihm die radikale Veränderung miserabler Verhältnisse zum entscheidenden Appell und zur Entscheidung für die proletarische Klasse. Dieser Appell zündet auch heute noch überall dort, wo Menschenmassen durch revolutionäre Veränderung gesellschaftlicher Produktionsverhältnisse ein besseres Leben gewinnen wollen. Aber der von aller Ausbeutung befreite, emanzipierte Mensch der klassenlosen Gesellschaft steht nicht anders vor den ewigen Problemen des Menschseins wie der Mensch der früheren Gesellschaftsstufen. Die Aufhebung der Selbstentfremdung ist nicht identisch mit der Selbstgewinnung des Menschen: einer Aufgabe, die in diesem Geschichtsraum ewig gestellt bleibt.

Søren Kierkegaard hat von dieser ewigen Aufgabe her gedacht und den Menschen an die äußerste Grenze seiner existentiellen Möglichkeiten führen wollen, an der ein qualitativer Umschlag möglich werden soll: vom Nihilismus in das Christentum, ein Sprung von der Verzweiflung hinüber in den Glauben, durch den der Einzelne hier und heute den christlichen Geschehen dort und damals gleichzeitig wird. Für diese durch Reflexion einzuübende Möglichkeit steht Kierkegaard als Wahrheitszeuge ein, indem er das Christentum für das Bewußtsein

eines zum Extremismus neigenden modernen Menschentypus an eine Grenzsituation gebunden hat.

Der Problematik christlicher Existenz und ihrer Realisierung ist Jacob Burckhardt ausgewichen. Er bemühte sich vielmehr um die noble Konservierung der geistigen Restbestände „Alteuropas“ und zog sich auf die Position eines ästhetisch begründeten Kulturkonservatismus zurück, der einer in die Zukunft weisenden Antwort auf die Sachprobleme der Zeit aus klarer Erkenntnis heraus bewußt entsagt. Burckhardt blickte, von innerem Entsetzen gepackt, rückwärts in besonnene Vergangenheiten und bemühte sich verlorenen Zeiten lebensmäßig auf der Spur zu bleiben im Dienste einer späthumanistischen Lebensführung.

Friedrich Nietzsche repräsentiert Jacob Burckhardt gegenüber den Ausbruch des modernen Menschen aus der christlichen Ordnung- und Wertewelt und die grundsätzliche Leugnung aller auf der Wahrheitsfrage aufgebauten traditionellen Moralen. Sein postchristlicher Versuch, jenseits von Gut und Böse Fuß zu fassen als Parteinahme für das rauschhafte Leben, und seine ewige Wiederkehr hat visional-ekstatischen Charakter; de facto hat er nihilistischen Neigungen und Tendenzen in den verschiedensten Lebensbereichen Auftrieb gegeben. Nietzsche wollte dem großen Individuum vor dem andrängenden Massenzeitalter eine Existenz weit oberhalb der Flachlandhügel sichern – und dies auf jede Gefahr hin. Auch er hätte dieses Wort Kierkegaards sprechen können: „Das Vorwärtstürmen des Begeisterten kann mit Untergang enden, aber der Sieg des Nivellierenden ist ebenso sein Untergang“ (Kritik der Gegenwart, 32).

Franz Kafka schließlich repräsentiert die Bindung des glaubenslos gewordenen Menschen an einen der Vergegenwärtigung total entzogenen Gott und an ein Gesetz, das gleichsam die Welt verloren hat. Hier ist der Bibelglaube zwar nicht aufgegeben, aber unerreichbar und damit unverständlich geworden, der Mensch so erst wahrhaft in die tragische Position geraten. Aber auch noch in den Finsternissen der Hölle endet die Erlösungshoffnung nicht.

Diese fünf Antworten erschöpfen gewiß nicht die Zahl der möglichen Situationsdeutungen. Aber sie scheinen mir die Haupttypen der Stellungnahmen zu repräsentieren, die in den letzten hundert Jahren als „modern“ möglich geworden sind, denn sie drücken Möglichkeiten der modernen Bewußtseinslage aus. In zahlreichen Variationen und

Kombinationen ist die Frage nach dem modernen Menschen und seinem Schicksal seither gestellt und beantwortet worden. Die Geistesgeschichte ihrerseits rechnet immer mit einem Pluralismus von Positionen und Lebensmöglichkeiten innerhalb des gleichen Zeitraums. Sie behält daher auch die aus früheren Epochen überkommenen oder übersetzten Existenzformen im Blick, da es ihr stets um das volle Panorama geht. Im übrigen hat sie niemals zu huldigen oder zu verwerfen, sondern nach bestem Vermögen mit sachgerechtem Urteil darzustellen.

TEIL II

VERSUCHE PHILOSOPHISCHER BESINNUNG
IM 20. JAHRHUNDERT

Einleitung

Wir werden in diesem Abschnitt ohne Anspruch auf Vollständigkeit und vor allem ohne eigene philosophische Ambition versuchen, einige wichtige Antworten auf die Frage, was der Mensch sei, darzustellen, so wie sie die Fachphilosophie zu geben versucht hat. Es geht uns darum, die meist charakteristischen Ausgangspositionen und prinzipiellen Standpunkte kenntlich zu machen, ihre Reichweite und ihre Grenzen aufzuzeigen, wie sie in der kritischen Betrachtung deutlich werden.

Hatten wir bisher Antworten großer Deuter in der Zeitenwende zu interpretieren und zu würdigen versucht, so geht es uns in diesem zweiten Hauptteil darum, einige der wichtigsten und meist zeittypischen Versuche philosophischer Besinnung über den Menschen und sein Schicksal im 20. Jahrhundert zur Darstellung zu bringen. Die philosophische Anthropologie ist in früheren Zeiten keine besondere Disziplin der allgemeinen Philosophie gewesen. Freilich ist das Thema: Was ist der Mensch? nicht gerade neu. Schon Plato und Aristoteles, ja schon die Vorsokratiker haben es in ihrer Weise gestellt, wenn sie den Menschen vom Kosmos her erklärten. Das Mittelalter kannte es genau so, wenn es den Menschen von Gott aus erklären wollte. Aber den Menschen — ohne Offenbarung — vom Menschen her und mit menschlicher Erkenntniskraft zu erklären — das ist doch neu oder neuzeitlich. Dies beginnt mit der Rede des jungen italienischen Humanisten Pico della Mirandola von 1486 „De dignitate hominis“. Des Menschen Würde liegt für Pico in der Vernunft, um die ihn die Tiere wie die Astralgeister beneiden.

Der Name Anthropologie in diesem Sinne taucht zuerst anfangs des 16. Jahrhunderts auf und wurde von Melanchthon bereits als Titel für Vorlesungen verwandt. Eine Blütezeit als eigene Disziplin der empirischen

Menschenkunde – und nicht mehr als Teil der Metaphysik – erlebte die Anthropologie im 18. und im frühen 19. Jahrhundert mit Herder, Kant, Humboldt, Immanuel Fichte und anderen. Bei Feuerbach wurde sie dann das Zentrum der Philosophie und sollte die Theologie verdrängen. In den Zusammenbruch der „Philosophie des Geistes“ wurde auch die Anthropologie mit hereingezogen und seitdem den Einzelwissenschaften überantwortet, zumal der Biologie und Anatomie, die sich fast ausschließlich nur noch für Abstammungs- und Vererbungsprobleme interessierten. Daher kannte das 19. Jahrhundert nur eine naturwissenschaftliche Anthropologie, die die Rassenunterschiede durch Schädelmessung bestimmen wollte, sie wurde von den vielerorts gegründeten „Anthropologischen Gesellschaften“ gepflegt. Später zog man wegen der diluvialen Skelettfunde im rheinischen Neandertal und anderswo auch noch die Ur- und Frühgeschichte mit ein. Erst seit man in diesem Jahrhundert der „mechanistischen Kausalitätstyrannei“ den Krieg erklärte und sich von der rein materialistischen Auffassung wieder befreite, gibt es ernsthafte Versuche zu einer wirklich philosophischen Anthropologie als eigenständiger Disziplin. Und zwar zielen diese Versuche auf die Erfassung des Menschen als eines ganzheitlichen Leib-seelischen Wesens und wollen eine Art Grundwissenschaft des philosophischen Denkens überhaupt freilegen.

Es ist von den Philosophen gesagt worden, daß sie auf grüner Weide Heu zu essen pflegen, d. h. statt des Lebens sich mit Abstraktionen begnügen und das Konkrete und Einmalige über den Allgemeinbegriffen aus den Augen verlieren. Für die an der Geistesgeschichte orientierte philosophische Anthropologie trifft dies nicht zu, besonders nicht für ihren bedeutendsten Vertreter, mit dem wir unsere Darstellung beginnen. Wilhelm Dilthey hat nämlich die „Inhaltlichkeit der Menschen-natur“ zu beschreiben unternommen und deshalb eine „Philosophie des Lebens“ auf geschichtlicher Basis geben wollen, wie sie schon Herder vorgeschwebt hat.

KAPITEL I

Das Verstehen des Menschen durch die Geschichte (Dilthey, Yorck)

Erst nach seinem Tode hat der Berliner Philosoph *Wilhelm Dilthey* in die Breite gewirkt, dann aber in außerordentlichem Maße. Er hat von 1833 bis 1911 gelebt. Seine Philosophie ist ein Torso, der sich nur allmählich aus der Nachlaßausgabe seiner Gesammelten Werke herausgeschält hat. Weder wurden seine Gedanken jemals abgeschlossen und zu einem systematischen Ganzen geordnet, noch kann man seinen Formulierungen eine letzte Klarheit nachsagen. Dennoch ist der Einfluß, den Dilthey posthum gewonnen hat, gewaltig, denn es gibt heute eine Diltheysschule nicht nur in der Philosophie, sondern auch in der Religionswissenschaft, der Germanistik, Pädagogik, der Kunstgeschichte usw. Für die Frage, was denn der Mensch sei, hat Dilthey eine besondere Bedeutung, weil er den Menschen als ein geschichtliches Wesen bestimmte. Schon der junge Dilthey stellte 1860 fest: „Der Zug des gegenwärtigen deutschen Geistes ist: den Menschen als ein wesentlich geschichtliches Wesen zu erfassen, dessen Wesen sich nur in der Gemeinschaft realisiert. Aus der Erkenntnis dieser Gemeinschaften heraus müssen sie wieder belebt werden. Für subjektives Gerede darüber hat unser Zeitalter keinen Sinn, aber im höchsten Grad für ihre sachliche Erkenntnis“ (Cl. Misch, 124). Und an anderer Stelle (VII, 250), wo er sich über das Wesen der Biographie äußert, stellt er fest: „Nicht durch Introspektion erfassen wir die menschliche Natur. Das war Nietzsches ungeheure Täuschung. Daher konnte er auch die Bedeutung der Geschichte nicht erfassen.“ „Der Mensch erkennt sich nur in der Geschichte, nie durch Introspektion“ (VII, 279). So wurde das „Sein in der Zeit“ sein eigentliches Thema; Martin Heidegger hat viel von Dilthey und seinem bedeutenden Freund, dem Grafen Paul Yorck von Wartenburg, gelernt.

Dilthey ist niemals dem Aufklärungsdenken und dem Positivismus ganz entronnen, denn dafür war er doch zu sehr Kind seiner Zeit. Aber er hat wirkungsvoll das Reich der Geisteswissenschaften vor dem der

Naturwissenschaften behauptet und eine eigene Erkenntnismethodik entwickelt, die dem Reich der Geisteswissenschaften angemessen ist. So ist Dilthey der legitime Begründer der Disziplin Geistesgeschichte geworden. Sein Name ist in jede Bemühung verflochten, die in dem halben Jahrhundert seit seinem Tode auf geistesgeschichtlichem Gebiet unternommen worden ist.

Kurz einiges über seinen geistigen Werdegang: Als Sohn eines rheinischen Pfarrers ist Wilhelm Dilthey von der Theologie ausgegangen und wie so viele große Historiker des 19. Jahrhunderts langsam von ihr fortgeglitten hin zur Philologie, Philosophie und zur Historie. Schon in früher Jugend ist ihm daneben Dichtung und Musik lebensbestimmend geworden. Poesie ist für den ganz jungen wie für den alten Dilthey authentische Interpretation des Lebens gewesen. Und der Musik stand er mit einer Aufgeschlossenheit gegenüber, wie unter den Philosophen nur noch Schopenhauer und Nietzsche. In den frühesten Teilen seines von der Tochter herausgegebenen Tagebuches finden sich Charakteristiken Mozartscher Musik, die auf eine überraschende Weise an die Analysen Sören Kierkegaards erinnern. Von Anfang an schwingt Diltheys geistige Welt in dem Dreiklang von Philosophie, Religion und Kunst, in dem auch Hegel den absoluten Geist vernommen hat.

Ein unersättliches Streben, so bekennt Dilthey, war in mir, in der geschichtlichen Welt den Ausdruck des Lebens in seiner Mannigfaltigkeit zu erfassen. Die großen Dichter und die großen Historiker sind ihm dabei in gleicher Weise Lehrmeister geworden. Man muß den berühmten Band „Das Erlebnis und die Dichtung“ neben die Historikeranalysen des 7. Bandes der Gesammelten Werke stellen. Der Historiker ist für ihn ein Mitarbeiter, der das Werk der Vergangenheit gleichsam noch einmal schafft. „Es verlohnte sich nicht, Historiker zu sein, wäre es nicht eine Weise, die Welt auch zu begreifen“, rief 1859 schon der junge Dilthey (ed. Clara Misch, 81) aus. Zeitlebens wußte er sich als die Verbindung von Historiker und Philosoph, die die Erkenntnis der geistigen Welt begründen will als eigenen Erdteil intellectualis.

Diltheys leidenschaftlicher Drang, sich in fremdes Leben einzufühlen, war romantischer Abkunft. Als seine Aufgabe bestimmte er, das Innerste des religiösen Lebens in der Historie zu erfassen und zur bewegenden Darstellung zu bringen. Deshalb wollte er eine Geschichte der Weltanschauungen und des religiösen Bewußtseins geben im Wett-

lauf mit methodischer Besinnung. Dies gebar Plan auf Plan, einen riesigen Apperzeptionsapparat, als den sich Diltheys Schriften heute darstellen. Dieses Werk, hat Gerhard Masur gesagt, gleicht einer ungeheuren Retorte, in der alle Stoffe des gelebten Lebens verkocht werden sollen, damit der Homunculus geisteswissenschaftlicher Universalgeschichte daraus erstehen könne. Herausgekommen sind Bruchstücke zu einer großen Einleitung in die Geisteswissenschaften.

Auch Dilthey wollte Universalgeschichte geben, aber nicht wie Ranke extensiv, sondern intensiv als Problem des Gehaltes in einer neuen Form: der der Ideengeschichte. Ideen waren ihm Potenzen der werdenden Menschheit, Universalgeschichte Auseinanderfallen der Potenzen. Er kannte keinen absoluten Höhepunkt des Weltprozesses — Prozeß im Sinne Hegels —, auch nicht den Gedanken eines geistigen Fortschrittes der Menschheit im Bewußtsein der Freiheit oder einen Endzweck der Entwicklung. Diltheys wissenschaftliche Arbeit blieb allein gerichtet auf die Zergliederung der geschichtlichen Welt in einzelne Wirkungszusammenhänge. Die letzte innere Zeiteinheit, auf die er dabei stieß, hat er *Epoche* genannt. Jede Epoche findet ihre Begrenzung in einem Lebenshorizont. Jeder einzelne werde je nach seinem inneren Verhältnis zum Geist seiner Zeit durch die Epoche in einem bestimmten Kreis von Modifikationen der Auffassung, Wertbildung und Zwecksetzung festgehalten und gebunden. Aber seine geschichtsphilosophischen Tendenzen, wie sie sich im Epochenbegriff ankündigen, seine Fragen an die Geschichte sind Fragen der Selbstbesinnung und entstammen nicht primär der romantischen Fernsehnsucht nach universalen Horizonten. Manche Zeiträume und Lebensgebiete blieben auch ganz außerhalb seines Ansatzes. Über den Ideen vernachlässigte er die Institutionen. Die slawische Welt blieb ihm verschlossen wie großteils auch die amerikanische; wie Leopold v. Ranke und Jacob Burckhardt war er „Alteuropäer“. Soziologische Fragestellungen waren ihm noch kaum bekannt.

Wilhelm Dilthey hat sich aber ständig Gedanken gemacht über seine Methodik, wie er denn an seinen Gegenstand: das Agens, das Treibende des geschichtlichen Prozesses herankommen könne. Deshalb ging sein ganzes geschichtsphilosophisches Bemühen zunehmend dahin, die Schicht hinter aller Reflexion über die Welt, hinter allem Philosophieren und allen Weltanschauungen freizulegen, weil aus ihr Weltanschauung und Philosophie erst erwachsen sind. Und als diese Grundschicht be-

stimmte er das *Leben*. Mit Biologie hat sein Lebensbegriff freilich nichts zu tun; er umfaßt Geist, Seele, Subjekt und ähnelt an Reichhaltigkeit dem Hegelschen Geistbegriff. Dilthey sagt: „Wir wissen von keinem erlebbaren oder erfahrbaren Träger des Lebens“ (V, 5). „Hinter das Leben kann das Denken nicht zurückgehen“ (VII, 234). Leben ist ein Allgemeines und alle organische Wirklichkeit Umgreifendes, ein größeres Ganzes, in welches das individuelle Leben eingebettet ist, von dem es getragen wird. Der pantheistische Ansatz der Diltheyschen wie aller „Lebensphilosophie“ ist unverkennbar. Andererseits könnte man auch sagen – und es ist gesagt worden –, daß Dilthey Kant ausgeweitet und an die Stelle des „Satzes vom Bewußtsein“ den „Satz des Erlebnisses“ gesetzt habe.

Was beinhaltet nun der Rückgriff auf das Leben genauer betrachtet? Schon der frühe Dilthey hatte erklärt: „In den Adern des erkennenden Subjekts, das Locke, Hume, Kant konstruierten, rinnt nicht wirkliches Blut, sondern der verdünnte Saft von Vernunft als bloßer Denktätigkeit“ (I, XVIII). An die Stelle des erkennenden Subjektes habe der ganze Mensch zu treten, die ganze Menschennatur oder, wie er es später nennt, „der ganze erworbene Strukturzusammenhang, den Erfahrung, Studium der Sprache und der Geschichte ausweisen“. Aber ergibt eine solche Betrachtung schon wirkliche Erkenntnis des Lebens? Nun, es muß schon eine besondere Art der Betrachtung sein. Dilthey hat ein sehr bezeichnendes Wort dafür, bei dem man aufhören muß: es komme auf die „enthusiastische Vertiefung“ in das Wesen, in die geschichtlichen Gestalten an (V, 335). Das persönliche Stimulans wird deutlich, das ihn antreibt, wenn schon der jugendliche Dilthey einer Freundin im Brief die „dunkle Sehnsucht nach Erweiterung des Daseins in uns“ bekennt, die besonders Menschen seinesgleichen haben, „die wir auf einer Wanderung begriffen sind und in keinem Gemüte eine Heimat haben“ (Brief an Luise Scholz vom Juli 1861 – SB. Preuß. Akad. d. Wiss. 1933, 461). Später wird er es so ausdrücken; daß der Mensch dann seine Souveränität erreicht habe, wenn er imstande ist, „jedem Erlebnis seinen Gehalt abzugewinnen“ (VII, 291). Denn auf den Bedeutungsgehalt kommt es ihm ja an, auf das, was sich im Erlebnis repräsentiert. Dies gilt es zu verstehen.

Was wirkliches Verstehen ist, hat er unüberbietbar so ausgedrückt: „An jedem Punkt öffnet das Verstehen eine Welt“ (VII, 205). Und zu sich selber kommt man ja nur – wir hörten es schon – auf dem Umweg über

die „Welt“. Es ist in Wirklichkeit der nächste Weg. Die Welt aber ist stets die geschichtliche Welt; sie wandelt sich, während die Menschennatur im großen und ganzen konstant bleibt. Sein Schüler *Georg Misch* sagt hierzu: „Die Natur des Menschen ist immer dieselbe. Was aber in ihr an Möglichkeiten des Daseins enthalten ist, bringt erst die Geschichte an den Tag. Erst wenn die Veränderung im ganzen menschlichen Lebens- und Bewußtseinszustande sich vollzogen hat, kann die historische Analyse nachträglich aus der menschlichen Natur und den Bedingungen, unter die sie trat, verstehen, was geschehen ist. Voraussetzen kann sie nur die Konsequenzen einer bereits erreichten Lebens- und Bewußtseinsstufe“ (V, XCI).

Das Leben aus sich selber zu verstehen und damit den Menschen in allen seinen Wandlungen, das war Diltheys Zentralproblem. Und das ging er nicht als Theologe an, der er von Haus aus war, auch mit keiner vorgefaßten Konzeption nach Art eines philosophischen Systems, sondern so weit als möglich voraussetzungslos. „Auslegung der Welt aus ihr selber unter Ausschluß aller transzendenten Vorstellungen“, lautet sein Programm (V, XXXIX). Aber was Dilthey dazu brauchte, war ein neuer Erkenntnisweg, um den historischen Menschen richtig in den Blick zu bekommen. Die Menschheit als Gegenstand der Geisteswissenschaften, formuliert er, entsteht nur, „sofern menschliche Zustände erlebt werden, sofern sie in Lebensäußerungen zum Ausdruck gelangen und sofern diese Ausdrücke verstanden werden“ (VII, 234). Also dreierlei: *Das Leben oder Erleben, der Lebensausdruck und das Verstehen dieses Lebensausdruckes* sind hier miteinander verknüpft zu einer Theorie der Hermeneutik.

Erlebnis meint Dilthey nun nicht subjektiv als Gefühlszuständlichkeit etwa im Sinne des Spottverses von Christian Morgenstern:

Und er schrieb in seine Wochenchronik:
wieder ein Erlebnis voll von Honig.

Also so nicht, sondern Dilthey meint die seelischen Zustände als Lebendigkeit, die im Erlebnis unmittelbar gegeben sind, im Erlebnis des Lebens als eines Wirkungszusammenhanges, der in Lebensäußerungen auf allen Gebieten des menschlichen Daseins wie Kunst, Dichtung, Politik, Philosophie usw. objektiviert zum Ausdruck gelangt. Und er meint schließlich das Verstehen dieser Ausdrucksweisen nicht nur in ihrem Seins-, sondern auch in ihrem Bedeutungszusammenhang. Zwar ist das Leben nicht an sich vernünftig, aber im Zusammenhang seiner fixierten

Außerungen läßt sich ein gewisser objektiver Geist der Einheit erörtern, weshalb es etwa möglich wird, vom Geist einer Epoche, vom Geist der Gotik, vom Geist der Aufklärung usw. zu sprechen. Indem Dilthey nun die verschiedenen Ausdrucksformen von Standpunkten oder Weltanschauungen untersucht, kommt er zur Feststellung sich immer wiederholender Grundformen. So unterscheidet er drei Grundtypen je nach dem, ob der Verstand, der Wille oder das Gefühl überwiegen. Er nennt sie, freilich recht anfechtbar: Materialistischen Naturalismus, Idealismus der Freiheit und objektiven Idealismus.

Der 8. Band seiner Gesammelten Schriften enthält die Lehre von den Weltanschauungen, wie er sie noch im letzten Lebensjahr 1911 in seinem seither berühmt gewordenen Aufsatz „Die Typen der Weltanschauung und ihre Ausbildung in den metaphysischen Systemen“ entwickelt hat. Sie sind keine starren Schemata; Dilthey betont ihren provisorischen Charakter immer wieder. „Die Typenunterscheidung soll ja nur dazu dienen, tiefer in die Geschichte hineinzusehen, und zwar vom Leben aus“ (VIII, 100). Es geht ihm nicht um Registrierung verschiedener Systemformen, sondern um aufbauende philosophische Arbeit, die aus der Anarchie der metaphysischen Überzeugungen herausführt. Deshalb muß Philosophie als menschlich-geschichtliche Tatsache sich selber gegenständlich werden (VIII, 13), und zwar durch Zurücknahme in die Lebendigkeit des Selbst, in welcher sie begründet ist. Philosophie bedeutet für Dilthey letzten Endes nichts anderes als die „Zergliederungskunst der Wirklichkeit“, die das historische Denken ausmacht, wie er in dem Entwurf einer Rede zu seinem 70. Geburtstag gesagt hat (VIII, 218).

Deshalb versucht Dilthey, die Bestandteile einer jeden Weltanschauung näher zu umreißen. Er unterscheidet:

1. Die letzte Wurzel der Weltanschauung ist das Leben. Das Leben baut seine Welt auf in den Lebensbezügen, in denen dem Menschen die Bedeutsamkeit des Lebens aufgeht, von ihm verstanden wird.
2. Indem sich dieses Verständnis im Lebensverlauf erweitert und festigt, bildet sich die „Lebenserfahrung“. Aber das in ihr verstandene Verständnis der Welt liegt dem Menschen gleichsam im Rücken, wird ihm nie als Ganzes gegenständlich.
3. Gegenständlich wird die Lebenserfahrung als Ganzes erst dann, wenn das auf den Menschen Eindringende als *Rätsel des*

Lebens erfahren wird. Von hier aus ergibt sich die Weltanschauung als Aufgabe: „eine vollständige Auflösung der Lebensrätsel zu geben“ (VIII, 78 ff., 82).

Dilthey hat Tiefes über das Lebensrätsel gesagt, das geheimnisvolle Antlitz des Lebens selber: diese Sphinx mit dem animalischen Leib und dem Menschenantlitz (VIII, 140). Der Mensch erblickt dauernd das furchtbarste aller Rätsel vor sich: den Tod, ohne ihn doch verstehen zu können (143). Um die dunkle Lebensseite aushalten zu können und vor der ihn unheimlich umdrängenden Welt einen Halt zu haben, erzeugt der Mensch nach Dilthey andauernd Weltanschauungen. Dies sei der Urgrund, aus dem alle Metaphysik und die die Welt ausdeutenden philosophischen Systeme entspringen — eben aus dem Lebensprozesse selbst. Ihre Funktion sei, den Menschen zu verteidigen gegen den Einbruch des Unheimlichen. Deshalb lebe jeder Mensch, noch ehe er es sich bewußt macht, schon in einer bestimmten Weltanschauung.

Weltanschauung also entsteht nach Dilthey, indem sie eine Auslegung der Welt vornimmt. Als die personale Grundschicht, aus der heraus Weltdeutung erwächst, faßt Dilthey die Stimmung, die Gemütsfassung des Menschen, seine Grundgestimmtheit dem Leben gegenüber. Die Lebensstimmungen bilden den Boden der Weltanschauungen. Weltanschauung ist weiter nichts als fixierte Stimmung. Auch Martin Heidegger hat diesen Ansatz übernommen mit seinem Begriff der „Grundbefindlichkeit des Daseins“.

Daß dieser Ansatz bei Dilthey wie bei Heidegger im Subjektivistisch-Psychologischen bleibt, ist evident. Objektive Größen kennen beide nicht, sondern nur Objektivationen menschlicher Grundstimmungen. Die Systeme der Metaphysik, sagt Dilthey (VIII, 51), geben sich nur den Anschein, als ob es eine von der Lebendigkeit unabhängige Objektivität wäre. Die Reduktion alles nur scheinbar Objektiven auf Lebensstimmungen des transzendierenden Subjekts deckt wie nichts anderes den Relativismus in Diltheys Weltanschauungslehre auf, wie kritisch geurteilt werden muß.

Aber nun kommt noch etwas anderes hinzu: Die Zahl der Lebensstimmungen und damit auch der Weltauslegungen ist bekanntlich vielfach. Deshalb muß es nach Dilthey auch eine Vielzahl von Weltanschauungen geben, die untereinander gegensätzlich sind, sich vom Denken nicht auflösen lassen, sondern zu Widersprüchen führen. Der Pluralismus von Weltanschauungen drückt darum nur die Vielseitigkeit

des Lebens aus. Jede Weltauslegung, die sich zu einem System verfestigt hat und Metaphysik wird, vereinseitigt notwendig die Lebensganzheit. Das Leben ist immer umfassender als das Denken, das das Ganze des Lebens niemals umfassen und bewältigen kann. So brechen Leben und Erkenntnis auseinander. Immer müssen mehrere Weltanschauungen notwendig nebeneinander stehen. Jegliche hebt eine Seite aus der Gesamtwirklichkeit heraus, und ihre Lebendigkeit hat sie gerade darin, daß sie einseitig ist. Zu einem einheitlichen Bild schließen sich die verschiedenen Seiten nicht zusammen. Dilthey sagt selber: „Dieses unermeßliche, unfaßliche, unergründliche Universum spiegelt sich mannigfach in religiösen Sehern, in Dichtern und Philosophen. Sie stehen alle unter der Macht des Ortes und der Stunde. Jede Weltanschauung ist historisch bedingt, sonach beschränkt, relativ. Eine furchtbare Anarchie des Denkens scheint hieraus hervorzugehen“ (VIII, 222).

In diese Anarchie der metaphysischen Systeme will nun die Dilthey'sche Typenlehre eine gewisse Ordnung hineinbringen. Sein Versuch zu einer Kritik der historischen Vernunft will alle Weltanschauungen und alle metaphysischen Systeme, die der Mensch hervorgebracht hat, resp. die aus dem Lebensstromen selber aufgestiegen sind, auf dem Boden der Zeitlichkeit geschichtlich verstehen lehren als Antworten der Menschen in verschiedenen Zeiten auf die metaphysische Grundfrage, die das Leben selber und als solches darstellt. Dilthey glaubt aber, daß das geschichtliche Bewußtsein, das den absoluten Zweifel hervorgebracht hat, ihm auch seine Grenzen zu bestimmen vermag. Er sagt: „Das Messer des historischen Relativismus, welches alle Metaphysik und Religion gleichsam zerschnitten hat, muß auch die Heilung herbeiführen“ (VIII, 231). „Das historische Bewußtsein von der Endlichkeit jeder geschichtlichen Erscheinung, jedes menschlichen oder gesellschaftlichen Zustandes, von der Relativität jeder Art von Glauben ist der letzte Schritt zur Befreiung des Menschen. Das Leben wird frei vom Erkennen durch Begriffe, der Geist wird souverän allen Spinnweben dogmatischen Denkens gegenüber“ (VII, 291). Nicht die Relativität jeder Weltanschauung, sondern die Souveränität des Geistes ihnen allen gegenüber sei als das Endresultat „das positive Bewußtsein davon, wie in den verschiedenen Verhaltensweisen des Geistes die eine Realität der Welt für uns da ist“ (V, 406). Deshalb muß man die verschiedenen Verhaltensweisen erst einmal studieren und sie betrachten als Antwort-

versuche auf die Frage danach, was der Sinn des Lebens sei. Dilthey selber wollte über allen Typen der Weltanschauung seinen Standpunkt nehmen.

Alle diese Antworten bergen gewiß nur Teilantworten für Dilthey. Hier kommt nämlich sein historischer Relativismus völlig zum Austrag, daß er nicht absolute Wahrheiten kennt, sondern nur sich gleichbleibende Grundfragen des menschlichen Lebens und einen nie abschließbaren Prozeß von Antwortversuchen. In diesen spiegelt und erkennt sich der fragende Mensch aller Zeiten selber. Die Analyse dieser Antwortversuche hat er als die Aufgabe einer „Kritik der historischen Vernunft“, als „Philosophie der Philosophie“ bezeichnet. Und damit hat W. Dilthey in der Tat der geistesgeschichtlichen Forschung, wie auch ich sie als Lehrfach an der Universität Erlangen und mit der von mir herausgegebenen „Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte“ vertritt, den Weg gewiesen.

Mit seiner hermeneutischen Theorie hat Dilthey dem Geisteshistoriker das historische Rüstzeug in die Hand gegeben. Ging die alte mechanistische Psychologie von einem konstruierten Bild des seelischen Lebens aus, das sich aus Atomen aufbaute, so will Dilthey nicht mehr einzelne Elemente zueinander ins Verhältnis setzen, sondern Struktur- oder Ganzheitszusammenhänge auffinden, die dann erst in die Teile zu zerlegen sind. Diese Ganzheitszusammenhänge sind im inneren Erlebnis gegeben und einer verstehenden Psychologie zu beschreiben aufgegeben. Die Analyse der Geschichtlichkeit des Menschen — in seiner Einleitung in die Geisteswissenschaften hat er ja einen groß angelegten Abriß der europäischen Geistesgeschichte gegeben — hängt aufs engste mit den Problemen der Hermeneutik, d. h. des rechten Verstehens geschichtlicher Phänomene zusammen. Verstehen heißt für ihn nicht, die eigenen Wertmaßstäbe an das zu Bewertende heranzutragen, sondern im Erlebnis selbst soll uns das Erlebte seinen Eigenwert zu erkennen geben (V, 172 f.). Verstehen ist also bei Dilthey nicht Erklären, eine rationale Funktion, sondern vielmehr ein Engagement aller emotionalen Seelen- und Gefühlskräfte. Weil die Wirklichkeit eine lebende ist, ist Verstehen eine Bewegung von Leben zu Leben hin. Im Verstehen dieser Art erschließt sich erst der Gesamtzusammenhang. „Der von innen determinierte Mensch“, so meint Dilthey in deutlicher Wendung gegen Friedrich Nietzsche, „kann in der Imagination viele andere Existenzen erleben. Vor dem durch die Umstände Beschränkten tun sich fremde

Schönheiten der Welt auf und Gegenden des Lebens, die er nie erreichen kann" (VII, 216). „Ganz allgemein ausgesprochen: der durch die Realität des Lebens gebundene und bestimmte Mensch wird durch das Verstehen des Geschichtlichen in Freiheit gesetzt" (VII, 290). Dann findet er auch in allem Vergänglichem und Vergehenden das, was nicht vergeht, was dauerhaft ist: *Ewiges im Menschen*.

Selber das Größte und meist Bleibende hat Dilthey in seinen Studien und Untersuchungen zur Geschichte des deutschen Geistes gegeben. Über Diltheys ganzes Lebenswerk kann man seinen schönen Satz als Motto setzen: „Deutschland ist eine Nation, die seit Ausgang des Mittelalters auf jeden starken intellektuellen Impuls mit einer Veränderung der religiösen Weltansicht antwortet.“ Die Untersuchung dieser religiösen Weltansichten und ihrer Veränderungen ist das Letztmotiv seiner geistesgeschichtlichen Forschung. Dieses in sich religiöse Motiv äußert sich in der Form, daß ihm Geschichte zur Seelsuche wird. „Wir suchen Seele; dies ist das letzte, zu dem nach langer Entwicklung der Geschichtsschreibung wir gelangt sind" (VII, 282). Im Grunde aber reicht die Diltheysche Tendenz zur Seelengeschichte in tiefere Regionen des Menschseins hinunter, als die geistesgeschichtliche Forschung gemeinhin freilegt. Freilich stößt sie auch rasch an ihre Grenzen, daß sie keine objektiven Normen findet und in der Flut der Tatsachen nur typische Verhaltensformen aufzeigen kann. Sie muß sich mit einem Relativismus nebeneinanderstehender Teilaspekte und Teilwahrheiten zufrieden geben. Nicht zufällig werden die metaphysischen Systeme von ihm einmal „schimmernde Märchen“ genannt; die Anarchie ihres Verhältnisses zueinander erzeuge „philosophischen Katzenjammer“ (VIII, 200).

Es ist daher nicht zufällig, daß Diltheys eigene Daseinsmetaphysik, die meist nur beiläufig in seinen Urteilen über historische Phänomene und Wandlungen offenbar wird, ihren stärksten Eindruck von der Hinfälligkeit und Zerbrechlichkeit des menschlichen Daseins genommen hat. So sagt er gegen Hegels Begriff vom „objektiven Geist“, daß die „heutige Analyse der menschlichen Existenz uns alle mit dem Gefühl der Gebrechlichkeit erfüllt, der Macht des dunklen Triebes, des Leidens an den Dunkelheiten und den Illusionen der Endlichkeit in allem, was Leben ist, auch wo die höchsten Gebilde des Gemeinschaftslebens auf ihm entstehen" (VII, 150). Und er spricht weiter von der „beständigen Korruptibilität unseres Lebens, von allem, was wir besitzen, lieben

oder auch hassen und fürchten“. „Das tiefste Gefühl des rastlosen Flusses der Zeit, der uns mit sich fortreißt, überkommt uns zuweilen bis zur tiefsten Trauer" (Erlebnis und Dichtung, 78). Diltheys, des Lebensphilosophen, schließliche Auskunft über das Leben ist diese, daß es als Ganzes dem Zerbrechen ausgesetzt ist und dieses Ende, der Tod, jeden Augenblick hereinbrechen kann, daß alles Glück und aller Gehalt des Lebens der Zeitlichkeit unterliegt und der Mensch keinen einzigen Zustand seines Lebens für die Dauer festhalten kann.

Ich finde, ein derartiges Lebensgefühl ist sehr modern, zumal wenn man bedenkt, daß Diltheys Schaffen in die Blütezeit des in sich so selbstsicheren und so wenig todesbewußten Wilhelminischen Kaiserreiches fällt. Man versteht jetzt aber auch, weshalb ein heutiger Denker wie Martin Heidegger, der die Endlichkeit des Daseins als Basis für die Frage nach dem Menschen ansieht, von Dilthey seinen Ausgang nehmen konnte. Diltheys Antwort auf die Frage: „Was ist der Mensch?“ trägt gewiß nicht weiter, als daß er ein endlich-geschichtliches und aus der Geschichte verstehbares Wesen ist. Der Grund der Geschichte aber ist die „irrationale Faktizität" (VII, 288). Eine weitergehende Antwort gebe es nicht. Das ist vielleicht nur eine Teilwahrheit, aber sie möchte ich doch trotz aller unleugbaren Gefahren des historischen Relativismus für höchst bedeutsam ansehen, weshalb wir alle Diltheys geistigem Erbe noch lange verpflichtet bleiben werden.

Man könnte Dilthey mit Kierkegaard entgegenhalten: „Um näher zu können, muß man das Ende befestigen und einen Knopf in den Faden machen" (VIII, 88). Oder mit anderen Worten: Um gültige philosophische Aussagen machen zu können über das Wesen des Menschen, muß es Dinge geben, die a priori feststehen. Weder der Begriff des Lebens noch die Tatsache des historischen Bewußtseins noch die Kategorie der Bedeutung haben bei Dilthey eine solche absolute Gültigkeit. Darum ist auch die Linienführung seines Denkens so ungenau und unbestimmt geblieben. Dilthey selber hatte freilich auch hierfür eine Begründung: nämlich daß dies notwendigerweise zum Stil unserer Wahrheitserkenntnis gehöre. „Das reine Licht der Wahrheit ist nur in verschiedenen gebrochenem Strahl für uns zu erblicken" (VIII, 222). Aber trotz der Ablehnung aller „festen" Positionen suchte er wahre und gültige Erkenntnisse als Ziel alles geistigen Lebens. Lebenserfahrung, Historie, Dichtung, Philosophie: „alles wirkt zusammen, damit der Mensch freier werde und offen . . . für das Glück der Hingebung an die

großen Objektivitäten des Lebens“ (V, 409). – Und das ist wirklich Diltheys letztes Wort, mit dem er zu seinem Ausgangspunkt zurückkehrt: „Was der Mensch sei und was er wolle, erfährt er erst in der Entwicklung seines Wesens durch die Jahrtausende und nie bis zum letzten Wort“ (VI, 57). – Denn erst am Ende der Weltgeschichte wird sich wirklich sagen lassen, wer der Mensch sei.

In gewisser Weise ist Diltheys geschichtliche Lebensphilosophie nur eine Illustration für den tiefen Goetheschen Vers aus dem West-östlichen Diwan:

Wer nicht von dreitausend Jahren
sich weiß Rechenschaft zu geben,
bleib im Dunkeln unerfahren,
mag von Tag zu Tage leben!

Georg Misch hat ganz in diesem Goetheschen Sinne seinen Lehrer interpretiert, wenn er schreibt: „Die Melodie unseres Lebens ist bedingt durch die begleitenden Stimmen der Vergangenheit. Von der Qual des Augenblicks und von der Flüchtigkeit jeder Freude befreit sich der Mensch nur durch die Hingabe an die großen objektiven Gewalten, welche die Geschichte erzeugt hat. Hingabe an sie, nicht die Subjektivität der Willkür und des Genusses, ist die Versöhnung der souveränen Persönlichkeit mit dem Weltlauf“ (Vom Lebens- und Gedankenkreis Wilhelm Diltheys, Frankfurt 1947, 36).

Wir können nun aber von Dilthey nicht Abschied nehmen, ohne der christlichen Gegenposition zu gedenken, auf die er in der Gestalt seines Freundes Graf Paul Yorck von Wartenburg (1835–1897) gestoßen ist. Der Briefwechsel mit Yorck ist einer der schönsten der deutschen Geistesgeschichte des 19. Jahrhunderts. Sieben Jahre nach dem Tode des Freundes stellt sich Dilthey selbst im Hinblick auf dessen Geistes- und Lebenshaltung die Frage: „Ist mein eigener historischer Gesichtspunkt nicht unfruchtbarer Skeptizismus, wenn ich ihn an einem solchen Leben messe? Wir müssen diese Welt leiden und besiegen, wir müssen auf ihr handeln. Wie siegreich tut dies mein Freund, wo ist in meiner Weltanschauung eine gleiche Kraft?“ (V, CXII).

Für den Grafen Yorck war Geschichte nur im Zusammenhang mit dem Christentum verstehbar, weil Christus ihm das immanente Prinzip der geschichtlichen Lebendigkeit bedeutete. Diltheys Standpunkt ihm

gegenüber ist eher der einer vergleichenden Religionsgeschichte gewesen, wie mein Schüler J. H. Kraemer in seiner Dissertation über Wilhelm Diltheys Religionsphilosophie betont hat. Beide Männer eint „das uns gemeinsame Interesse, Geschichtlichkeit zu verstehen“, wie Yorck es nennt. Aber Yorck sah auch die metaphysische Schwäche der Diltheyschen Konzeption, wie sie in der optimistischen Voraussetzung gegeben ist, daß das geisteswissenschaftliche Verstehen objektiv sei und das historisch Relative überwinden könne. Aber der Relativismus der jeweiligen Lebenssituation und ihrer Wertungen läßt sich aus dem Lebensprozeß heraus nicht überwinden, weil das verstehende Subjekt unlöslich in ihn hineingebunden ist, sondern nur aus einer vom Lebensprozeß unabhängigen Werte- und Normenwelt. Die Frage nach der Geltung der Werte und der Herkunft der Normen entstammt aber einer anderen Sphäre als der des bloßen Erlebnisses. Das war der Einspruch und die Position des Lutheraners Paul Yorck.

Der Freund fand ferner, daß Diltheys Untersuchungen „zu wenig die generische Differenz zwischen Ontischem und Historischem betonen“ (191). Deshalb gelte es die „rein okularen Bestimmungen“ zu überwinden, die auf das Körperliche und Gestalthafte zielen. Es komme vielmehr auf die rechte „psychische Transposition“ an. Yorcks Meinung war, daß geschehene Geschichte immer auch eine „virtuelle Kraftübertragung“ bedeute. Ihren vollendeten Prototypus hat er in der Wirkung von Leben und Tod Christi auf die Gläubigen gesehen. „Ohne diese (von Christus kommende) virtuelle Zurechnung und Kraftübertragung gibt es überhaupt keine Geschichte“, hatte Graf Yorck in einem Brief vom 15. Dezember 1892 an Dilthey geschrieben, und dieser hatte an den Rand notiert: „Umgekehrt: alle Geschichte ist solche Kraftübertragung, nicht bloß das Christentum“ (155). Hier liegt die Grunddifferenz beider Männer, daß für Dilthey die Positivität des Christentums und zumal die Reformation kein solch letztes Datum sein konnte wie für Yorck (146). Für Yorck fiel tatsächlich das geschichtliche Leben mit dem christlichen zusammen, was auch ein so kompetenter Beurteiler wie Georg Misch feststellte. Damit ist Geschichte ein lebendig gewordenes, persönlich gestiftetes Faktum, das nur im „fieri“ seiner beständigen Wiederholung Bestand hat. Das christliche Geschehen hat den geschichtlichen Syndesmos erst verankert, ist daher die Substanz der Geschichte, der Nerv ihrer Lebendigkeit. Worauf es Yorck aber ebenso wesentlich ankam, war dieses, daß geschichtliche Begegnung stets eine virtuelle Kraftübertragung aus dem

Vergangenen sein müsse. Was als Vergangenes wohl gewußt wird, aber in der Gegenwart nicht mehr lebt, ist nicht wirklich geschichtlich, sondern von bloß „antiquarischem Interesse“. Nur das rechnete er zum Bereich der Geschichte im Unterschied zum Antiquarischen, „was der Kraft nach gegenwärtig in der Gegenwart aufzeigbar ist“ (167). Geschichte muß gelebt werden; sie nur sehen zu wollen, auch das genügt noch nicht. Dies war der Kern seines Einwandes gegen Ranke, das „große Okular“ (60), dessen durch Demut der Selbstbescheidung verdeckte Grundintention er aber wohl verkannt hat. Yorck wehrte sich nur dagegen, daß Geschichte zur Empfindungsrealität verkürzt werde und dann nur noch als Phänomen in Betracht komme. „Wandle alles Große und Schöne um in eigene Lebenskraft“ hat Graf Yorck einmal in sein „Italienisches Tagebuch“ notiert, das 1927 von der Tochter aus seinem Nachlaß veröffentlicht wurde. In der Aufnahme in unsere persönliche Lebendigkeit bestimmt sich alles, was zum Lebensmotiv wird, immer neu. In dieser persönlichen Auswahl und Zuwahl „monumentaler“ Möglichkeiten menschlicher Existenz als Mächte, die ins eigene Dasein schlagen, liegt das reale Lebensverhältnis, das den geschichtlichen Menschen jeweils bestimmt.

Die Fruchtbarkeit der Yorckschen Ausgangskonzeption: Geschichte als virtuelle Kraftübertragung ist nur selten gesehen worden. Sie ist aber einer der bedeutendsten Beiträge zur Grundlegung der Geschichtsphilosophie, der in neuerer Zeit geleistet worden ist. Dies geht auch aus dem erst jetzt herausgegebenen Nachlaßfragment „Bewußtseinsstellung und Geschichte“ (ed. Fletscher, Tübingen 1956) erneut klar hervor. Denn Yorck hat nicht nur die Abgrenzung zur naturwissenschaftlichen Kausalitätsbetrachtung – das Heidelberger Anliegen –, sondern auch zur modernen Gesellschaftssoziologie gezogen, die ebenfalls noch voll in die Kategorie des Ontisch-Naturalen hineingehört, welche in „generischer Differenz zum Historischen“ steht, um auf diese zentrale Unterscheidung noch einmal zurückzukommen. Wo wirklich Geschichte geschieht, wird nämlich über die Kausalitätsmechanik des ontisch-naturalen Ablaufs hinausgegriffen. Denn Geschichte ist ein „Kräftekonnex“, ein lebensformender „Wirkzusammenhang“, der eine Übertragung von objektiven Qualitäten aus dem Gewesenen über die Entscheidung der Person in das Zukünftige ermöglicht. Dieser „virtuelle Charakter“ der Geschichte unterscheidet sie vom naturalen Ablauf. Nur deshalb kann auch eine überzeitliche Qualität den Menschen ansprechen und für sein

Leben und Handeln bestimmend werden, womit die Abfolge der biologischen Ent- und Verwicklungen durchbrochen wird. Der Wandel der Bewußtseinsstellung ist das geistesgeschichtliche und geschichtsphilosophische Hauptproblem; der Begriff ist philosophisch gründiger als der Diltheysche des „Lebenshorizonts“. Andererseits kann auch nur aus der verwandelten Bewußtseinsstellung, aus dem neuen Wirkzusammenhang heraus, vergangene Geschichte erkannt und dargestellt werden. „Ich möchte von meinem Stand- und Gesichtspunkte aus bemerken, daß die wissenschaftlich adäquate Darstellungsweise regressiv sein würde. Die Geschichtserkenntnis, welche von der eigenen Lebendigkeit aus sich rückwärts wendet zu dem der Erscheinung nach Vergangenen, der Kraft nach Aufbehaltenen würde in der Darstellung eine Analysis der Gegenwart der Vergangenheit vorausschicken und damit zugleich eine Kontrolle bieten für das Geschichtliche gegenüber dem Antiquarischen“ (Br. 167).

Es wird die Aufgabe von Forschergenerationen bleiben, im Geiste Wilhelm Diltheys und des Grafen Yorck an der Geistesgeschichte der abendländischen Welt weiterzubauen. In der Unabgeschlossenheit ihres Werks liegt kein wesentlicher Einwand. Denn auf dem Felde des geschichtlichen Lebens gibt es keinen Abschluß, wie es Dilthey einmal schön ausgedrückt hat: „In dem geheimnisvollen, unergründlichen Antlitz des Lebens, mit dem lachenden Munde und den schwermütig blickenden Augen, suchen alle Geschlechter denkender und dichtender Menschen zu lesen – und auch das hat kein Ende“ (VI, 287).

KAPITEL 2

Der Mensch in der Existenzphilosophie und Ontologie (Heidegger, Jaspers, N. Hartmann)

Wir können die Darstellung der philosophischen Anthropologie nicht fortsetzen, ohne nicht wenigstens der Existenzphilosophie und besonders der denkerischen Bemühungen Martin Heideggers zu gedenken, die hier freilich nicht in extenso wiederzugeben sind. Existenzphilosophie und Ontologie sind nicht philosophische Anthropologie, sondern in der Intention etwas ganz anderes. Und zur Geistesgeschichte hat die Existenzphilosophie überhaupt keinen Zugang, während der Standort der Existenzphilosophie von der Geistesgeschichte her ziemlich genau bestimmbar ist.

Im Jahre 1929 veröffentlichte eine führende Zeitschrift des deutschen Protestantismus, die „Christliche Welt“, eine Rundfrage: Was ist Existenz?, weil unter den Pfarrern im Lande ein Bedürfnis bestünde, diesen vielerorts so heiß umstrittenen Begriff zu klären, der zur Kennmarke einer neuen Art des Philosophierens geworden sei. Es gingen damals eine große Zahl Antworten ein, und die zur Veröffentlichung gelangten, ließen nur erkennen, daß der Begriff kein einheitlicher war, denn es kamen lauter verschiedene Antworten. Dies war in der Tat kein Wunder, weil Existenzphilosophie bei allen Denkern der deutschen Zwischenkriegszeit, die mit ihr umgingen — Martin Heidegger, Karl Jaspers, Eberhard Griesebach, Erich Przywara, Theodor Haecker, Peter Wust, Franz Rosenzweig usw. — je etwas anderes bedeutete. Dennoch läßt sich Gemeinsames erkennen, zumal die genannten Denker alle aus dem gleichen Ursprung kommen: der Erschütterung des philosophischen Denkens durch das fundamentale Erlebnis des Ersten Weltkrieges und seiner Folgen, die alle Sicherheit und Ruhe des bürgerlichen Daseins aufgelöst haben. Wenn wir in Heideggers Philosophie einem so zentralen Begriff wie „dem Tode unter die Augen gehen“ begegnen, so verweist uns das geradezu auf das elementare Erleben des Kriegers im

vordersten Graben, der zum Sturmangriff aufbricht und dem Tod wirklich unter die Augen, d. h. die feindlichen Kanonenrohrmündungen geht. Das Dasein droht im Wortsinne verlorenzugehen, denn es ist — wie es bei Heidegger heißt — „in das Nichts hineingehalten“ und das Nichts „nichtet“ in das Dasein herein. Diese typischen Termini Heideggerscher Philosophie der Existenz lassen ihren zeitgeschichtlichen Hintergrund der Erschütterung aller Lebensgrundlagen in den letzten Jahrzehnten deutlich erkennen. Sie sind typischer Ausdruck einer Krisensituation.

Innerhalb der Philosophiegeschichte ist die Wende zur Existenzphilosophie ein Schlußstrich unter viele traditionelle Scheinprobleme und damit auch eine Wende zur Ernüchterung. Dem Siegel dieser neuen Philosophie waren andere Siegel vorangegangen wie Wesen, Wert, Sinn, die alle ein Festgegründetes voraussetzten. Das sie ablösende Wort „Existenz“ bezeugt die Angst, daß überhaupt noch etwas Wesen, Wert und Sinn erhalten bleibe. Existenz bezeugt die nackte Dürftigkeit, in der dieses Etwas besteht. Es gibt keine treffendere Definition als das Wort Heideggers über das Dasein aus der Freiburger Rektoratsrede von 1933, das darin bestehe, dem Nichts Widerstand zu leisten. In der modernen Existenzphilosophie darf man wohl sagen, ist der lateinische Urgehalt des Wortes *ex-sistere* wieder ganz hervorgeholt worden: das, was herausragt, nämlich aus dem das Dasein umgreifenden Nichts, das in der berühmten Freiburger Antrittsvorlesung Martin Heideggers die metaphysische Grundfrage dieses neuen Philosophierens erzwingt: „Warum ist überhaupt Seiendes und nicht vielmehr Nichts?“ — Ein anderer Vertreter dieser neuen Denkbewegung ging von der gleichen Fragestellung aus, wenn er mit dieser Antwort sein bedeutendes Buch „Stern der Erlösung“ beginnen läßt, das nach Aussage des Autors Franz Rosenzweig seine Entstehung dem Trommelfeuer der Westfront 1917 verdankt: „Vom Tode, von der Furcht des Todes hebt alles Erkennen des Alls an.“

Philosophiegeschichtliche Grundlagen der Existenzphilosophie

In dem Zeitabschnitt von 1890 bis 1914 ist die traditionelle Philosophie durch die Vorherrschaft des Neukantianismus bestimmt worden, innerhalb dieses wieder durch das Überwiegen der Marburger Schule, deren Häupter Paul Natorp und Hermann Cohen gewesen sind. Der

Neukantianismus ist in der Ära des siegreich vordringenden Positivismus und Materialismus entstanden als ein Rehabilitierungsversuch philosophischer Hochschullehrer für den auf den Universitäten herrschenden theoretisch-wissenschaftlichen Geist. Er hatte nach dem Zusammenbruch der spekulativen Geistphilosophie Hegels und seiner Schule, die den Geist durch spekulative Konstruktionen diskreditiert hatten, zur alten Frage zurückgelenkt, um den Wahrheitsgehalt der rein theoretischen Wissenschaften zu gewährleisten: Welche Gewißheit hat unser Denken? Eine solche kritische Fragestellung konnte nur über die Epoche des metaphysizierten Denkens zurückgreifen und an den Altmeister kritischer Philosophie anknüpfen: an Immanuel Kant. Der Ausgangspunkt dieser Neukantianer, besonders Hermann Cohens, ist die Beziehung der Philosophie auf die exakten Wissenschaften, speziell die mathematische Naturwissenschaft Newtons gewesen. Dadurch wird die Philosophie Erkenntniskritik, die die Aufklärung der logischen Grundlagen der Wissenschaften leisten soll, in dem die Schöpfungen des Bewußtseins auf ihre Bedingungen im Denken, Wollen, Fühlen untersucht wurden. Bekanntlich hat der Neukantianismus das Denken als Erzeugungsprinzip des Seins gefaßt, weil nur das Denken Methoden erschaffen kann, mit denen es versteht, was es selber geschaffen hat. Der Idealismus dieser Schule lag darin, daß ihr alles Daseiende zur Idee, zum Aufgegebenen geworden ist, zum unendlich fernen Zielpunkt eines Erkenntnisprozesses, für den eine an Descartes anknüpfende transzendente Methodenlehre geschaffen wurde. Der Geist wurde als eine Einheit transzendentaler Methoden restituiert; aber indem er logisiert wurde, hüßte er auch seine Lebendigkeit ein. In Cohens Kampf gegen den Sensualismus kündigte sich der Logisierungsversuch des Irrationalen an, den der Einbezug der mathematischen Infinitesimalmethode in die Methoden des wissenschaftlichen Bewußtseins leisten sollte. Der Neukantianismus ist das letzte System der vom Bewußtsein ausgehenden Philosophie gewesen, indem er alle Realität auf logische Geltung zurückführte und statt von Funktionen des Ichs vom prädikativen Sein im Urteil ausging. Dieses Denken, das die kantische Anschauung in sich aufgenommen hat und sich nicht mehr als eine Synthesis ausweist, tritt als ein Erzeugen auf. In Cohens Logik heißt es: „Die Erzeugung selbst ist das Erzeugnis. Das Denken ist sich selbst Ziel und Gegenstand seiner Tätigkeit“ (26). Oder wie Natorp sagt: „Das Faktum, auf das sich die philosophische Forschung stützt, wird

ein fieri. Die Vernunft bedeutet den Prozeß der Vernunftferzeugung“ (Vgl. F. Heinemann: Neue Wege der Philosophie, Leipzig 1929, 77).

Diese bis aufs äußerste vorgetriebene Überwertung des Vernunftdenkens ist zum Anlaß für alle Lebens- und Existenzphilosophien geworden, den philosophischen Ausgang vom Bewußtsein radikal zu verwerfen und im Drange nach größerer Wirklichkeit das Leben, die Seele, die Existenz als Fundamentalprinzipien gegen das Bewußtsein auszuspielen. Jedoch gebietet die Gerechtigkeit zu sagen, daß die Marburger Schule in ihrer letzten Phase selber die Hybris des Denkens preisgegeben hat. In Cohens religionsphilosophischem Spätwerk ist sie überwunden worden, indem der Schöpfer dieses letzten großen Systems theoretischer Philosophie selber die Wendung zur Existenz vollzog und die Grenzen seines Systems sprengte. In Cohens letztem Werk, das wohl sein bleibendes Buch genannt werden darf, „Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums“ (Frankfurt 1929²) ist der Traum des Subjekts, durch das Denken Sein hervorzubringen und damit schöpferisch zu sein sicut deus, vernichtet worden. Denn der Mensch ist hier herabgestoßen in seine Kreatürlichkeit, die erzeugende Vernunft des Ichs ist in der Aufdeckung der Erkenntniskategorie des Ursprungs durch die gottgeschaffene Vernunft als Kreatur ersetzt, die „in Korrelation mit dem Geist Gottes“ steht. Die menschliche Existenz wird hier im Leiden entdeckt: der leidende Mensch ist der Mensch vor Gott, also ein anderer Mensch als der Mensch der sittlichen Aufgabe. Und Gott als der Schöpfer und Erlöser ist ein anderer Gott als der „Bürge der Sittlichkeit“, der er noch in der „Religion im System der Philosophie“ gewesen war. Hier sind Ansätze zu einer aus biblischen Quellen fließenden Anthropologie, die bei dem Protestanten Heinrich Barth und bei dem Juden Franz Rosenzweig weitergeführt worden sind.

Die philosophiegeschichtliche Entwicklung geht aber nicht über Cohens religionsphilosophisches Spätwerk, das ohne größere Resonanz blieb; sondern über den Protest gegen den hypertrophierten Logizismus der Marburger Schule, des Neukantianismus überhaupt. Dieser Protest geht gegen die das Verborgene durchdringende Ratio, die auch noch das Ungewußte ins Bewußtsein heben will und stempelt den „Geist“ als das Prinzip der abstrakten Reflexion zum „Widersacher der Seele“, wie Ludwig Klages sein bekanntes Buch genannt hat. Die beiden Ahnherrn dieser Entwicklung, die zu den Lebens- und Existenzphilosophien führte, sind im engeren Sinne Sören Kierkegaard und Friedrich

Nietzsche, auf die wir unter philosophiegeschichtlichem Aspekt noch einmal kurz zurückkommen müssen.

Kierkegaard, der als Präger des Wortes Existenz — als eines philosophisch-theologischen Terminus — anzusehen ist, setzte gegen den spekulativen Logos Hegels, der die ganze Welthistorie in sich aufsaugen will, den Einzelnen in der Fülle seiner konkreten Bezüge. Gegen das abstrakte, den Menschen verobjektivierende Denken, das sich vom Leben abtrennt, wird die in die Entscheidung gerufene Existenz herausgestellt, für die die Subjektivität die Wahrheit ist, weil ihr Wahrheit soviel wie Wahresein bedeutet, d. h.: im richtigen Verhältnis zu Gott zu stehen. Die spezifischen Kategorien der Kierkegaardschen Anthropologie: Der Einzelne, die Entscheidung, der Sprung, die Zeitlichkeit, die Weltlichkeit, Langeweile, Schwermut, Schuld, Angst, Tod lassen sich bei Heidegger wiederfinden — nur ihrer christlichen Substanz entkleidet als restlos formalisierte Termini einer Ontologie der menschlichen Existenz. Heidegger hat 70 Jahre nach Kierkegaards Tod und mit vollem Recht dessen experimentierende Psychologie in eine Analytik des Daseins existentialontologisch aufarbeiten können, indem er die theologischen Inhalte einfach fortließ und die Selbstwerdung des Menschen an die Stelle der Christwerdung treten ließ.

Ähnlich steht es mit Nietzsches neuer Logik eines von der Sinnfrage befreiten Daseins jenseits von Gut und Böse, die er „Experimentalphilosophie“ genannt hat. Mindestens das Bewußtsein der nihilistischen Daseinsverfassung des modernen Menschen ist als treibende Kraft in die Existenzphilosophie eingegangen. Insbesondere Nietzsches akkurate Leugnung der Wahrheitsfrage als transzendierend hat bei Heidegger nachgewirkt. Seine Interpretation des Menschen aus der Schicht der Triebe, die in sich grenzenlos und ewig wiederkehrend sind, kehren in Heideggers Daseinsinterpretation wieder und enthüllen eine verdächtige Nähe ontologischer Kategorien zu psychologischen. Freilich ist es sicher, daß Heidegger Dasein nicht nur im vitalen oder organologischen Sinne meint, sondern Dasein als geschichtliches Dasein verstehen will. Deshalb ist er auch in einem besonderen Maße Wilhelm Dilthey verpflichtet, der als der Hermeneutiker des geschichtlichen Lebens aus der Deszendenzkette der Existenzphilosophie nicht wegzudenken ist.

Über das Verhältnis Dilthey—Heidegger ist hier nur Stichwortartiges anzugeben, zumal auf die Darstellungen Georg Mischs verwiesen wer-

den kann. Diltheys Bedeutung für Heidegger ist vornehmlich in zwei Positionen zu sehen: einmal in seiner Überwindung der mechanistischen durch eine erklärende und verstehende Psychologie, zum anderen in seiner Kritik der historischen Vernunft als einer Erkenntnistheorie der Geisteswissenschaften. Gegenüber der alten mechanistischen Psychologie von einem konstruierten Bild des seelischen Lebens aus, das sich aus Atomen aufbaute, wollte Dilthey das konkrete, wirkliche Erlebnis, die Seele in ihrer Lebendigkeit auffinden, weil nur im Erlebnis die seelischen Zustände unmittelbar gegeben sind. Von hier aus wurde ihm die Geschichtsforschung, wie er als seine letzte Absicht erklärte, zur Seelsuche. Für die Betrachtung ergab sich damit eine neue Methode: nicht mehr einzelne Elemente miteinander in Verbindung zu setzen, sondern von Strukturen oder Ganzheitszusammenhängen auszugehen, die dann erst in ihre Teile zerlegt werden. Diese Ganzheitszusammenhänge sind im inneren Erlebnis gegeben, deren Beschreibung einer verstehenden Psychologie aufgegeben ist. Damit wird die Kunst, die Wirklichkeit zu zergliedern, zum innersten Beruf des Philosophen, wie Dilthey es genannt hat. Nun sind aber die Ganzheitszusammenhänge, in denen die vom Leben gesättigte Wirklichkeit erscheint, gleichzeitig immer auch Sinn- und Bedeutungszusammenhänge. Reflektiert man nun von Sinn und Bedeutung zurück auf das Sein, das Sinn und Bedeutung hervorbringt, sich in ihnen — wie Diltheys Ausdruck lautet — repräsentiert, so hat man den Einsprungspunkt Heideggers, der als Hermeneutiker der Existenz eine Wissenschaft vom Sein des Seienden geben will — also Ontologie, die die Wesensstrukturen in ihrer Reinheit herausstellen will. Es ist Diltheysches Anliegen lebensvoller Beschreibung, interpretierender Erforschung des Konkreten, die in Heideggers Leitformulierung wiederkehrt: „das, was sich zeigt, so wie es sich von sich selbst her zeigt, von ihm selbst her sehen können“.

Aber auch Diltheys andere Zentralposition: Geschichtlichkeit zu verstehen, wird in Heideggers Hauptwerk „Sein und Zeit“ wirkungsvoll aufgenommen. Diltheys Idee vom Menschen war die eines historischen Wesens; Heidegger spricht von Zeitigungsformen der Zeit, denen Dasein unterliegt. Wenn Diltheys Bestreben auf eine breitestmögliche Erfassung der geschichtlichen Wirklichkeit ging, um den Menschen als historisches Wesen zu verstehen, so zeigt sich Heidegger nicht materialiter, sondern formal ontologisch an der Geschichtlichkeit des Menschen interessiert, am Sein in der Zeit. Wurden für Dilthey die Möglich-

keiten des Daseins erst durch die Geschichte an den Tag gebracht, kann für Heidegger Dasein nur dadurch geschichtlich sein, daß es im Grunde seines Seins zeitlich ist. Heidegger selber sagt, daß er Diltheys eigentlichem Ziele dadurch dienen wolle, daß er seinen Bemühungen um die Theorie der Geisteswissenschaften eine thematisch-existentialen Interpretation der Geschichtlichkeit des Daseins zur Voraussetzung geben wolle (Sein und Zeit, 403 f.). Hier wird schon die grundsätzliche Verschiedenheit des Ausgangspunktes deutlich: Heidegger als Ontologe der Existenz interessiert nicht der geschichtliche Mensch in seiner Besonderung, sondern der Mensch überhaupt, das menschliche Sein als Sonderart des Seienden. Darum sind auch nicht so sehr die analytischen Resultate an sich, die aufgewiesenen Strukturen, an dieser Existenz-ontologie anthropologisch bedeutsam, sondern viel eher die geistesgeschichtlichen Bedingtheiten des Heideggerschen Standortes und damit auch die ontologischen Vorurteile, die in seinem Werk ihren Ausdruck finden. Nur unter dieser Einschränkung gehört das ganze Kapitel in unsere Themenstellung, d. h. kann die Existenzphilosophie zur philosophischen Anthropologie einen Beitrag leisten.

Aber eines letzten Denkers in dieser Ahnenkette heutiger Existenzphilosophie, wenn wir schon den Einwirkungen Bergsons, Simmels und Schelers nicht näher nachgehen, müssen wir noch gedenken, ohne dessen methodologische Arbeit die Existenzphilosophie ihres Ansatzes ermangeln würde: *Edmund Husserls*, des Begründers der Phänomenologischen Schule. In seinen „Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie“ hat Husserl es bald nach Diltheys Tod unternommen, eine neue Grundwissenschaft der Philosophie zu schaffen. Durch Anknüpfung an die *prima philosophia* der Scholastik suchte er das Sein vor den Erscheinungen zu bestimmen, die Wesenheiten, wie er sie nennt. Ihre Schau, die Wesensschau, läßt sich aufgrund jeder Wahrnehmung vollziehen. Ich höre etwa einen Ton und kann mir an seiner individuell einmaligen Wahrnehmung klarmachen, was zum Wesen „Ton“ gehört – im Unterschied etwa zu Farbe, Ding, Gefühl etc. Bei solcher Wesensanschauung sehe ich von allen empirisch-tatsächlichen Umständen ab, unter denen jetzt und hier der Ton gegeben ist – dieses Absehen ist die berühmte Husserlsche Methode der Einklammerung –, um durch Wesensschau des Tones unabhängig von aller Erfahrung (*a priori*) festzustellen, was für diesen Ton gilt, wann und wo immer er in der Erfahrungswirklichkeit vorkommt. Solche

Wesenheiten sind Letztgegebenes, eines Beweises weder fähig noch bedürftig, sie können nur aufgewiesen, zur Evidenz gebracht werden. Diese Wesenswissenschaft im Unterschied von allen Tatsachenwissenschaften bezieht sich nicht auf die *existentia* (Dasein), sondern auf die *essentia* (die Wesenheit), die als Realität hinter allen Tatbeständen steht. Ihre Anschauung durch Ausklammerung aller subjektiven Bewußtseinsinhalte wie der empirischen Faktizität der Bewußtseinsgegenstände ist die neuartige Methode der Husserlschen Phänomenologie. Sie leistet zumal für die Philosophie Heideggers und Nicolai Hartmanns den Dienst, das methodische Gerüst der existential-ontologischen Erhellung bereitzustellen, das von Heidegger durch Ansiedlung des Daseins auf dem Boden der Zeitlichkeit mit den Ergebnissen Diltheyscher Deskription historischer Seinsstrukturen zu einem Ganzen verknüpft worden ist. Da Heidegger Husserls direkter Schüler gewesen ist und diese Schülerschaft wenigstens vor 1933 dankbar bekannt hat, kann die Abkunft der Existenzphilosophie aus der Phänomenologischen Schule nicht hoch genug veranschlagt werden. Nach dieser Skizzierung philosophiegeschichtlicher Grundlagen wollen wir uns nunmehr der Hauptgestalt der sogenannten Existenzphilosophie – besser Existenz-ontologie – Martin Heidegger zuwenden, um alsdann auch noch *Karl Jaspers* und den Realontologen *Nicolai Hartmann* nach ihrer Anthropologie zu befragen.

A. Martin Heidegger

Zunächst ein Wort über Heideggers Person vorab: 1889 geboren, altersmäßig zur Frontgeneration des Ersten Weltkrieges gehörig, Schüler *Edmund Husserls*, habilitierte er sich kurz nach dem Ersten Weltkrieg in Marburg, um wenig später das durch Cohens Tod verwaiste Philosophieordinariat zu übernehmen. Dieses Innehaben des Cohenschen Katheders wurde von manchem „alten Marburger“ als eine Ironie der Geistesgeschichte empfunden, und seine Berufung als Husserls Nachfolger nach Freiburg 1928 war in der Tat viel angemessener. Im Jahre 1933 bekleidete Heidegger das Freiburger Rektorat und wurde aufgrund eines nicht unverschuldeten Mißverständnisses seiner philosophischen Grundposition eine Zeitlang für die Weltanschauung des Nationalsozialismus reklamiert. Nach seinem Rücktritt vom Rektorat wurde es um ihn nicht nur politisch, sondern auch philosophisch stiller. Sein Hauptwerk „Sein und Zeit“ Bd. 1 erschien in erster Auflage 1927; der 2. Bd. steht bis zum heutigen Tag noch aus und wird wahrscheinlich

nie erscheinen, da Heidegger seit langem andere Wege geht. Für die Würdigung der inzwischen „klassisch“ gewordenen Position Heideggers von 1927 sind noch drei Abhandlungen hinzuzuziehen, die alle im Jahre 1929 erschienen sind: ein großes Kantbuch (Kant und das Problem der Metaphysik), das eine fundamentalontologische Auslegung des metaphysischen Problems der Kritik der reinen Vernunft verflücht. Ein Sonderdruck aus der Festschrift für Edmund Husserl: „Vom Wesen des Grundes“ und die Freiburger öffentliche Antrittsvorlesung „Was ist Metaphysik?“. — 1937 erschien eine kleine Schrift „Hölderlin und das Wesen der Dichtung“, die das Sprach- und Dichtungsproblem vom Boden der Existenzialontologie anzugehen versucht. Dieses neue Interesse an Sprachphilosophie, Dichtung und Mythos dominiert Heideggers späteres Schrifttum vollständig, wie eine Reihe weiterer Schriften über Hölderlin, J. P. Hebel usw. sowie die Essaysammlung „Holzwege“ (1950) — Vorträge aus den Jahren 1935–1946 — erkennen lassen. Heideggers „neue Kehre“ hat ihn von den Ausgangspositionen seines großen Werkes von 1927, an das wir uns hauptsächlich halten wollen, weitab geführt, da er heute nur noch vom „Sein“ und der „Lichtung“ im Sein ausgeht — allenfalls vom „Seinsgeschick“ spricht, aber nicht mehr von der Existenz.

Heideggers Existenzphilosophie ist mit der Idee einer Fundamentalontologie unlöslich verklammert, was seine Gedankengänge noch über das ihm eigentümliche Sprachbarock hinaus außerordentlich kompliziert. Gleich auf der ersten Seite von „Sein und Zeit“ bestimmt er Philosophie als die Frage nach dem Sinn von Sein; und in bezug auf das Sein, das fragt, gibt er die Definition: „Dieses Seiende, das wir je selbst sind und das unter anderem die Seinsmöglichkeit des Fragens hat, fassen wir terminologisch als Dasein“ (7). Gleichzeitig nennt er aber auch sich zu Sein verhaltendes Dasein Existenz und das Seinsverständnis dieses Daseins existentielles oder ontisches Seinsverständnis. Sowohl die Frage nach dem Sein wie das Verstehen von Sein sind Seinsmodi der Existenz. Im Dasein hat die existentia den Vorrang vor der essentia. Das fragende und verstehende Dasein macht die Seinsfrage an sich selber aus. Verstehen aber ist *lêgein tã phainόμενα* im Sinne Diltheys: durch konkrete Analyse des konkreten Geschehens. Deswegen definiert Heidegger auch, daß „die Fundamentalontologie in der existenzialen Analytik des Daseins“ bestehe. Heidegger sagt weiter, daß es die Aufgabe der Fundamentalontologie sei, Seinsverständnis als

das, was dieses als immer schon habendes Dasein vor anderem auszeichnet, zu explizieren. Damit meint Heidegger, wenn ich diesen Gedankengang einfacher fassen darf, folgendes: Vor allem Seinsverständnis, das dem Dasein bzw. der Existenz offen steht, gibt es Sein, wozu auch das Dasein gehört. Die Enthüllung dieser Seinsverfassung des Daseins ist Ontologie oder — Heidegger verwendet die Begriffe wechselseitig — Metaphysik. Im Kantbuch sagt er: „Die Metaphysik des Daseins ist nicht nur Metaphysik über das Dasein, sondern es ist die als Dasein notwendig geschehende Metaphysik. Metaphysik ist nichts, was vom Menschen nur geschaffen wird in Systemen und Lehren, sondern das Seinsverständnis geschieht im Dasein als solchem. Die Metaphysik ist das Grundgeschehen beim Einsprung in das Seiende, das mit der faktischen Existenz von so etwas wie Mensch überhaupt geschieht“ (220). Metaphysik ist also die Aufzeigung der Grundstrukturen der Existenz. Der ontologisch-existenzialen Struktur stehen die ontisch-existenzialen Feststellungen gegenüber. Ihre Namhaftmachung bedeutet Anthropologie, Biologie, Naturwissenschaft, Volkszählung und ähnliches. Allergreifend, meint Heidegger, müsse Ontologie resp. Metaphysik des Daseins vorausgehen als die Lehre von den Bedingungen der Möglichkeit des Menschseins. — Eine faktische Trennung ontischer und ontologischer Ordnungen halte ich selber aber für undurchführbar, darüber hinaus für unfruchtbar und steril.

Wir haben gehört, daß Heidegger die Frage nach dem Sinn von Sein als Metaphysik stellt. Die Seinsfrage stellt der konkrete Mensch, das Dasein, die Existenz jeweils an sich selbst. Die Methode der Fragestellung ist die phänomenologische im Sinne der hermeneutischen Analyse Diltheys. Und nun sei ein schlechthin entscheidender Satz zitiert, den Heidegger selbst zweimal wiederholt: „Philosophie ist universale phänomenologische Ontologie, ausgehend von der Hermeneutik des Daseins, die als Analytik der Existenz das Ende des Leitfadens allen philosophischen Fragens dort festgemacht hat, woraus es entspringt und wohin es zurückschlägt“ (38). Das aber ist für Heidegger das menschliche Dasein selbst, womit der Bezug auf jede das Dasein übergreifende Instanz, auf reale Transzendenz überhaupt schon im Ansatz ausgeschlossen worden ist. Daher glaube ich, daß es keinerlei theologische Berufung auf Heidegger geben kann und jede solche Berufung gegen das Seinsverständnis Heideggerscher Philosophie streitet. Transzendenz bei Heidegger ist die Grundstruktur des Selbstverhaltens als

Überstieg. Im Überstieg kommt das Dasein auf es als es selbst zu. — Um den weiteren Gang der Heideggerschen Analytik des Daseins zu verfolgen, muß ich mich auf die Herausstellung des Wesentlichen beschränken, ohne die Möglichkeit zu haben, den auf fast 450 Seiten dargelegten Reichtum existentialer Analysen erschöpfend wiedergeben zu können.

Heidegger bestimmt im ersten Hauptteil Sein als In-der-Welt-sein. Der fragende Mensch findet außer in sich selbst Sein außer und neben ihm, ja weiter, daß er nie ohne außer und neben ihm Seiendes ist, d. h. er findet sich in je seiner Welt. Dieses Seiende zerfällt in 2 Gruppen: Seiendes, das seine eigene Daseinsart der Existenz hat und außer- bzw. untermenschliches Sein, das Heidegger „Zuhandensein“ nennt. Die Welt wird bei Heidegger nicht wie in der alten Ontologie als vorhanden, sondern als „zuhanden“ aufgefaßt, als Zeugwelt, die dem Menschen in seinem hantierenden, gebrauchenden Umgang mit der Welt zur Verfügung steht. Die Welt wird daher nicht mehr im Erkennen, sondern im Besorgen entdeckt und zwar darin, daß für eine bestimmte Hantierung, z. B. zum Nageleinschlagen der Nagel fehlt. Diese Seinsart des Besorgens umfaßt die Alltäglichkeiten des Lebens: „Zu tun haben mit etwas, Herstellen von etwas, verwenden“ usw. Zeug ist nicht an sich, sondern „etwas um zu“. Schreibzeug ist, um zu schreiben. An sich ist es auch, aber nur für die philosophische Reflexion etwas. Erst in einem Zeugganzen ist jedes Glied auf ein anderes verwiesen, bis schließlich dieses „um zu“ bei einem Sein anlangt, das alle diese Verweisungen in sich aufnimmt und selbst nicht wieder auf ein anderes verwiesen ist. Dieses Sein ist der Mensch als Spitze der „um-zu-Pyramide“. Durch die Verbindung mit ihm sind erst die Zeugdinge wirklich, d. h. also die alte Kantische Frage nach dem seinsmäßigen Bestand der Gegenstandswelt wird durch ihre Beschränkung auf das funktionale Moment des Zeugseins vom Subjekt abhängig gemacht, das sein „in-der-Welt-sein“ erfährt. Damit schrumpft die ganze alte Erkenntnisproblematik für Heidegger auf eine Seinsart des „In-der-Welt-seins“ zusammen, das dem Besorgen nachfolgt. Heidegger sagt: „Im Erkennen gewinnt das Dasein einen neuen Seinsstand zu der im Dasein je schon entdeckten Welt“ (62). So wird theoretisches Erkennen zu einem Absenker des In-der-Welt-Seins, zu einem Derivat des besorgenden Weltbewußtseins.

Gehen wir zur zweiten Relation des In-der-Welt-seins über, daß das Sein in der Welt außerdem ein Sein mit anderen, ein Mit-sein oder

Mit-Dasein ist. Über diesen Aspekt besitzen wir zwei spezielle Monographien, die an Heideggers Analysen anknüpfen: die Uppsalaer Arbeit von John Culberg: Das Du und die Wirklichkeit (Uppsala 1933) und die frühe Untersuchung von Karl Loewith: Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen (München 1928), auf die der Verdeutlichung halber verwiesen werden soll. In der Sphäre des Mitdaseins treffen wir nämlich nicht auf Gegenstände, mit denen wir hantieren, sondern auf Menschen, mit denen wir fühlen. Sie werden nicht besorgt, sondern stehen in Fürsorge. Der andere als Mitsein steht in der Fürsorge; die Fürsorge erschließt das existentielle Verständnis des und der Anderen. Ich beschränke mich auf diese kurze Mitteilung und gehe zur dritten und wichtigsten Relation des In-der-Welt-seins über, in der sich der letzte Sinn aller Modi des In-seins erschöpft: das eigene Dasein selbst.

Die Beziehung des Daseins zu sich selbst übernimmt die Sorge, die neben das Besorgen von Dingen und die Fürsorge für andere gestellt ist. Die Sorge um das eigene Dasein — kierkegaardisch um die Selbstverwertung, heideggerisch die Eigentlichkeit — richtet sich gegen das Verfallen des Daseins an die Uneigentlichkeit: das Aufgehen in dem Zeug der besorgten Welt oder im „Man“ der Mitwelt, das sich in den Kategorien der Uneigentlichkeit: der Neugier, der Zweideutigkeit und dem Gerede zur Erscheinung bringt. Dieses Verfallen wird als je schon immer, als die primäre Struktur angetroffen, daß das Dasein auf der Flucht vor sich selbst ist. Und zwar hat die Sorge, die zunächst in der Gestalt der Angst auftritt, die Funktion, den Menschen aus dem Verfallen an die Welt zu sich selbst zurückzurufen, ihn zurückzuwerfen auf das, worum er sich eigentlich ängstet, auf sein eigentliches „In-der-Welt-sein-können“. Die Welt als das Besorgte und als das Mitdasein versinkt, und das Dasein wird empfunden in seiner Unheimlichkeit. „Das beruhigt-vertraute 'In-der-Welt-sein' ist ein Modus der Unheimlichkeit des Daseins, nicht umgekehrt. Das Unzu Hause muß existential-ontologisch als das ursprünglichere Phänomen begriffen werden“, sagt Heidegger (189). Die Gesamtstruktur der Sorge nennt er das Sich-vorweg-sein der Existenz. In der Angst stellt sich aber das Dasein vor das, was eigentlich schon lange hinter ihm liegt, es erfährt seine eigene Unsicherheit und darin seine völlige Abhängigkeit von dem hinter ihm stehenden „Es“, von dem „Werfer“, dem es seine „Geworfenheit“ verdankt.

Das Da des Menschen enthüllt sich in seiner Geworfenheit. Darum bricht die Angst elementar aus dem In-der-Welt-sein des Daseins auf. Es ist eine Grundgestimmtheit des Daseins. Aber was meldet sich zu tiefst in ihr an? Doch geben wir Heidegger selbst das Wort: Der eindrucksvolle Passus über die Angst aus der Antrittsvorlesung „Was ist Metaphysik?“ lautet: „In der Angst – sagen wir – ‘ist es einem unheimlich’. Was heißt das ‘es’ und das ‘einem’? Wir können nicht sagen, wovor einem unheimlich ist. Im Ganzen ist einem so. Alle Dinge und wir selbst versinken in eine Gleichgültigkeit, Dies jedoch nicht im Sinne eines bloßen Verschwindens, sondern in ihrem *Wegrücken* als solchem *kehren* sie sich uns zu. Dieses *Wegrücken* des Seienden im Ganzen, das uns in der Angst umdrängt, bedrängt uns. Es bleibt kein Halt. Es bleibt nur und kommt über uns – im Entgleiten des Seienden – dieses ‘kein’. – Die Angst offenbart das Nichts. – Wir ‘schweben’ in Angst. Deutlicher: die Angst läßt uns schweben, weil sie das Seiende im Ganzen zum Entgleiten bringt. Darin liegt, daß wir selbst – diese seienden Menschen – inmitten des Seienden *uns mit-entgleiten*. Daher ist im Grunde nicht ‘dir’ und ‘mir’ unheimlich, sondern ‘einem’ ist es so. Nur das reine Da-sein in der Durchschütterung dieses Schwebens, darin es sich an nichts halten kann, ist noch da. – Die Angst verschlägt uns das Wort. Weil das Seiende im Ganzen entgleitet und so gerade das Nichts andrängt, schweigt im Angesicht seiner jedes ‘Ist’-Sagen. Daß wir in der Unheimlichkeit der Angst oft die leere Stille gerade durch ein wahlloses Reden zu brechen suchen, ist der Beweis für die Gegenwart des Nichts. – Daß die Angst das Nichts enthüllt, bestätigt der Mensch selbst unmittelbar dann, wenn die Angst gewichen ist. In der Helle des Blickes, den die frische Erinnerung trägt, müssen wir sagen: wovor und worum wir uns ängsteten, war ‘eigentlich’ – nichts. In der Tat: das Nichts selbst – als solches – war da“ (16 f.).

Die Angst stellt das Dasein an den Rand des dunklen Abgrundes, aus dem es kam, vor das Nichts. Die Angst stellt das Dasein vor seine ungewisse Zukunft: klar sieht das Dasein, daß die Unsicherheit nicht nur hinter ihm steht, daß sie auch vor ihm hergeht. Es sieht vor sich nur Möglichkeiten und nicht die geringste Sicherheit, daß diese Möglichkeiten einmal wirklich werden. So treibt die Angst das Dasein zu sich selbst und zeigt ihm, daß seine innerste Aufgabe die „Sorge“ ist, daß es ist und daß es zu sein hat. Als Sorge soll das Da-sein sich

immer wieder wegreißen aus dem „Verfallen“, zurück in das „eigentliche Sein der Möglichkeiten“, des „Entwurfs“. Das sorgende Dasein ruft sich zurück im „Gewissen“. „Das Gewissen offenbart sich als eine zum Sein des Daseins gehörende Bezeugung, in der es dieses selbst vor sein eigenstes Seinkönnen ruft“ (288). Im Ruf der Sorge gibt es dem Dasein zu verstehen, daß es schuldig ist, weil es seine eigenen Möglichkeiten je schon immer verfehlt hat. Aber das Gewissen vertritt nicht etwa eine fremde Instanz, sondern wird vielmehr auf dem Boden der Ontologie als dem Dasein zugehörig festgelegt, das ihm nur eine Bezeugung seines eigentlichen Selbstseinkönnens gibt. Da das Gewissen bei Heidegger a-ethisch ist, enthält der Gewissensruf keine materialen Wertforderungen.

Das *Ruf-verstehen* definiert den Heideggerschen Begriff der *Entschlossenheit*. Das Dasein entschließt sich, seine Möglichkeiten zu übernehmen und die äußerste Möglichkeit, die ihm bevorsteht, ist der Tod, der das Dasein zu einem Ganzen zusammenschließt. Daher formuliert Heidegger: „Dasein ist Sein zum Tode“ und fügt hinzu: „Der Tod ist eine Weise zu sein, die das Dasein übernimmt, sobald es ist.“ Der Tod ist „eine eigentümliche Seinsmöglichkeit, darin es um das Sein des je eigenen Daseins schlechthin geht“ (240). Der Tod ist ein „ausgezeichneter Vorwand“. Wenn Dasein existiert, ist es in eben diese Möglichkeit geworfen, eine Geworfenheit, die sich dem Dasein in der Angst enthüllt. So existiert das Dasein als geworfenes Sein zu seinem Ende; das mit dem Tod gemeinte Enden bedeutet kein Zu-Ende-sein des Daseins, sondern ein Sein zum Ende dieses Seienden. Im Vorlaufen in jene „unüberholbare Möglichkeit“ liegt die Möglichkeit einer existentiellen Vorwegnahme des ganzen Daseins. Dieses Vorlaufen in den Tod ist also eine Wesenshandlung, in der die Ganzwerdung des Daseins geschieht, das im Tod die äußerste unüberholbare Möglichkeit seines Daseins findet. Den Tod kann „man“ nicht erleiden – das „Man“ weiß nur vom animalischen Tod der anderen –, im Tod ist jeder allein. Der Tod ist darum die eigenste Möglichkeit des Daseins, die dem Leben das Gepräge gibt und die Existenz als die jemeinige verwirklichen läßt. – Diese Aspekte rechtfertigen O. F. Bollnows Versuch, Heidegger von Rilke her daseinsanalytisch zu interpretieren.

Also: Angst und Gewissen rufen die Sorge wach, die das Dasein Aug in Aug mit dem Tod stellen, der es als seine äußerste Möglichkeit zu einem Ganzen zusammenschließt. Indem der Mensch eigentlich

wird, sieht er im Tod als dem zum Dasein gehörenden Bevorstand seine Zukunft, sein eigenes Schicksal auf sich zukommen. Dies ist der Selbstentwurf des Menschen, der sich selber vorweg ist auf seine äußerste Möglichkeit hin, in der er wirklich ganz er selber wird, weil der Tod endgültig individuiert. — So faßt sich die Heideggersche Analyse der Existenz und damit sein Begriff des Menschen von hier aus in die *vorlaufende Entschlossenheit* zusammen, die Heidegger folgendermaßen formuliert: „In ihr versteht sich das Dasein hinsichtlich seines Seinkönnens dergestalt, daß es dem Tod unter die Augen geht, um so das Seiende, das es selbst ist, in seiner Geworfenheit ganz zu übernehmen“ (382). Dieses *Überschreiten* des Daseins hin zum Nichts des Todes ist *Metaphysik*, „ist das Grundgeschehen im und als Dasein selbst“.

Das Sich-vorweg des Daseins, wie Heidegger es versteht, ist ein Bewegungsmotiv, das in der Zeit geschieht und mit dem er im *zweiten* Hauptteil das große Interpretationsprinzip aller ontologischen Existenzanalysen einführt, die *Zeit*. Heidegger formuliert: „Das eigentliche Sein zum Tode, d. h. die Endlichkeit der Zeitlichkeit, ist der verborgene Grund der Geschichtlichkeit des Daseins“ (386). Denn das Dasein ruht auf dem Grunde der Zeit. Heidegger sagt: „Sofern Dasein sich zeitigt, ist auch eine Welt. Die Welt ist weder vorhanden noch zuhanden, sondern zeitigt sich in der Zeitlichkeit“ (365). Alle Seinserfassung bei Heidegger geschieht daher mittels der Zeitigungsstrukturen der Zeitlichkeit in Anwendung des Diltheyschen Satzes; „Das Dasein ist geschichtlich“ (332 ff.). Heideggers Zeitanalyse — Zeit nicht nur als Weltzeit, sondern auch als Existenzzeit — gehört zum Tiefsten und Bleibenden seines Buches. Zukunft, Vergangenheit, Gegenwart erhalten durch Bezug auf die Existenz eine neue Bedeutung. Indem die Zeit der gewohnten Beziehung auf die Folge von „vorhandenem“ Sein enthoben wird, versucht Heidegger sie als Modus des im Tode vertretenen Ganzseins des Daseins, zu dem dieses sich vorzulaufen entschließt, „zuhanden“ zu interpretieren. So ist ihm Zukunft nicht ein Jetzt, das noch nicht wirklich geworden, einmal erst sein wird, sondern ist die „Kunft“, in der das Dasein in seinem eigensten Seinkönnen auf sich zukommt. Er sagt: „Nur sofern Dasein überhaupt ist als ich *bin-gewesen*, kann es zukünftig auf sich selbst so zukommen, daß es *zurück-kommt*. . . . Das Vorlaufen in die äußerste und eigenste Möglichkeit ist das verstehende

Zurückkommen auf das eigenste Gewesen. Die Gewesenheit entspringt in gewisser Weise der Zukunft. . . . Dies dergestalt als gewesend-gegenwärtigende Zukunft einheitliche Phänomen nennen wir die *Zeitlichkeit*“ (326). Ich wiederhole: Zukunft ist für Heidegger die Kunft, in der das Dasein in seinem eigensten Seinkönnen auf sich selbst zukommt. Aus dieser Zukunft kommt es auf sich zurück und bringt sich gegenwärtigend in die Situation: eigentlich oder uneigentlich zu sein. Durch diese Wahl hindurch geht der Weg der Existenz. — Woher aber die Möglichkeiten eigenen Existierens, zwischen denen man wählt? Heidegger antwortet: aus dem Erbe, aus dem Sichüberliefern. Der Mensch kann auf überkommene Existenzmöglichkeiten zurückgreifen und diese in der *Wiederholung* gegenwärtig machen. — Die reichen Phänomenbeschreibungen und Analysen dieses zweiten Hauptteils von „Sein und Zeit“ können hier nicht mehr ausgebreitet werden. Sie dienen alle der Heideggerschen Grundkonzeption, das in das Nichts hineingehaltene Sein von den Zeitigungsformen der Zeit aus zu verstehen. An dieser Stelle möge die Interpretation der Existentialontologie Heideggers abgebrochen werden. Mir scheint, daß die Schwierigkeiten des Verständnisses, vermehrt noch durch das barocke Deutsch des Autors, sehr groß sind und von keiner noch so geschickten Nachzeichnung ohne ganz barbarische Vergewaltigung der Phänomenbeschreibungen Heideggers abgebaut werden können. Es geht mir jetzt nur noch darum, die verschiedenen kritischen Ansätze deutlich zu machen, die seit Erscheinen des Buches, das ein für ein philosophisches Werk sensationelles Aufsehen hervorgerufen hat, vorgebracht wurden.

Über die weltanschauliche Wirkung dieser Philosophie urteilte der Germanist Hans Naumann in seinem Buch „Germanischer Schicksalsglaube“ (Jena 1934): „Wir gehen nun mit keiner anderen Haltung aus dem germanischen Mythos hervor als aus der heideggerischen Philosophie, nicht mit einem guten oder schlechten Gewissen, nicht mit Reue oder Sündengefühl, mit Selbstzufriedenheit oder Vorsatz zur Besserung, sondern nur mit dem Bewußtsein von unserer Existenz als einer schicksalhaften Gegebenheit und Geworfenheit. Dieser Glaube an die Unabwendbarkeit des verhängnisvollen Schicksals, das Wissen um Bedrohung und Untergang begegnet vielmehr einer sehr mutigen Kampfbereitschaft, Einsatzbereitschaft und inneren Größe, einer Haltung, in der der Mensch . . . mit Größe und Gefäßtheit untergeht“ (82).

Dieser germanophilen Zustimmung gegenüber stellte ein katholischer Kritiker, der im Zusammenhang mit dem 20. Juli 1944 umgekommene Jesuit A. Delp (Tragische Existenz, Freiburg 1935) den prinzipiellen Atheismus dieser Philosophie fest, daß Heidegger dem Daseinsverständnis der tragischen Existenz Ausdruck gegeben habe, dem Lebensgefühl einer Jugend, die von früh auf Bedrohungen, Umbrüche und Untergänge erlebt hat und der nun Entschlossenheit zum Dasein, zur Meisterung des Lebens zugerufen wird, auch wenn dieses ein Sein zum Ende ist. Auch ich selber möchte diesen zeitgeschichtlichen Hintergrund der Heideggerschen Philosophie, von der ich meine, daß sie wie keine zweite dem Lebensgefühl des modernen Menschen entgegenkommt, nicht gering einschätzen. Ich glaube sogar, daß sie überhaupt nur als eine Selbstaussage des modernen Menschen gewertet werden kann. Als wirkliche Ontologie kommt sie nicht in Betracht, da die geschichtliche Standortsbedingtheit ihrer Aussagen, das Vorurteil der ontologischen Aufstellungen unübersehbar sind.

Nun will aber das Werk Heideggers mit philosophischen Maßstäben beurteilt werden, und angemessen ist ihm nur eine Kritik, die sich — wie es Heidegger selbst gefordert hat — in den Dimensionen seines Problems bewegt. Aus der Menge kritischer Äußerungen scheinen mir in diesem Sinne herauszuragen die abgrenzenden Bemerkungen Husserls gegen seinen Schüler, die Grenzziehung Mischs gegen die Existenzphilosophie namens der Diltheyschule, die später zu nennende Kritik Nicolai Hartmanns und der Vorstoß Heinrich Barths für einen an Marburg anknüpfenden kritischen Idealismus. Ich will die beiden ersten Kritiken wenigstens in ihren Ansätzen kenntlich machen und lediglich der Barthschen als einem positiven Gegenentwurf gegen Heidegger, der lange nicht so bekannt geworden ist, wie er es verdiente, einige Bemerkungen widmen.

Die Abgrenzung E. Husserls gegen seinen Schüler liegt ohne explizite Namensnennung im 1930iger „Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung“ (Nachwort zu meinen Ideen) vor, in denen er eine apriorische Anthropologie als Mißverständnis abtut, das noch gar nicht den spezifisch philosophischen Boden erreicht hat. Dieses für Philosophie anzusehen, bedeute vielmehr ein Verfallen in den von ihm überwundenen transzendentalen Anthropologismus oder Psychologismus. Diese Ablehnung ist nicht zufällig, denn Heideggers Tat war es ja gewesen, mit der Unterscheidung der spezifischen Seinsart des Men-

schen vom Sein der Dinge die alte Frage nach dem Sein — also Ontologie — mit der Frage nach der Existenz verknüpft zu haben. Im Grunde hat Heidegger den von Parmenides bis Husserl reichenden Zugangsweg zur Dingwelt über das intellektuelle Bewußtsein verlassen und in seiner Ontologie der Existenz eine tiefere Schicht des menschlichen In-der-Welt-seins freizulegen versucht, als sie das Wesensbewußtsein Husserls darstellt, das durch Ausklammerung alles empirisch Welthaften erreicht wird.

Daß mit diesem Rückgriff auf die tiefere Seinsschicht freilich auch nicht die Diltheysche Lebenshermeneutik gemeint ist, geht deutlich aus der nicht minder scharfen Abgrenzung seines toten Lehrers gegen Heidegger, durch G. Misch hervor. Der Vorwurf der Diltheyschüler ist etwa der, daß Heidegger das Konkret-Lebendige durch seine konstruktive Geschlossenheit der Lebensauslegung wieder ontologisch verfestigt habe. Misch meint, daß Heideggers Griff in die Mitte der menschlichen Lebensbewegung nicht ein Ergebnis seiner Analysen, sondern ihre Voraussetzung ist, weil er eine ganz bestimmte, zwar zentrale, aber einseitige Ansicht des Daseins habe. Dieser Vorwurf ist im übrigen von verschiedenen Seiten gegen Heidegger erhoben worden, daß seine Philosophie in keiner Hinsicht ontisch neutral verfahren sei, zumal ja auch die von ihm behauptete Trennung ontischer und ontologischer Ordnungen überhaupt nicht durchführbar ist. Auch Heidegger hänge von einem bestimmten Existenzideal ab, da seiner ontologischen Interpretation eine bestimmte ontische Auffassung von eigentlicher Existenz zugrunde liegt. Dieses Heideggersche „Vorurteil“ kann man, scheint mir, ganz klar aufzeigen. Es ist die rhetorische Frage in „Sein und Zeit“ auf Seite 312: „Hat das In-der-Welt-sein eine höhere Instanz seines Seinkönnens als seinen Tod?“ Die apriorische Verneinung dieser Frage ist eigentlich das ganze denkerische Bemühen Heideggers, das die Möglichkeit des Vorhandenseins einer höheren Instanz schon im Ansatz ausschaltet, denn der letzte Grund aller Verstehbarkeit des gewordenen Daseins ist ja das Nichts. Das ins Nichts hineingehaltene Dasein, in das das Nichts hineinnichtet, hat sich nach oben hin prinzipiell abgeriegelt, weil Heidegger den Menschen ohne Beziehung auf Gott verständlich machen will. Eine Theologie ohne Theos, die atheistisch und heimlich theologisch zugleich sei, hat Emil Brunner über diese Philosophie geistreich geurteilt.

Meine eigene Kritik an Heidegger — wenn ich dies hier einschalten darf — würde an der Frage des Einsatzpunktes anknüpfen müssen. Ich bestreite grundsätzlich, daß das Sein der Ursprung der Philosophie ist, sondern halte in der Kantischen Tradition daran fest, daß es das Erkennen ist, die Frage nach dem Sein. — Aber was ist eigentlich Sein bei Heidegger, wenn von einem Gesichtspunkt außerhalb des ontologischen Systems visiert wird? Die Existenzphänomene, die er gibt, enthüllen sich gerade dort, wo Heideggers Sprache am eindringlichsten wird, als Seinsmodalitäten, als weisendes Gestimmtsein (Angst, Sorge, Entschlossenheit usw.). Das Sein Heideggers ist letztlich Stimmung, die dem Umstand des Geworfenseins in sein Da entspricht. Dies ist nämlich die problematische „tiefere Seinsschicht“ Heideggers. Mir scheint darum, daß sich gegen Heidegger der Vorwurf erheben läßt, er biete gar keine wirkliche Philosophie, sondern viel eher eine ontologisch dramatisierte Psychologie. Letzten Endes verbirgt sich in ontologisch-existentialen Kategorien bei Heidegger — ähnlich wie schon bei Dilthey — eine Symptomenlehre menschlicher Befindlichkeiten, die zudem auf eine über diese Befindlichkeiten hinausreichende Sinnerklärung verzichtet hat.

Wenn ich recht verstehe, bewegt sich dieser Vorwurf in einer ähnlichen Richtung wie die systematisch durchgeführte Kritik desjenigen Denkers, der Heidegger auf innerphilosophischem Feld am — wie mir scheinen will — bisher grundsätzlichsten entgegengetreten ist. Und zwar meine ich den Philosophen des kritischen Idealismus *Heinrich Barth*, Bruder des bekannten Theologen Karl Barth, der in der philosophischen Debatte unserer Tage das Recht eines geläuterten Neukantianismus vertritt. In einer Arbeit „Ontologie und Idealismus“, die in der Zeitschrift der dialektischen Theologen „Zwischen den Zeiten“ 1929 erschienen ist, erhebt Barth gegen Heidegger den Vorwurf, daß sein Seinsbegriff verkürzt angesetzt wäre, daß seine ganze Bewegtheit eine Scheinbewegtheit darstelle, der echte Dialektik ermangle. Denn die wirkliche, Bewegung hervorrufende Dialektik des Daseins, müßte an seinen beiden Enden anknüpfen: an Geburt und Tod, zwischen die das Dasein hineingeknüpft ist. Das Dasein sei auch nicht in die Welt hineingeworfen, sondern der Mensch sei in die Welt geboren worden. Geworfen werden schließlich nur die Karnickel. Gewiß kann der Mensch der Anonymität des bloßen Mitseins und der Unverpflichtetheit der Zeugwelt verfallen, er kann sich auch zur Eigentlichkeit des Daseins zurückrufen, nur scheint gerade Heideggers „memento mori“ dafür

ein schlechter Mahner zu sein. Barth will hierfür eher die Rückbeziehung auf den menschlichen Ursprung einsetzen, die dem Dasein einen produktivierenden Aufschwung zu geben vermag. Und mit dieser schöpferischen Kategorie des Ursprungs ist das Lösungswort des kritischen Idealismus Barthscher Prägung namhaft gemacht, das seinerseits wieder im religionsphilosophischen Spätwerk des alten Cohen beheimatet ist. „Ursprung“ ist die bewegende Krisis der Existenz, in der ihre eigene Idee gründet, auf die jederzeit Rückbesinnung möglich erscheint. Existenz — so wird in Barths Hauptwerk „Philosophie der praktischen Vernunft“ (Tübingen 1927) ausgeführt — gibt sich als das Geschehen von Frage und Antwort in konkreter Situation zu erkennen; seine Grundkategorie ist die Entscheidung. Aber nicht wie bei Heidegger steht Existenz nur in ihren Möglichkeiten im Ganzen, sondern gerade nur in derjenigen Möglichkeit, die in der Entscheidung ihre Verwirklichung erfährt. Der Bezugspunkt aber, auf den hin Entscheidung erfolgen soll und kann, liegt außerhalb der ermessenen Möglichkeiten konkreten Existierens. Es ist die *Idee* der Existenz, aber nicht als eine von außen herangetragene Norm verstanden, sondern als die bewegende Krisis ihres eigenen Ursprungs. Barth formuliert: „Darin liegt die Ursprungsbedeutung der begrenzenden Krisis, daß Existenz in dieser Ausrichtung überhaupt erst entspringt“ (110). Im Ursprung als der bewegenden Krisis der Existenz gründet die Jenseitigkeit der Idee, die das Dasein über sich selbst hinausreißt. Einer solchen Existenzinterpretation kann freilich nicht die Sorge als das Zentralmotiv des In-der-Welt-seins erscheinen, sondern zu einem solchen wird der *Wille zur Verwirklichung*. Es ist aber sehr bezeichnend, daß das Existential des Wollens in „Sein und Zeit“ mit nichtssagenden 12 Zeilen abgetan wird, denn für Wollen und Verwirklichen ist in Heideggers System des Sorgens und Besorgens kein Platz. Etwas ironisch grenzt Barth die verschiedenen Intentionen voneinander ab: „Diese Ontologie ist in neuer Sachlichkeit an den Geschäften des täglichen Lebens orientiert. Sie gibt dem Handwerk die Ehre. Wir wollen aber lieber das Wirken des Handwerkers aus der Schöpfungstat des Demiurgen verstehen, anstatt daß wir den Demiurgen in die kleinbürgerliche Alltäglichkeit des Handwerkers hinunterziehen. Kritischer Idealismus vermag nicht, die besorglich-kümmerliche Umsicht des Kleinbürgers zum konstituierenden Existential des Daseins zu erheben“ (532). — Nun, in sozio-

logischer Hinsicht ist die Heideggersche Ontologie nach ihren verräterischen Kategorien in der Tat so etwas wie eine Ideologisierung handwerklich-kleinbürgerlicher Existenzformen; später hat er allerdings auch Umwelt-Kategorien des Jägers und des Försters wenigstens in seine Terminologie einbezogen.

Grundsätzlich bestreitet Heinrich Barth, daß das Dasein überhaupt im ontologischen Sinne sorgenvoll ist, lieber möchte er es am Phänomen der erneuernden Tat orientiert sehen. Er bestreitet weiter, daß der Tod als „Sein zum Ende“ überhaupt das Dasein zu qualifizieren vermöge, daß er von Heidegger vielmehr im Verhältnis zum Dasein undialektisch angesetzt sei und dieses keineswegs zu seinem eigensten Sein-können aufzurufen vermöge. Der Tod hätte aus der Dialektik des Lebensproblems als Krisis des Lebens verstanden werden müssen, aber nicht das Leben als „Besorgung des Todes“ verstanden werden dürfen. An Heideggers undialektischem Tod kann das Dasein gerade nur soviel erkennen, das es sich vom Nichts abhebt. Von Kierkegaards „Krankheit zum Tode“ ist nur der Tod übriggeblieben, die Verzweiflung am In-der-Welt-sein ist zur Selbstbehauptung des Daseins geworden, für das der Tod die oberste Autorität ist. Er ist das eigentliche „nunc stans“ des endlichen Daseins. In der Erwartung des künftigen Nichts als der einzig gewissen Zukunft des Seins, das man selbst ist, verkehrt sich die christliche Eschatologie in ihr Gegenteil. Der Tod dieser atheistischen Seinslehre ist selber das jüngste Gericht des in der Welt existierenden Daseins, welches — es weiß nicht wozu — „zu sein“ hat, in dem es schlechterdings „da ist“. Der Tod übernimmt als das schon immer im voraus gesetzte Ziel die Rolle der Ewigkeit in einem zu allem wie zum Nichts entschlossenen Dasein. Wohl ist von Kierkegaard her Heideggers Denken befruchtet worden, aber sein Anliegen hat er nicht gewahrt. Heideggers Ontologie als eine Logik des Seins tendiert zu einem System und würde ebenso wie die Systematik Hegels unter die schärfste Kritik Kierkegaards gefallen sein.

Höchst verräterisch ist ja auch, wie das Verhältnis zum eigenen Sein von Heidegger als eine Art Monolog betrachtet wird, in dem das Ich ohne Du ist und der Nächste nur als der Andere vorkommt, der bestenfalls in der Fürsorge steht. Soweit diese Ontologie doch Anthropologie ist, wird hier ihre ganze Dürftigkeit und Armut spürbar. Martin Buber berichtet in seinem schönen Buch „Das Problem des Menschen“ (Hei-

delberg 1948): „Als ich in meiner Jugend Kierkegaard kennenlernte, habe ich den Menschen Kierkegaard als den Menschen am Rande empfunden. Aber der Mensch Heidegger ist ein großer, entscheidender Schritt von Kierkegaard aus auf den Abgrund zu, wo das Nichts beginnt“ (126).

Um aber nach diesen Abschweifungen zum Schluß noch einmal auf Heinrich Barths Grundvorwurf zurückzukommen, in dem die Kritik der einzelnen Existentialanalysen begründet ist, so ist es dieser: Dasein ist überhaupt nur aus dialektischen Bestimmungen heraus zu verstehen, wenn Erkennen auf reale Transzendenzen stößt und diese auch bestehen läßt. Dies ist das Eigentliche der Barthschen Philosophie, die sie für theologische Anknüpfungen auch geeigneter macht, daß ihm gegenüber Heideggers Scheintranszendenzen an der strengen Wahrung der echten Transzendenzen gelegen ist: Sein-Sollen, Existenz-Idee, Wirklichkeit-Wahrheit. Barths Auseinandersetzung mit Heidegger reißt daher hinsichtlich des Wahrheitsproblems den letzten innerphilosophischen Gegensatz auf, auf den man überhaupt stoßen kann. Heidegger hatte im Einklang mit der Mehrheit zeitgenössischer Philosophen ontologischer, phänomenologischer und existentialistischer Richtung formuliert: „Alle Wahrheit ist gemäß deren wesenhafter daseinsmäßiger Seinsart relativ auf das Sein des Daseins. . . . Sein und Wahrheit sind gleich ursprünglich“ (Sein und Zeit, 227 f.). Heinrich Barth erwidert ihm: „Darin weicht der Idealismus von dieser Ontologie ab, daß er die Wahrheit mit dem Dasein nicht zusammenfallen läßt. Er bestreitet die Autarkie des Daseins, sofern es in verschlossener „Faktizität“ auftreten will. „Dasein“ steht für ihn im Zeichen praktisch-existenzieller Dialektik. „Wahrheit“, bezogen auf Existenz, ist transzendente Voraussetzung eben dieser Dialektik; sie ist „Idee“ dialektisch bewegter existenzieller Wirklichkeit. . . . Indem der Idealismus von der Dialektik der Lebenswirklichkeit seinen Ausgang nimmt, sieht er sich auf die Idee eines „Ursprungs“ dialektischer Bewegtheit zurückverwiesen, auf die Idee praktischer Vernunft. Er hat Grund genug, eine immanente „Selbstbewegung“ des Daseins nicht gelten zu lassen. Ihm ist nicht das Dasein Voraussetzung. Vielmehr ist ihm „Wahrheit“ Voraussetzung für das „Dasein“. Sie ist dafür Voraussetzung, daß „Dasein“ in existenzieller Bewegtheit der Wahrheit erschlossen wird“ (Zwischen den Zeiten 1929, 539 f.).

B. Karl Jaspers

Nach Martin Heidegger hat als Vertreter moderner Existenzphilosophie Karl Jaspers den größten Einfluß gewonnen, nicht nur unter der Philosophie studierenden Jugend. Seine kleine Schrift von 1930 „Die geistige Situation der Zeit“, der 100ste Band in der Göschenreihe, hat eine Rekordauflage von 85 000 Exemplaren erlebt, weil sie das Bedürfnis eines breiteren Bildungspublikums nach Aufklärung über die Zeitlage vom Boden der Existenzphilosophie aus befriedigte. Sein philosophisches Oeuvre ist außerordentlich umfangreich und dickleibig. Als eins seiner Hauptwerke ist das 1932 erschienene Werk – kurzweg „Philosophie“ von ihm genannt – zu betrachten (Bd. I Philosophische Weltorientierung, Bd. II Existenzerhellung, Bd. III Metaphysik). Wir werden unsere Darstellung hauptsächlich an dieses Werk anknüpfen, aber auch noch die kleineren Schriften „Vernunft und Existenz“ (1935) sowie „Existenzphilosophie“ – drei Vorlesungen September 1937 in Frankfurt gehalten – hinzunehmen. Daß sein großes Werk „Von der Wahrheit“ Philos. Logik Bd. I, München 1947, prinzipiell neue Gedankengänge über die früheren Positionen hinaus enthielte, ist mir nicht aufgegangen – trotz des Umfangs von 1103 Seiten!

Auch Jaspers knüpft an Kierkegaard und Nietzsche an, über den er 1936 eine besondere Monographie geschrieben hat, doch ist er in erheblich höherem Grade noch als Heidegger ein Psychologe, geschult an Kierkegaards und Nietzsches genialer Menschenanalyse. Schon in seinem ersten größeren Werk von 1919 „Psychologie der Weltanschauungen“ (1956²) war es ihm um die Herausarbeitung bestimmter letzter Grundhaltungen des Menschen zum Leben gegangen; diese objektiven Typen werden in seiner Philosophie als existentielle Möglichkeiten des Ichs dargestellt, die die Antwort auf die Frage nach dem Wesen des Seins zu geben suchen. Aber Jaspers kommt nicht wie Heidegger von der Phänomenologie her. Ursprünglich Arzt, und zwar Psychiater, stößt er bei aller unmittelbaren Anerkennung naturwissenschaftlicher Methoden auf die Grenzen ihrer Anwendung, die ihn die eigentümliche Seinsart des Menschen als Geiststrägers von allem a-geistigen Sein abheben und erkennen läßt. Aber die Abgrenzung geschieht nicht wie bei Heidegger in existential-ontologischer, sondern in psychologisch-ontologischer anthropologischer Absicht, die ihn sein großes Werk gleich mit einer für seine Form der Existenzphilosophie charakteristischen Ich-Definition beginnen läßt: „Ich als Sein bin in der Wurzel verschie-

den von allem Sein der Dinge, weil ich sagen kann: Ich bin“ (5). Ich weiß wohl um mein Sein, aber ich kann mich nicht zum Gegenstand meines Bewußtseins machen bzw., wenn ich das tue, so habe ich eben nicht das Ich, das ich eigentlich meine, wenn ich von mir sage: Ich bin. Das Ich, das ich als Objekt betrachte, ist Gegenstand der Psychologie, Bewußtseinstatsache, während das Ich, von dem ich sage „Ich bin“, allen Bewußtseinstatsachen als Subjekt gegenübersteht. Jaspers unterscheidet nun anders als Heidegger den Menschen als Gegenstand der Weltorientierung, der Objekt wissenschaftlicher Erforschung ist, von demjenigen Tun und Lassen, das mit dem Bewußtsein: Dies tue oder will ich selbst, in ihm bin ich selber Existenz heißt. Diese Seinsweise der Existenz ist nun aber keine gegenständliche Gegebenheit, weshalb Jaspers auf begriffliche Fassungen des Wesens der Existenz – gar à la Heidegger mit neuen sprachlichen Mitteln – verzichtet, sondern nur zum Existenzerlebnis hinführen will. Existenz ist ihm etwas, was je und je von neuem erhellt werden muß. Existenzerhellung aber hat mit Transzendieren zu tun. Transzendieren bedeutet: Übersteigen. Der Mensch übersteigt sein Dasein, um sich selbst zu eigen zu werden, Existenz zu werden. Beschwörend-erweckende Existenzerhellung ist ein Transzendieren, aber nicht ein Sprungbrett, um ein Transzendentes, unabhängig oder außerhalb der Welt zu erschließen. Das Transzendieren bleibt innerhalb der Welt, innerhalb des auf Gegenstände gerichteten Bewußtseins; es macht nur das Bewußtsein durchsichtig in bezug auf ein „ich bin“. Damit ist Jaspers grundsätzlich auf derselben Linie wie Heidegger, die die theologische Anknüpfung verbietet. Bei Heidegger hieß es: Menschliches Dasein hat eine transzendente Wesensverfassung, sofern es immer schon den Überstieg vollzogen hat zu so etwas wie „Welt“, was eben bedeutet, daß Transzendenz ein Geschehen im menschlichen Dasein selber ist. Jaspers führt etwa aus: Von der individuellen Daseinswirklichkeit erhebe ich mich durch ein Transzendieren über alles Gegenständliche zum Bewußtsein überhaupt. Erst wenn ich dieses Allgemeine wiederum transzendiere, so in die Zeitlichkeit zurückkehre (aktiv: geschichtlich werde), erreiche ich das absolute Bewußtsein (II, 256 f.). Also, was bei Heidegger „Welt“ heißt, die im Überstieg erreicht wird, heißt bei Jaspers als Ziel des Transzendierens „absolutes Bewußtsein“. Man mißverstehe aber diesen sehr unglücklich gewählten Terminus nicht. Weder ist ein Bewußtsein des Absoluten noch ein absolut vollkommenes Bewußtsein gemeint, sondern

Jaspers meint ein nicht mehr durch äußere Bedingungen eingeschränktes Bewußtsein seiner selbst: also besser ein unbedingtes Bewußtsein, dem die eigentliche Existenzerhellung gelungen ist. Freilich hat dieses absolute Bewußtsein der Existenzerhellung mit realer Transzendenz etwas zu tun – aber in negativer Weise. Das absolute Bewußtsein, in dem der Mensch erfährt, wie es um ihn steht, führt ihn in die „Grenzsituationen des Daseins“ – dieser Ausdruck ist aus den früheren psychologischen Schriften übernommen worden und bleibt innerhalb der Philosophie Jaspers ein psychologischer Terminus. Als Grenzsituationen erscheinen Tod, Leiden, Kampf und Schuld (II, 201 ff.). „Grenzsituationen erfahren und Existieren ist dasselbe“ (II, 249). In ihnen erfahren wir aber nicht etwa Transzendentes, sondern nur unseren Entwurf auf das Transzendente, der, was uns selbst betrifft, nur die Fragwürdigkeit unseres Daseins enthüllt. Zum Inhalt des absoluten Bewußtseins wird in den Grenzsituationen lediglich unser Nichtwissen, unser Schaudern, unsere Angst – also ähnliche Deskriptionen wie die Heideggerschen Existentialanalysen.

Jaspers geht nun aber einen Schritt über Heidegger hinaus. Er erklärt nämlich: Wenn Existenz in Grenzsituationen ihr Ungenügen erfährt, wird ihr Wesen sichtbar als ein: Über-sie-hinaus, erfährt sie Transzendenz. Der Weg des Scheiterns im Denken führt zur Transzendenz. Im Scheitern eröffnet sich die Metaphysik des Daseins. Fast könnte man sagen: Das absolute Bewußtsein bei Jaspers ist die Umkipfung des absoluten Bewußtseins Hegels. Die absolute Nichtigkeit des Daseins tritt an die Stelle des absoluten Geistes. In diese absolute Nichtigkeit ragt nun aber für Jaspers – und das unterscheidet ihn von Heidegger – das Transzendente hinein – und zwar als *Chiffre*. *Chiffre* ist nach Existenzerhellung und Transzendieren der dritte typische Ausdruck bei Jaspers. Metaphysik wird ihm zum „Lesen der Chiffre-Schrift“, d. h. Erkennen von Transzendenz in den immanenten Gestaltungen. Mythen, religiöse Vorstellungen, metaphysische Begriffe, ja grundsätzlich alles dem existierenden Menschen in der Welt als bedeutsam Begegnende kann als *Chiffre* erfahren werden. Wenn der Mensch sie in den Grenzsituationen zu dechiffrieren versucht, erhält die Welt für ihn Transparenz-Charakter. Der ganze dritte Band des Philosophiewerkes (ebenso Von der Wahrheit, 1022 ff.) handelt von dem *Chiffre*-Charakter der Welt als Ergebnis der Daseinsmetaphysik. Alles Endliche wird hier zum Gleichnis, zum Symbol, selbst die größten

metaphysischen Systeme der Philosophie, die die *Chiffre*-Schrift der Welt lesen wollen, indem sie selber eine neue schreiben, so daß ihr Verstehen eine doppelte Dechiffrierung erfordert. Aber die sich aufdrängende Frage, was denn hier symbolisch gemeint ist, welche Bedeutung den *Chiffren* zukommt, wird von Jaspers nicht nur als von uns unbeantwortbar, sondern als sinnlos abgelehnt. Die entscheidende *Chiffre* der Geschichte ist das Scheitern der Existenz im Dasein, die Vergänglichkeit und Unvollendbarkeit. Und so formuliert Jaspers: „*Chiffre* der Geschichte ist das Scheitern des Eigentlichen“ (III, 183). „Scheitern ist der umspannende Grund allen *Chiffre*seins“ (III, 234). Im Scheitern des Daseins zeigt sich der Seinsgrund, aber seine Antwort ist Schweigen. Doch antworten hieße dem *Aberglauben* die Tür öffnen, der die Symbole vergegenständlicht und etwas als wißbar behauptet, was sich nicht wissen läßt. Man fühlt sich geradezu an Emanuel Geibels Vers erinnert:

„Glaube, dem die Tür versagt,
steigt als *Aberglaub'* ins Fenster.
Wenn die Götter ihr verjagt,
kommen die *Gespenster*.“

Ich will nicht sagen, daß die *Chiffren* bei Jaspers *Gespenster* sind, aber sie wirken *gespenstisch*, wenn ich auch sein Pathos nicht verkennen will: *Aberglaube* und *Aberwissen* einzudämmen, weil sie die wahre Philosophie zerstören, der es um die Scheidung der Seinsweisen zu tun ist: Vorhandenes Weltsein – existierendes Dasein – transzendente Gottheit. Zunehmende Rationalität scheint mir überhaupt die philosophische Entwicklung von Jaspers zu charakterisieren.

Für das existierende Dasein gibt es nach Jaspers keinen anderen Weg zum Transzendenten als durch das Selbstwerden des Menschen, d. h. durch den Schwindel der Ungewißheit hindurch. Die Grund*chiffre* des Scheiterns ist das letzte Wort, auf das diese Philosophie führt. Erst das scheiternde Dasein kann sich auf Transzendenz beziehen, indem es fragend und suchend in der Welt offen ist zu einem Sein, das alles In-der-Welt-sein um ein Unendliches übersteigt.

Zur Verdeutlichung des für Jaspers so wichtigen Begriffs der *Chiffre* seien noch einige Sätze aus dem dritten Band seiner „Philosophie“ zitiert: „Es gibt nichts, was nicht *Chiffre* sein könnte. Alles Dasein hat ein unbestimmtes Schwingen und Sprechen, scheint etwas auszudrücken, aber fraglich wofür und wovon. Die Welt, ob Natur oder Mensch,

ob Sternenraum oder Geschichte, das Bewußtsein überhaupt sind nicht nur da. . . . Chiffre wird alles Dasein der *Weltorientierung*" (168, 170). Das Lesen der Chiffreschrift ist, wie wir schon hörten, ein Vermögen des Menschen. Er erwirbt es nicht durch Sammeln, Forschung oder Gelehrsamkeit, nicht theoretisch, sondern konkret durch die Bewegung des existentiellen Lebens. „Bin ich existenziell taub, so ist im Gegenstand die Sprache der Transzendenz unhörbar“ (150). „Alles bleibt dunkel dem, der nicht selbst ist“ (151). „Was als Chiffre spricht, liegt an der Existenz, die hört“ (155). Aber wie die Chiffre als Voraussetzung ihres Aktuellwerdens die Existenz benötigt, so bedarf auch die Existenz der Chiffre. „Ohne Lesen der Chiffre lebt Existenz blind“ (155). Im Chiffrelesen vollzieht sich also ein letztes Zusichselbtkommen der Existenz, die Erhellung des existentiellen Transzendenzbezuges. Dabei übernimmt eine wesentliche Funktion das Gewissen als „eine Stimme, die ich selbst bin“ (III, 268); das Gewissen bei Jaspers hat zwar einen ethischen Charakter, es fordert und verbietet, ist sich aber selber letzte Instanz.

Dies alles bedeutet gewiß einen großen Schritt über Heidegger hinaus auf religiöse Welterfassung hin, weil hier mindestens das Pathos der Existenz Kierkegaardscher Religiosität wachgehalten wird und der Glaubenssprung als Möglichkeit offen zu bleiben scheint. Doch man möge nicht zu früh frohlocken. Gerade der Bezug der Offenbarungstheologen auf eine Antwort, die ein für allemal gültig wäre, jederzeit und für jedermann immer schon bereit stünde, wird als philosophischer Denkart absolut widerstrebend abgelehnt und verworfen. Jedes Dogma zerstört nach Jaspers die Chiffre und vernichtet die Möglichkeit des Transzendierens. Der philosophierende Mensch ist als *homo viator* immer unterwegs, für ihn gibt es kein direkt offenbarendes Handeln der Gottheit selber. Die Daseinsanalyse stößt auf nichts darüber hinaus, als daß Dasein auf Transzendenz bezogen und dieses Rückbezuges bedürftig ist. Der Gedanke, daß es überzeitliche Wahrheit in dem Sinne geben könnte, daß schon erfolgte Offenbarung den Glauben des Menschen bewirkt, ist dieser Philosophie ein Unding, deshalb schon, weil dies die freie Wahl des philosophischen Bewußtseins erübrigen würde. Das philosophische Bewußtsein mißtraut der positiven Religion, weil sie den Menschen seiner prüfenden Freiheit zu berauben neigt und das Transzendente ein für allemal verfügbar machen will in gestalthafter Abgeschlossenheit und Allgemeingültigkeit. Grundsätzlich sei

aber Transzendentes in der Welt nicht materialisierbar. Für Jaspers gibt es kein Lesen der Chiffreschrift, das den Abstand zur Transzendenz aufhobe, sondern Chiffren sind nur metaphysische Symbole, die die Öde des bloßen Daseins überwölben und deren Lesungsversuche in verschiedenen Metaphysiken und Religionen zum Ausdruck kommen, die aber untereinander widersprüchlich sind und bleiben müssen.

Hier wird die Nähe zu Diltheys universalgeschichtlicher Anthropologie sehr deutlich, wiewohl der Mensch bei Jaspers eher Geschichte erleidet, als daß er Geschichte macht. Auch soll nicht an Hand der Geschichte der Metaphysik und der möglichen Welteinstellungen des Menschen dieser auf dem Boden der Geschichte verstehbar werden, sondern Metaphysik soll als eine zum Menschen gehörige Weise der Daseins-erhellung gesehen werden. Erst im Erschwingen der Freiheit findet sich der Mensch angesichts von Transzendenz.

Das Wichtigste sei noch einmal zusammengefaßt: Transzendieren ist ein Erleben der Welt in Grenzsituationen, formal auf ein absolutes Sein hinweisend, nicht aber ein Anlaß, um eine andere transzendente Welt zu erschließen. Das Absolute kann nur symbolisch erkannt werden. Die Symbole werden nur durch unsere existentielle Intention zum Absoluten hin gelebt; durch sie wird die erlebte Welt durchsichtig, und durch die Bedeutungen, die wir in die Symbole legen, bekommt die Welt Tiefe. Die Transzendenz macht die Welt bewegt und durchsichtig für die Existenz. Und so kann uns Jaspers' paradoxer Ausdruck nicht mehr wundern, wenn er es einmal zugespitzt so formuliert: „Alle Transzendenz ist immanente Transzendenz.“

Man interpretiert Jaspers vielleicht am richtigsten, wenn man sagt: Beziehung auf Transzendenz ereignet sich jeweils dann, wenn der Mensch zu sich selber kommt und sich darin zu seiner Transzendenz verhält (vgl. I, 15 f.). „Nur durch den Menschen als den persönlichen Einzelnen führt der Weg zur wahren Transzendenz“ (II, 145) — das ist Jaspers' Kierkegaardsches Erbe! — Da das Zusichselbtkommen des Menschen ein Prozeß des Offenbarwerdens von Transzendenz bedeutet, wird Offenbarung mit Existenzerhellung identisch. Die Wirklichkeit, in der die Transzendenz ihre vom Menschen zu lesende Chiffreschrift eingetragen hat, wird damit zur Offenbarungsquelle. Jeder echte theologische Offenbarungsbegriff wird damit im Ansatz unmöglich, sagt Jaspers doch direkt selber: „Die Vielfachheit der Wahrheit bleibt

Grundfaktum der Existenz" (III, 416). Freilich ist zu beachten, daß für diese Existenzlehre Wahrheit nicht etwa die Wahrheit objektiver allgemeingültiger Sätze bedeutet, sondern etwa soviel wie „in der Wahrheit stehen“, d. h. in der klaren Ausgeprägtheit einer Möglichkeit des Existierens. Diese existentielle Wahrheit unterscheidet Jaspers auch ausdrücklich als existenzphilosophische Haltung von der religiösen: „Wer den Weg zum absoluten Bewußtsein aus eigenem Ursprung sucht ohne objektive Garantien gegen die Angst (d. h. ohne religiöse Garantien in Offenbarung, Kultus und dgl.), lebt philosophisch. . . . Wem objektive Garantien gewiß sind, lebt religiös“ (II, 267 f.). Dies besagt mit anderen Worten: Die philosophische Haltung ist heroisch, sofern sie Angst und Schuld der Existenz nicht durch eine religiöse Erlösungslehre ausschalten, sondern aushalten und tapfer auf sich nehmen will. In der Jaspersschen Wertung freilich ist der philosophierende Mensch der eigentliche, der wesentliche Mensch. Man darf wohl sagen, daß dieses Weltbild, das die Möglichkeit eines bleibenden Erfolges überhaupt leugnet und das Ende jedes existentiellen Einsatzes im Scheitern erblickt, von einer großartig zu nennenden Tragik ist.

Zwischen Jaspers und Heidegger scheint mir der entscheidende Differenzpunkt an der Stelle zu liegen, daß Jaspers die ontologische Wendung nicht mitgemacht hat — die Ontologie wird von ihm ausdrücklich und im Sinne Kierkegaards abgelehnt (III, 157 ff.) —, sondern daß er bewußt im Anthropologischen verbleibt, während Heidegger die Frage nach dem Menschen immer wieder auf die Frage nach dem Sein hin ablenkt. Der fragende Mensch ist ihm nur der Zugang zum Sein, um das es eigentlich geht, während für Jaspers Philosophie nicht im Dienste des Seins steht, sondern um des Menschen willen geschieht. Freilich ist auch für Jaspers, obwohl er nicht Seinslehre geben will, der Mensch in die Nichtigkeit des Daseins hineingestellt, das als solches zu ihm gehört. Ferner hat er eine philosophische Anthropologie als Wesenslehre ausdrücklich abgelehnt, weil der innere Kern des Menschen so beschaffen sei, daß er nur in appellierenden Hinweisen vorsichtig angerührt, nicht aber in festen und bestimmten Aussagen verfestigt und weitergegeben werden könne. Der Versuch zur Vergegenständlichung verdecke gerade den menschlichen Kern. Deshalb geht Jaspers den für ihn so eigentümlichen Weg der „Existenzerhellung“, die alle Aussagen bewußt in einer gewissen Schwebe beläßt. Da Existenz für Jaspers etwas wesensmäßig Ungegenständliches ist, dessen Formal-

strukturen ihn allein interessieren, steht Jaspers auch der philosophischen Anthropologie haltungsmäßig fern — obschon er selber Geschichtsphilosophie mit materialen Aussagen gegeben hat —, denn diese will ja die Existenz vergegenständlichen, Jaspers würde sagen: verkrusten und verfälschen.

Dieser Vorwurf würde auch den französischen Existentialisten *Jean Paul Sartre* und sein Buch „L'Être et le Néant“ (Paris 1943; dt. 1952) treffen. Sartre verkündet geradezu: L'existentialisme est un humanisme. Freilich darf man unter Humanismus hier nicht den klassischen Humanismus verstehen, sondern Humanismus ist nach Sartre diejenige Auffassung des Menschen, nach der jeder ganz aus sich selbst heraus leben soll. Nicht Gott schafft den Menschen, sondern wir selber erschaffen uns. Jeder muß aus seinem Inneren heraus verantwortlich bestimmen, was für ein Mensch er sein will. Sartre leugnet die Existenz Gottes und zieht die Konsequenzen des Atheismus voll aus. Atheismus und Humanismus werden ihm geradezu identisch. Der Existentialismus ist ein Humanismus, weil er nichts sein will als die Herausarbeitung dieser spezifisch menschlichen Aufgabe, sein eigenes Wesen erst zu finden und zu gestalten. — Ich würde also auch die Sartresche Position einen gesteigerten, ja übersteigerten Subjektivismus nennen. Von Heidegger wird sein französischer Schüler seiner Verflachungen und wenig philosophischen Vergrößerungen diffiziler Sachverhalte wegen freilich abgelehnt.

Wohin aber der subjektivistische Ansatzpunkt führt, ist schließlich in der bisherigen Schlußphase Martin Heideggers erst ganz deutlich geworden: zu einer Privatmythologie und Privatreligion, die einer nichtchristlichen mythischen Seinsdichtung und Seinsverklärung Vorschub leistet. Heidegger, der Dichter-Denker, ist nämlich von der Zeitlichkeit des Daseins zu einer bleibenden Zeit des Seins fortgeschritten. Es zeigt sich jetzt, daß von „Sein und Zeit“ her der Richtungssinn des Seienden umdrehbar war. Im Begriff der vorlaufenden Entschlossenheit war ja noch offen geblieben, wozu das Dasein sich entschließen kann, dem es um sein eigenstes Seinkönnen geht. Der späte Heidegger hat sich eben zur dichterischen Seinsverklärung entschlossen. Voilà, das ist sein gutes Recht. Vielleicht finden andere ähnliche Feldblumen auf gleichen Wegen, wenn sie auf eine „Lichtung“ treten. Vielleicht

verirren sie sich auch im Holz. Für sich selbst hat Heidegger im Rilke-Vortrag „Wozu Dichter“ (1946) erklärt, daß Dichten auch die Sache eines Denkens sei. Und da in seinem Sprachdenken viel Hegelei steckt, kann er umgekehrt im „Spruch des Anaximander“ aus dem gleichen Jahr sagen, daß Denken das Dichten der Wahrheit des Seins sei. Das Denken dichte am Rätsel des Seins (Holzwege, 343). Insofern würde ich den späten Heidegger mit einigem Recht einen Dichter-Denker nennen, den wortreichen Kündler eines sublimen Subjektivismus.

C. Nicolai Hartmann

Die eigentliche Überwindung des existenzphilosophischen Subjektivismus ist in der Position Nicolai Hartmanns zu sehen, der entschieden gegen Heideggers Anspruch Protest einlegte, Fundamentalontologie zu bieten. Denn er und stärker noch Jaspers kreisen ja tatsächlich nur um das aus allem sonstigen Sein herausgehobene Dasein, das des Menschen ist. Der Einwand Nicolai Hartmanns ist nun dieser, daß bei dem Kreisen des Denkens um den Menschen eine Blickverengerung eintritt, in der weite Bezirke philosophischen Fragens nach dem Sein verschlossen bleiben, da die Abstellung auf den Menschen – und dies gilt besonders für Jaspers – leicht zur Psychologie abgleitet. Speziell gegen Heidegger polemisiert Hartmann in seiner bedeutenden Arbeit „Zur Grundlegung der Ontologie“ (1935), daß Heidegger die Ontologie fälschlich auf der Existenzialanalyse des Daseins basiert habe, so daß alles Seiende von vornherein als relativ auf den Menschen verstanden werde. Wenn die Welt des In-der-Welt-seins stets die je-meinige ist, dann kann sie, wendet Hartmann ein, sehr wohl für jeden eine andere Welt sein (43 f.). Die Heideggersche Ontologie habe durch die schiefe Fassung der Grundfrage das eigentlich ontologische Problem verschoben, weil er Sein und Seinsverstehen viel zu sehr angenähert habe. Was Heidegger Sein nennt oder gar Zuhandensein, sei in Wirklichkeit Seinsgegebenheit. Die Modi der Gegebenheiten seien von ihm als Seinsmodalitäten ausgegeben worden. Diese Kritik von der Ontologie aus wirft Heidegger vor, zugunsten der Existenz alles überindividuell Geistige, den objektiven Geist zumal, aufgegeben zu haben. Hartmanns eigene Position wird am deutlichsten in folgenden kritischen Sätzen: „Die Heideggersche Existenzialanalyse entfaltet eine bestimmte Auffassung vom geistigen Sein. Und diese läuft darauf hinaus, alles

überindividuell Geistige, allen objektiven Geist von Grund aus – schon durch die Einseitigkeit der Phänomenbeschreibung – zu entkräften und zu entrechteten; das Individuum und seine private Entscheidung allein behält Recht, alles Gemeinsame, Übernehmbare und Tradierbare wird als das Uneigentliche und Unehchte ausgeschaltet. Diese Auffassung gibt nicht nur das Wertvollste preis, was die deutsche Philosophie in ihrer Blütezeit (von Kant bis Hegel) zur Einsicht gebracht hat. Sie macht vielmehr die höchste Seinsschicht, die des geschichtlichen Geistes, geradezu ungreifbar; und da die Besonderungen des Seienden in der Welt nicht isoliert dastehen, sondern in mannigfachen Beziehungen und nur aus diesen heraus verstanden werden können, so vernichtet die Verkennung einer Seinsschicht mittelbar auch das Verständnis der anderen“ (44).

Über das Berechtigte der Kritik an Heidegger hinaus läßt sich an diesen Sätzen schon Wesentliches über die besondere Art Hartmannschen Philosophierens erkennen. Nicolai Hartmanns positive Ontologie hat in einzigartiger Weise diesen im Chaos der letzten Jahrzehnte verlorenen Gesichtspunkt des durch Hegel in Mißkredit gekommenen objektiven Geistes kräftig behauptet und zum Ausgangspunkt philosophischer Problementwicklung gemacht. Nicht die jeweiligen Bedürfnisse des Erkennenden, sondern die Sachphänomene der Erkenntnis müssen den philosophischen Ausgangspunkt bieten. Die objektivistische Ausrichtung von Hartmanns „Metaphysik der Erkenntnis“ ist in späteren Jahren gegenüber dem erneuten Absinken in den existenzphilosophischen Subjektivismus noch verschärft worden. Hartmann, der vom Marburger Neukantianismus herkam, hat eine Wendung zur realistischen Ontologie, zu den „Sachen selbst“ vollzogen, um jenseits aller erkenntnistheoretischen Methodologien zu einem inhaltlich gefüllten Weltbild zu kommen. Er hat in allen Disziplinen der Philosophie: Logik, Ethik, Ästhetik, Philosophiegeschichte und Geschichtsphilosophie Selbständiges und Bedeutsames erarbeitet, so daß man bei ihm noch einmal so etwas wie ein philosophisches Gesamtsystem finden kann. Dieses hier darzustellen ist nicht möglich. Wir greifen hier nur für unser Problemfeld Wichtiges aus der reichen Fülle der Deskriptionen heraus.

Erkenntnis ist Erfahrung am Gegenstand. Es gehört zum Wesen des Erkennens, daß es Wissen um einen Gegenstand ist und daß dieses Wissen als solches seinen Gegenstand weder verändert noch schafft,

sondern eben nur um ihn weiß, ihn wissend umfaßt. Die Hartmannsche Erkenntnislehre ist eine Seinsbeziehung, die Beziehung eines Subjekts auf ein seiendes Objekt. Indem also ein Sein der Erkenntnis und ein Sein des Gegenstandes proklamiert wird, entsteht für Hartmann das Problem der neuen Ontologie, die im Gegensatz zur alten Ontologie des Mittelalters, die bis zu Hegel reichte, eine Identität von subjektivem und objektivem Logos ablehnt und dem Seienden eine eigene Gesetzmäßigkeit läßt, die mit der Gesetzmäßigkeit der Ratio nicht zur Deckung kommt.

Nicolai Hartmann rollt umfassende anthropologische Probleme auf, wenn er mittels der Kategorialanalyse Grundanschauungen über das Seiende gibt, d. h. die ganze Welt, zu der auch der Mensch gehört. Die Welt ist nicht auf den Menschen hin angelegt, sondern dieser findet sich umgekehrt in ihr vor; die ganze Natur von unten herauf ist Bedingung seiner Existenz. Der kategoriale Bau der realen Welt ist für Hartmann ein „Schichtenbau“, dessen Bausteine die kategorialen Elemente sind. Ihre Gruppierung ergibt Struktureinheiten oder Gefüge, die für die einzelnen selbständigen Seinsschichten charakteristisch sind. Die höheren Schichten bauen auf den niederen auf. So stehen das Seelenleben und der geschichtliche Geist in durchgehender Verbundenheit mit dem Organischen und dem Materiell-Physischen. Obwohl die niederen Kategorien im Aufbau der höheren durchgehende Elemente bilden, bleibt die unableitbare Eigenart der jeweiligen Schichten streng bewahrt. Die rationale Schichtung der Seinselemente bürgt für eine Grundbestimmung des Seins: vernunftartig, logoshaft zu sein. Vernünftig sein für die Vernunft, denkbar sein für das Denken, das ist ein ontologischer Grundcharakter des Seins. Aber hinter der rationalen Schichtung bleibt als das Umgreifende die Irrationalität der Elemente durchaus bestehen.

Wenn Hartmann auch Heideggers Anliegen des Seinsverstehens als ein Verfehlen der eigentlich ontologischen Fragestellung abgelehnt hat, so kommen beide doch in der rein immanenten, theologiefreien Weltbetrachtung überein. Freilich kommen beide nicht ohne ein Absolutes aus: sie verabsolutieren nämlich die Endlichkeit des Daseins. Außerdem findet sich bei Hartmann noch die Auffassung von einem unpersönlichen sachlichen Grund des Seins, aber das ist nicht etwa Gott, der bekanntlich bei Kant in der Vernunftkritik noch als die dritte „trans-

zendente Idee“ gegolten hatte. Hartmann hält zwar dafür, das philosophische Erkennen könne für Gott einen Platz aussparen, aber das metaphysische Gemütsbedürfnis werde dann diesen Freiplatz sehr schnell bevölkern. Mit kritischer Philosophie habe solch Haschen nach weltanschaulicher Befriedigung freilich nichts zu tun. Hartmanns ontologischer Atheismus ist gelassen, nüchtern, sachlich und gibt sich als Frucht des nun endlich zur Reife gelangten Philosophierens aus.

Was aber Nicolai Hartmanns Menschenbild anlangt, so hat er selber das Ideal des ethischen Menschen als sein eigenes vom modernen Menschen unserer Tage abgesetzt: „Der moderne Mensch ist nicht nur der rastlos Hastende, er ist auch der Abgestumpfte, Blasierte, der nichts mehr erstrebt, ergreift, zuinnerst pakt. Er hat schließlich für alles nur noch ein ironisches oder müdes Lächeln“ (Ethik, 15). Nicolai Hartmanns ethischer Mensch ist in allem das Gegenstück des Hastenden und Stumpfen. Er ist der Wertsichtige, der Schmeckende im Wortsinne von sapiens, er hat ein Organ für die Wertfülle des Lebens. Der ethische Mensch ist ihm Träger eines höheren Prinzips, Schöpfer eines Sinn- und Wertvollen in der Wirklichkeit, Vermittler der höheren Werte an die reale Welt. Gegen den Ruf des Idealen ist das übrige Seiende dumpf und stumpf; nur der Mensch als vernünftiges, vernehmendes Wesen kann den Ruf der Werte hören. Die Weltwirklichkeit ist dem ethisch orientierten Menschen nach Nicolai Hartmann als Materialfeld gegeben, in das er durch sein „spontanes Gestalten“, vorzüglich durch sittliche Wertvernehmung und Wertverwirklichung, „Sinn“ hineinzutragen berufen ist. Von einem Sinn angesprochen zu werden, andererseits Sinngebung und Sinnerfüllung leisten zu können, das ist fragloses Vorrecht der Person. Darum muß alles außermenschliche Sein im letzten unpersönlich bestimmt werden. Denn hätte die Welt als Ganzes schon Sinn auf ein Höheres hin, auf das Sein in Person, auf Gott hin, dann hielte Hartmann das Menschenleben geradezu für sinnlos. Nur in einer Welt, die ein sinnleerer Raum ist, kann dem Menschen die Erfüllung einer Aufgabe zufallen. Diese Ansicht als Gemeingut verbindet Hartmann mit den Vertretern der Existenzphilosophie.

Wir hatten bereits gesehen: Erkennen ist denkendes Erfassen des Seins. Das Sein ist zwar dem Erkennen vorgegeben, es übersteigt aber auch unser Erkennen-können, so daß erkennende Durchdringung nie vollkommen möglich ist. Dies auch deshalb nicht, weil Hartmann auf

seiten des Seins Antinomien sieht, die sich nicht auflösen lassen. Es gibt also prinzipielle Grenzen der Erkenntnis; die verbleibenden, der Erkenntnis unzugänglichen Restbestände sind irrational und enthalten die eigentliche Metaphysik der Erkenntnis. Insbesondere Nicolai Hartmanns „Ethik“, die schon 1926 erschienen ist und neben Max Schellers Untersuchungen das Bedeutendste auf dem Gebiete der materialen Wertethik darstellt, geht von solchen Antinomien im Reich der Werte aus, die für ihn eine ideelle Seinssphäre haben. Die Werte stehen einander ausschließend gegenüber und fordern gleiche Geltung, ohne daß sie sich in eine Hierarchie eingliedern lassen. Es sind also Seinsantinomien auf der Objektseite, die unsere Erkenntnis zwar analysieren, aber nicht beseitigen kann. Der Grundgedanke dieser Ethik ist, daß im Gegensatz zum kategorischen Imperativ Kants, der die Ethik formalistisch begründete, hier die Normen aus der Werthaltigkeit der Werte selbst entspringen. Das Wertvolle zu verwirklichen ist das oberste Gebot, da nach Hartmann ein wesensgesetzlicher Zusammenhang von Wert und Sollen besteht. Was wir tun sollen, ist an den Werten abzulesen. Scheler hatte in seinem Formalismusbuch die Behauptung aufgestellt: „Alle Sollensnotwendigkeit geht auf die Einsicht in apriorische Zusammenhänge zwischen Werten zurück, niemals aber jene auf eine Notwendigkeit des Sollens“ (72). Hartmann nimmt diese Auffassung an und fügt hinzu, daß der Wert in sich beruhe als ein Gebilde eigener Art und Seinsweise, das angeschaut werden könne. — Aber ob sich Werte wirklich erschauen lassen? Läßt sich der Übergang vom Sollen zum Sein so erklären? Kann man ohne ein höchstes Formalprinzip auskommen, um die Werte zu begründen, wie die Kantische Idee des höchsten Gutes ein solches gewesen ist? Von protestantischer Seite her ist Scheler und Hartmann darum auch der Vorwurf des Ästhetizismus gemacht worden, daß man sich schauend und fühlend den Werten hingabe, d. h. der von Kant diffamierten „Neigung“ anheimfalle, anstatt daß man aus Achtung vor dem Gebot in praktischer Verwirklichungssituation ethische Entscheidungen treffe.

Ich habe Nicolai Hartmann hier in Kürze mit behandelt, weil in ihm die andere philosophische Tendenz der Gegenwart zum Ausdruck kommt, die die Wendung zur Ontologie genau so entschieden nimmt, aber nicht wie Heidegger und Jaspers existentialphilosophisch verarbeitet und letzten Endes doch zu einem verkappten Subjektivismus

kommt, sondern streng an der objektiven Ausrichtung festhält. Wir sahen, daß dies dazu führt, die Phänomenanalysen, in denen übrigens alle diese Denker Erstaunliches leisten, nicht auf das Dasein oder die Existenz, sondern nun wirklich im Sinne des Aristoteles auf das Sein des Seienden abzustellen. In ihrer inneren Tendenz ist diese objektivistische Ontologie aber ausgesprochen immanent-atheistisch. Sie huldigt einer Lebensauffassung und einem Wertverständnis, die in sich wohl aufgeschichtet, nach oben hin aber verschlossen sind. Der auf sich gestellte Mensch ist von seiner kreatürlichen Bezogenheit auf ein überweltliches Endziel hin abgeschnitten worden. Hartmann würde eine solche Feststellung freilich eine unstatthafte und falsche Teleologie nennen, dazu ein Argument der Schwäche und Passivität. Jeder Finaldeterminismus neigt nach ihm zur Prädestination und beraubt den Menschen seiner Würde, in Freiheit entscheiden zu können. Das 1951 aus seinem Nachlaß herausgegebene Buch „Teleologisches Denken“ schließt mit folgender Feststellung ab: „Das Tier ist in seiner Weise unzweifelhaft vollkommener als der Mensch, schon darum, weil es unter seinen Artgesetzen unverbrüchlich steht und nicht von ihnen abweichen kann. Der Mensch aber hat Freiheit zu sein, wie er soll, oder nicht zu sein. Freiheit kann nur ein unvollkommenes Wesen haben. Das eben ist die Kehrseite seiner Seinshöhe: die Fähigkeit des Entgleitens und Abirrens“ (135). Diese Freiheit im Kampf bewähren zu können, ist für Hartmann der unverlierbare Adel des Menschen.

Es ist meines Erachtens nicht möglich, sich über den atheistischen Grundzug Hartmanns hinwegzusetzen und auf dem Unterbau seiner immanenten Wertanalysen ein christliches Moralsystem zu errichten, indem man eine transzendierende Verlängerung der immanenten Werte ins christliche Wertreich vornimmt. Katholische Wertphilosophen wie etwa Dietrich von Hildebrand haben dies gelegentlich versucht. Die Ontologie — ob sie nun in existenzphilosophischer oder ontologischer Form auftritt — scheint mir gänzlich ungeeignet zu sein, als Philosophia prima der Theologie zu gelten. Ich meine sogar, es wäre zu wohlwollend geurteilt, eine ontische Neutralität für diese Art des Philosophierens anzunehmen. Ich habe vielmehr die Auffassung, daß eine aus sich heraus entwickelte Wertewelt niemals andere als immanente Tendenzen aufweisen kann, denn das Sein dieser Ontologen ist ja ein verkürztes Sein; es ist verknappt am Anfang und am Ende. Weder

kann es zurückschwingen in den schöpferischen Ursprung noch kann es vorschwingen in die das Dasein bewegende Krisis der Ideen. Es fehlt ihm mithin auch die Tiefe des traditionellen Erkenntnisproblems, die durch die Bewegtheit kritischer Existenzerfassung, Existenzbegründung und Existenzbegrenzung gegeben ist. Ich kann bei Heidegger und Jaspers nur Scheinbewegtheiten vorfinden, und bei Hartmann ist ja das Interesse von der Existenz ganz zu Seinsfragen abgelenkt worden, die von der philosophischen Anthropologie weit abliegen.

Ob wir nun die analytische Existentialontologie Heideggers oder die beschwörend-erweckende Existenzerhellung bei Jaspers oder die positive Ontologie Nicolai Hartmanns betrachten — das Nietzsche-Kierkegaardsche Erbzeichen tragen sie alle: die Bedrohung durch das Nichts, das Bewußtsein einer entgötterten Welt, die Auflösung geschichtlicher Wirklichkeiten in perspektivische Möglichkeiten, der Mensch in einem uferlosen Meer des Seins. Heidegger, Jaspers, Hartmann und die anderen modernen Denker haben die entgötterte Welt im Rücken und suchen sich in ihr zurechtzufinden. Mag dabei Heideggers Philosophieren die Gebärde heroischen Trotzes und der verzweifelten Einsamkeit tragen, über Hartmann wird man eher sagen müssen, daß sein Atheismus betont sachlich und nüchtern ist, ja geradezu sittlicher Verantwortung entstammt. Alle diese Denker wollen den Menschen als endliches Wesen unter anderen endlichen Wesen in einer Welt begreifen, offen gegen unendliche Möglichkeiten, die aber nur aus sich selber zu verstehen sind. Aber kann man fragen: ist ein um sein Jenseits — und sei es in Form der Vernunft oder des Geistes — vermindertes Diesseits überhaupt noch ein Diesseits? Diese Frage ist nicht nur die des Theologen, der nach Anknüpfungen ausschaut; es ist eine zutiefst philosophische selbst, die im Neukantianismus wenigstens noch stellbar war. Ist diese Existenzphilosophie, die uns zumal bei Heidegger und Jaspers geboten wird, überhaupt noch Philosophie? Ihr sachlicher Ertrag ist im Vergleich zu ihrem begrifflichen Aufwand nicht allzu groß. Die Fraglichkeit des Daseins, bei Heidegger hineingehalten in das Nichts, bei Jaspers bewährt im Scheitern seiner Endlichkeit, ist gewiß ergreifend echt und zeitgemäß. Aber wenn dies ihr letztes Wort bleibt, dann scheint mir Existenzphilosophie das Ende der Philosophie überhaupt zu sein. Denn — und damit will ich schließen — das überzeitliche und auch für unsere Zeit noch gültige Anliegen der Philosophie scheint

mir das denkerische Bemühen um die Beantwortung der vier Fragen aus der Einleitung der Kantschen Logikvorlesung zu sein, die, wie Kant sagt, das Feld der Philosophie in ihrer weltbürgerlichen Bedeutung abstecken sollen: Die Frage nach den Grenzen der Vernunft: „Was kann ich wissen?“, die ethische Frage: „Was soll ich tun?“, die religiöse Frage: „Was darf ich hoffen?“, die philosophische Urfrage: „Was ist der Mensch?“

Inwieweit und was eine Philosophie — und gar eine der Existenz — auf diese Fragen zu antworten weiß, entscheidet über den Wert dieser Philosophie für die menschliche Existenz.

KAPITEL 3

Die Stellung des Menschen im Kosmos
(Scheler)

Max Scheler (1873–1928) steht in der Mitte zwischen geschichtlicher Lebensphilosophie im Stile Diltheys und Phänomenologie der Linie Husserl–Heidegger. Vielleicht war Max Scheler im strengen Sinne gar kein Philosoph; sein enormer Reichtum an Assoziationen, Intuitionen und plötzlichen Einfällen hat ihn, kann man fast sagen, daran gehindert. Seine eigentümliche geistige Kraft beruhte nicht auf der konsequenten Durchführung eines prinzipiellen Gedankens, sondern auf der Weite und Spannkraft seiner Persönlichkeit. Der geistige Reichtum mag auch an seinen chamäleonartigen Wandlungen schuld sein, denn er stand zu sehr allem Neuen offen, mit dem er sich rezipierend auseinandersetzte, wobei er häufig von sich selber wegkam. Scheler begann in Jena als Schüler Euckens und als Idealist, kam in München unter Husserls Einfluß, hatte dann eine lange katholisch-phänomenologische Zwischenperiode, in der – angeregt von Augustin – seine wichtigsten und bleibenden Werke auf dem Gebiet der materialen Wertethik und der Wissenssoziologie entstanden, um schließlich ab 1919 als Professor der Philosophie und Soziologie in Köln zu einer heidnisch-metaphysischen Schlußphase zu kommen, in der er die Kirche als die eigentliche Feindin einer freien Wissenschaft ansah und die persönliche Gottesidee aufgab. Ob dies sein letztes Wort geblieben wäre, kann man nicht sagen. Im Grunde war er – Protestant von Geburt, Sohn einer jüdischen Mutter – wohl eher eine heidnische Natur, tief verwurzelt im Instinktiven und Triebhaften, ein Künstler des Lebensgenusses, der z. B. den Geschlechtsakt als einen Weg zu kosmo-vitaler Einfühlung bezeichnet hat.

Was Schelers Denken auch noch in seinen abseitigsten Schriften bewegt hat, war die Erkenntnis des Menschen in seinem Verhältnis zu sich selbst, zu Gott und zur Welt. Dieser Tendenz auf eine philo-

sophische Anthropologie gliedern sich nicht nur seine religionsphilosophischen, sondern auch seine soziologischen Arbeiten ein. In einem seiner letzten Vorträge „Mensch und Geschichte“ hat Scheler das ihm von Anfang an leitende Problem so eingeführt: „Wir sind in der ungefähr zehntausendjährigen Geschichte das erste Zeitalter, in dem sich der Mensch völlig und restlos ‘problematisch’ geworden ist, in dem er nicht mehr weiß, was er ist, zugleich aber auch weiß, daß er es nicht weiß. Und nur indem man einmal mit allen Traditionen über diese Frage völlig tabula rasa zu machen gewillt ist und in äußerster methodischer Entfremdung und Verwunderung auf das Mensch genannte Wesen blicken lernt, wird man wieder zu haltbaren Einsichten gelangen können“ (Philos. Weltansch., 62). Zum Zweck dieser philosophischen Entfremdung wollte er eine Geschichte der Auffassungen des Menschen von sich selber geben, „eine Geschichte der idealtypischen Grundarten, in denen er sich selbst dachte, schaute, fühlte und in die Ordnungen des Seins hineingestellt ansah“ (ebd. 63).

Der Scheler der letzten Phase wollte ohne katholische oder theistische Präokkupationen des Problems rein philosophische Antworten geben. Die Schriften „Die Stellung des Menschen im Kosmos“ (Darmstadt 1928, München 1947²) und „Philosophische Weltanschauung“ (Bonn 1929, München 1954²) kommen hier wesentlich in Frage. In ihnen versucht er, die Einseitigkeiten sowohl der naturalistischen wie der geschichtlichen Anthropologie zu überwinden; der Entwicklung des Menschen wird der Sinn einer Selbstverwirklichung des Göttlichen zugeschrieben. „Für uns liegt das Grundverhältnis des Menschen zum Weltgrund darin, daß dieser Grund sich im Menschen, der als solcher sowohl als Geist wie als Lebewesen nur je ein Teilzentrum des Geistes und Dranges des ‘durch sich Seienden’ ist – ich sage – sich im Menschen selbst unmittelbar erfaßt und verwirklicht“ (Kosmos, 110). Der Mensch sei „der einzige Ort der Gottwerdung, der uns zugänglich ist – aber ein wahrer Teil dieses transzendenten Prozesses selbst“ (ebd. 111).

Das anthropologische Problem hatte Scheler von Anfang an zentral beschäftigt. Aber erst in seiner letzten Schaffensperiode hat er den Anthropos als letzten Sinn und letzte Instanz für alles Fragen angesehen. Sein unerwarteter Tod hat leider die Fertigstellung der geplanten großen Anthropologie verhindert, die eine Geschichte des menschlichen Selbstbewußtseins werden sollte, in der er laut „Mensch und Geschichte“ fünf verschiedene Grundtypen menschlichen Seinsverhaltens zu unter-

scheiden vorsah. Die Vorstudie „Die Stellung des Menschen im Kosmos“ bemüht sich darum, die Stellung des Menschen näher zu bestimmen und abzugrenzen. Zunächst gegen das Tier, von dem er sich biologisch nicht wesentlich unterscheidet. Seit den bekannten Untersuchungen Wolfgang Köhlers (Intelligenzprüfung an Menschenaffen, 1921²) mit Schimpansen, den höchsten Menschenaffen auf der Versuchsstation in Teneriffa, ist man vielfach der Meinung, daß einfache Intelligenzhandlungen über die Instinktreaktionen hinaus auch den meist entwickelten Tieren zukommen. Ja, nach Alverdes und Buytendijk sind assoziatives Gedächtnis und praktische Intelligenz schon im Infusorium vorhanden. Wenn man also die praktische Intelligenz der Tiere als Möglichkeit zu strukturgemäßigem Verhalten zugibt, wird die Frage erst interessant, d. h. für die philosophische Anthropologie entscheidend als Lehre von der menschlichen Wesensbestimmung: Besteht denn überhaupt mehr als ein nur gradueller Unterschied zwischen Mensch und Tier? Ist der Mensch mehr als ein gesteigertes Tier? Besteht ein Wesensunterschied? Scheler meint nun, die Frage dürfe nicht von der technischen Intelligenz her beurteilt werden. Zwischen einem klugen Schimpansen mit seiner Technik der Umweltemeisterung und dem Techniker Edison bestehe in der Tat nur ein – allerdings sehr großer – Gradunterschied. Aber Edison als Mensch hat noch ein anderes Vermögen, das dem Schimpansen abgeht, weil es nicht aus dem Lebensstrom selbst stammt: nämlich Geist. Und dieser steht außerhalb alles dessen, was Leben genannt werden kann; er ist ein allem Leben entgegengesetztes Prinzip, nicht zurückführbar auf natürliche Lebensverhältnisse (Kosmos, 45 f.).

Aber was ist nun Geist? Hier setzt Schelers sehr tiefsinnige Metaphysik ein: Geist ist ein von aller physiologischen Zuständigkeit unabhängiges Verhalten. Der Mensch kann nämlich gegen seine Triebimpulse handeln; das kann das Tier nicht. Der Mensch erlebt nämlich Gegenstände, das Sosein von Sachen, von denen sich der Geist her bestimmen läßt, indem er „sachlich“ wird. Hingegen erlebt das Tier immer nur Widerstandszentren für sein Verlangen und Verabscheuen; es kann nicht Gegenstandswelt konzipieren, sondern nur Umwelt, die die Affekte und Triebe umgrenzt. Das Tier verhält sich, wie man auch sagen könnte, zu seiner Umwelt rein ekstatisch, auch da, wo es sich intelligent verhält. Natürlich hat das Tier im Unterschied zur Pflanze Bewußtsein, aber nicht Bewußtsein von sich selber; es besitzt sich

nicht, ist seiner nicht mächtig und deshalb auch nicht bewußt. Der Mensch aber hat Selbstbewußtsein und Gegenstandsfähigkeit, indem er nicht nur Widerstände gegenständlich machen, sondern auch seine eigene physiologische und psychische Beschaffenheit sich gegenständlich halten kann. Daher hat der Mensch auch die Möglichkeit des Freitodes, daß er sein Leben aus freiem Entschluß von sich werfen kann, was das Tier nicht vermag.

Im Menschen existiert nämlich ein ontisches Aktionszentrum – von Scheler Person genannt –, das über den Gegensatz von Organismus und Umwelt erhaben ist. Hier sitzt sein Geist, aber auch sein Wille als ein Kontinuum, das die Triebimpulse und ihren Wechsel überdauert. Der Mensch ist ein sich selber und der Welt überlegenes Wesen, das sich auch von sich selber distanzieren kann. Dies geschieht z. B. durch Selbstironie und echten Humor, die daher sehr geistige Qualitäten sind.

Aber wie steht es nun näher mit dem Geist? Ist er selber gegenstandsfähig? Darauf antwortet Scheler, der hier auf Kant zurückgreift: Nein. Der Geist ist das einzige Sein, das selber gegenstandsunfähig ist. Er ist reine und pure Aktualität, hat sein Sein nur im freien Vollzug seiner Akte.

Weiter: der Geist vermag zu ideieren. Damit meint Scheler einen von aller technischen Intelligenz unterschiedenen Akt. Wenn ich hier im Arm Schmerz empfinde, kann ich fragen: wie ist er erstanden? Wie kann er beseitigt werden? Das ist Aufgabe der positiven Wissenschaft, hier der Medizin. Ich kann den Sachverhalt aber auch ideieren, d. h. den Schmerz als ein Beispiel für den verwunderlichen Sachverhalt auffassen, daß die Welt überhaupt schmerz-, übel- und leidbefleckt ist. Dann werde ich anders fragen: was ist denn eigentlich der Schmerz selbst, abgesehen davon, daß ich ihn jetzt hier habe – und wie muß der Grund der Dinge beschaffen sein, daß so etwas wie „Schmerz überhaupt“ möglich ist.

Ein großartiges Beispiel hierfür gibt die bekannte Bekehrungsgeschichte Buddhas: der Prinz Siddartha sieht einen Armen, einen Kranken, einen Toten, nachdem er alle Jahre im Palaste des Vaters von sämtlichen negativen Eindrücken ferngehalten worden war. Er erfaßt jene drei zufällig jetzt hier so seienden Tatsachen sofort als bloße Beispiele für eine an ihnen erkennbare essentielle Weltbeschaffenheit. Buddha setzt das Dasein der Welt und des Menschen mit Leiden

gleich und sieht den Grund alles Leidens im Durst, d. h. in der Begierde nach Leben, in der Gesamtheit der Vitaltriebe. Durch Beseitigung des Durstes, d. h. durch Durchschneiden des Begierdebandes, das die Menschen an die Welt knüpft, will Buddha das Leiden zum Erlöschen bringen. Scheler hat hierüber tiefsinnige Dinge in einem Aufsatz „Vom Sinn des Leidens“ im Band *Moralia* seiner „Schriften zur Soziologie und Weltanschauungslehre“ (Leipzig 1923) niedergeschrieben. Da Buddha „nein“ zum Lebensdrang als solchem sagt, ist dies nach Scheler ein Akt höchster Geistigkeit und der Buddhismus als reine Weltanschauungslehre der geistigste Typ menschlichen Verhaltens zum Leiden überhaupt. Das Tier sagt nämlich immer ja zum Leben, auch da noch, wo es verabscheut und flieht. Der Mensch ist ein Nein-sagen-könnner, der zwischen Trieb und Tun einen Hiatus zu legen vermag, er ist der Asket des Lebens, der ewige Protestant gegen alle bloße Wirklichkeit – so lauten die Schelerschen Formulierungen. Der Mensch kann seine Wahrnehmungswelt durch ein ideelles Gedankenreich überbauen, indem er seine Triebenergie zu geistiger Tätigkeit sublimiert. Scheler stützt sich hier auf *Sigmund Freud*, der im Menschen ebenfalls einen „Triebverdränger“ sieht. Nach Freuds Lehre ist der Trieb die eigentliche Substanz des Lebens, die Triebenergie der Motor des Psychovitalen und alles Geistige nichts als Sublimierung des Triebes. Scheler unterscheidet sich von Freud – meines Erachtens zu Recht – durch die Erklärung, daß der Geist nicht erst durch Askese, Verdrängung, Sublimierung entsteht, sondern durch das Neinsagen zur Wirklichkeit der Triebe. Er wird sozusagen dadurch mit Energie beliefert und manifest. Aber der Geist selbst ist für den Philosophen Scheler eine im Zentrum des Menschentums angelegte Seinsmöglichkeit, ein mit dem Menschen mitgegebenes Stück Metaphysik, womit er die Gabe meint, transzendieren zu können, wie Jaspers sagen würde. Übrigens hat Scheler in seiner katholischen Ära, in der er den Menschen als eine Übergangsform vom Tier zum Gott angesehen hatte, diesen Sachverhalt schon ebenso beurteilt, nur anders ausgedrückt: der Mensch im eigentlichen Sinne entstehe erst durch eine Liebesgeste des Lebens über sich selbst hinaus.

Schelers schönstes Buch, das Buch über die Sympathiegefühle (*Zur Phänomenologie und Theorie der Sympathiegefühle*, Halle 1913), stammt aus dieser mittleren Periode. In ihm wird die augustinisch-goethische Wahrheit in der Tiefe zu begründen versucht, daß man

immer nur das wahrhaft erkennen könne, was man zuvor schon liebend ergriffen hat. Ehe er ein *ens cogitans* oder ein *ens volens* ist, ist der Mensch ein *ens amans*, heißt es im „*Ordo amoris*“ (Schriften aus dem Nachlaß I, 356). In seiner Liebesfähigkeit gründet die Sonderstellung des Menschen, den er zwar in das Naturganze hineingestellt sah, aber in vitaler Hinsicht als eine „Sackgasse der Natur“ bezeichnet hat (Philos. Weltansch., 27). Wohl sei er in seiner personhaften Existenz unfertig, aber Entwurf und Brücke zu einer Vollendung, die die Möglichkeiten dieser Welt freilich übersteigt. Während das Tier an seinen Drang und an seine augenblickhaften Reize gebunden ist und so in seine Umwelt hineingebannt bleibt, da es sich nicht von seiner Begierde zu lösen vermag, hat der Mensch eine geistige Welt und erfährt in der begierdefreien Liebe die Möglichkeit, sich rein vom Gehalt einer Sache bestimmen zu lassen und nicht nur von seinen Bedürfnissen her. Dieses Faktum hat nun auch erkenntnis- und wissenstheoretischen Sinn. Der Mensch ist nämlich – weil geistige Person – zum Vollzug final-ontischer Erkenntnisakte fähig.

Die Erkenntnis- und Wissenspyramide schichtet sich bei Scheler folgendermaßen: Die unterste Stufe des Wissens, von ihm *Arbeits- oder Leistungswissen* genannt, hat zum Ziel die bloße Natur- und Weltbeherrschung. Aber je höher im Rang die Dinge stehen, desto weniger lassen sie sich beherrschen und machen. Glaube, Liebe, Schönheit, Heiterkeit der Existenz, der Genius und sein Werk – alles eigentlich Sinnvolle des Daseins – entzieht sich dem rationellen Zugriff des Willens. Willensmäßig fassen und rationell organisieren läßt sich immer nur die untere Welt des Mechanisierbaren. Die höhere Wissensstufe, bei Scheler das *Wesenswissen*, das in die *materia pura* eintauchen will, aus der alles geschichtliche und individuelle Sein kommt, verbindet seine Wissenssoziologie mit der der Existenzphilosophie, so fern Wissen als ein Seinsverhältnis, als Teilhabe eines Seienden am Sosein eines anderen Seienden bestimmt wird. Darüber hinaus führen noch das metaphysische Denken, das auf Weisheit geht und das religiöse Denken, das auf das Heil der Person gerichtet ist und von ihm *Erlösungswissen* genannt wird.

Nun hat Scheler sozusagen eine erkenntnistheoretische Entdeckung gemacht: die Einführung des emotionalen Apriori. Galt es bisher für ausgemacht, daß Erkenntnisse a priori nur dem Denken möglich seien, so vertritt Scheler die umstürzende These, daß auch dem intentionalen

Fühlen eine apriorische Funktion zukommt. Nun meint Scheler natürlich nicht Gefühle, sondern das Fühlen als eine Grundschicht, wie sie bei Dilthey das Leben war. Aber Schelers Fühlen ist intentional, bezogen auf Gegenstände – und zumal auf Werte. Sinnesdinge werden bekanntlich wahrgenommen, Begriffe werden gedacht, Werte aber werden fühlend erfaßt. Im intentionalen Fühlen erschließt sich uns die Welt der Gegenstände von ihrer Wertseite her, so wie sie sich uns im Wahrnehmen hinsichtlich ihrer sinnlichen Qualitäten erschließen. Dabei handelt es sich um alogische, apriorische Akte, die jedoch nicht auf intellektuelle Gesetzmäßigkeiten reduzierbar sind.

Der höchste Akt des Wertfühlers aber ist für Scheler die Liebe, wie er in Fortführung von Einsichten Augustins und Pascals wiederholt ausgeführt hat, daß das Maß der Erkenntnis an das Maß der Liebe gebunden sei. Die Liebesfähigkeit eines Menschen entscheidet über seine Erkenntnisfähigkeit. Liebe fundiert also Erkenntnis. Dabei erfaßt die Liebe nicht einfach nur Wert, sondern sie kann unter der Oberfläche verborgene Werttiefen fühlbar machen. Sie hat die Gabe der Entdeckung, da sie im Aktvollzuge neue und höhere, bis dahin unbekannte Werte aufleuchten läßt.

Aber diese Einsichten stammen noch aus der mittleren katholischen Periode, in der er seine Bücher über die Sympathiegefühle und über die materiale Wertethik geschrieben hat. Die Intention des späten Scheler läuft anders, weshalb wir nunmehr zu seiner Geistmetaphysik, dem interessantesten Stück der philosophischen Anthropologie des späten Scheler, zurückkehren müssen:

Es wurde bereits gesagt, daß der Geist wegen seiner Gegenstands-unfähigkeit im Menschen von ihm als pure Aktualität bestimmt worden sei. Damit ist zugegeben, daß dem Geist eine ontische Basis fehlt oder anders ausgedrückt, daß er in der Welt der Vorhandenheit ohnmächtig ist, ohne alle Macht. Er gewinnt Macht und Tätigkeit immer nur durch jene beschriebene Askese und Triebverdrängung, wenn sie zur Sublimierung führt. Damit hat sich Scheler klar abgegrenzt von dem Geist- resp. Vernunftbegriff der Idealisten, der zuerst von den Griechen als klassische Theorie vom Menschen ausgebildet worden ist. Nach ihm kann der Geist bestimmend oder gar schöpferisch in den Lauf der Dinge eingreifen. Nach dieser Auffassung des Geistes sind die höheren Formen des Seins zugleich auch die mächtigeren und kraftvolleren; die

höchste der durch seinen Geist allmächtige Gott. Dem setzt Scheler nun seine negative Theorie des Menschen entgegen: die Metaphysik des schwachen Geistes, und ich bekenne, daß der Phänomenologe Scheler mir realistischer zu sehen scheint. Schon in seinem Werk „Die Wissensformen und die Gesellschaft“ (Leipzig 1926) hatte er ausgeführt: die reale Macht und Wirkungskraft liegt stets bei den niederen Seins-schichten, bei den anorganischen Energien und bei dem vitalen Drang, den Trieben, Leidenschaften, Interessen. Der Geist mag an sich noch so Wertvolles intendieren, er wird nichts erreichen, wenn er gegen die allgemeinen Interessenrichtungen, Affektbahnen, Triebe handelt (Kosmos, 71 f.). Wenn der Geist irgendwie realgeschichtlich wirken will, ist er auf das Mitgehen des Lebens und seiner konkreten Macht Tendenzen angewiesen. Er kann nichts anderes tun, als dem Leben seine Intentionen, Ideen, Wertziele vorhalten und dann abwarten, ob dieses sich seine Zielsetzung vielleicht zu eigen macht, sie in seine eigenen Bestrebungen aufnimmt und damit verwirklicht. Nur durch den Prozeß der Sublimierung kann der Geist im günstigen Falle einmal Macht gewinnen, aber ursprünglich von Hause aus hat er sie nicht. Diese Auffassung hat auch Nicolai Hartmann für seine Ontologie und Ethik übernommen: „Die höheren Seins- und Wertkategorien sind von Hause aus die schwächeren“ (Kosmos, 60).

Der Wichtigkeit halber sei noch einmal wiederholt: Der Irrtum der klassischen Theorie vom Menschen war nach Scheler dieser, daß Geist und Idee eine ursprüngliche Macht besäßen, daß die Seinsformen nicht nur an Sinn und Wert, sondern auch an Kraft und Macht zunähmen, je höher sie sind. Dem stellt er den Satz gegenüber: „Mächtig ist ursprünglich das Niedrige, ohnmächtig das Höchste. Jede höhere Seinsform ist im Verhältnis zu der niedrigeren relativ kraftlos, und sie verwirklicht sich nicht durch ihre eigenen Kräfte, sondern durch die Kräfte der niedrigeren.“ Durch den Prozeß der Triebsublimierung kann der Geist Macht gewinnen, aber von Hause aus, ursprünglich hat er keine eigene Energie (Kosmos, 77). Das Mächtigste, was es in der Welt gibt, sind die ideen- und gestaltblinden Kraftzentren der anorganischen Welt als unterste Wirkpunkte des Lebensdranges. Immer nur durch Sublimierung der unteren Seinsschicht wird die nächsthöhere erreicht. So z. B., „wenn die zwischen den Elektronen sich abspielenden Kräfte in den Dienst der Atomgestalt oder die innerhalb der anorganischen Welt tätigen Kräfte in den Dienst der Lebensstruktur gestellt werden. Die

Menschwerdung und die Geistwerdung müßte dann als der bislang letzte Sublimierungsvorgang der Natur angesehen werden — gleichzeitig sich äußernd in der immer größeren Zuwendung der vom Organismus aufgenommenen äußeren Energien in die kompliziertesten Prozesse, die wir kennen, in die Erregungsprozesse der Gehirnrinde, und in dem analogen psychischen Vorgang der Triebsublimierung als Umsetzung der Triebenergie in 'geistige' Tätigkeit" (Kosmos, 79).

Wie Freudsche Erkenntnisse nimmt Scheler für seine auf Realismus der Anschauung tendierende Anthropologie und Gesellschaftslehre auch Marxsche Sätze auf. So teilt er mit Karl Marx die für die Ideologienlehre so wichtige Erkenntnis, daß Ideen, die keine Interessen und Leidenschaften hinter sich haben — also Mächte, die aus der Vital- und Triebphäre des Menschen stammen — sich in der Weltgeschichte unweigerlich zu blamieren pflegen. Die Marxsche Unterbau-Überbaulehre wird also von ihm für seinen Dualismus von Drang und Geist rezipiert, aber ohne daß darum die Eigengesetzlichkeit des Geistes und der geistigen Akte preisgegeben wird. Scheler sieht sogar eine zunehmende Ermächtigung des Geistes resp. der Vernunft in der Geschichte; doch warnt er mit Recht davor, die Bedeutung oder den Einfluß des menschlichen Geistes und Willens auf den Gang geschichtlicher Dinge zu übertreiben. Er sagt: „Geist und Willen des Menschen kann nie mehr bedeuten als Leitung und Lenkung. Und das bedeutet immer nur, daß der Geist als solcher den Triebmächten Ideen vorhält und das Wollen den Triebimpulsen, die schon vorhanden sein müssen, solche Vorstellungen zuwendet oder entzieht, die die Verwirklichung dieser Ideen konkretisieren können" (Kosmos, 80).

Max Scheler als Lehrer der philosophischen Anthropologie hat das große Verdienst, das er freilich mit Theodor Lessing, Ludwig Klages und manchen anderen teilt, die Bedeutung der dunklen unterbewußten Triebmächte der Seele gegenüber aller Geistphilosophie, die diese übersehen, gebührend bewertet zu haben. Seine These ist: Die Vernunft ist unfähig, die menschlichen Leidenschaften zu regeln, es sei denn, daß sie kraft Sublimierung selber zu einer Leidenschaft wird. Klages aber habe, so meint er, das Verhältnis ganz falsch bestimmt: der Geist sei schon deshalb nicht der „Widersacher des Lebens“, weil ihm ursprünglich gar keine Macht und Tätigkeitsenergie zukommt, durch die er das von Klages behauptete Zerstörungswerk vollbringen könne. Was Klages richtig beobachtet und als Entartungserscheinung beklagt hat,

sei Produkt einer gewissen Übersublimierung, die sich als übermäßige Vergehirnlichung ausdrückt. Klages seinerseits stehe in Gefahr, einer geistigen Primitivisierung das Wort zu reden, weil ja der Geist für ihn im Grunde gar nicht zum Wesen der Welt gehört. Geist und Leben, sagt Scheler, sind gerade wegen ihres Gegensatzes für einander unentbehrlich. Sie „sind aufeinander hingeordnet, es ist ein Grundirrtum, sie in eine ursprüngliche Feindschaft, in einen Kampfzustand zu bringen“ (Kosmos, 104).

Das Grundverhältnis des Menschen zum Weltgrund besteht darin, daß dieser Grund sich im Menschen selbst unmittelbar erfaßt und verwirklicht. Die theistische Lehre eines geistigen, in seiner Geistigkeit allmächtigen persönlichen Gottes aber sei zurückzuweisen — das ist das Resultat der Weltanschauungsreise, die der Ex-Katholik Scheler angetreten hat. Der im Menschen durch Vergeistigung werdende Gott, den schon Jakob Böhme, Spinoza, der späte Schelling und in gewisser Richtung auch Hegel gemeint haben, dieser Restbestand christlicher Metaphysik als Mysterium ist sein letztes Wort. Das in sich niemals abgeschlossene Verhältnis von Geist und Drang charakterisiert als Grunddualismus die Stellung des Menschen im Kosmos. In dem Maße er Person wird, ist er Mitarbeiter des werdenden Gottes. „Wer am tiefsten wurzelt in der Dunkelheit der Erde und der Natur, jener „natura naturans“, die alle Naturgebilde, die „natura naturata“, erst hervorbringt, und wer zugleich als geistige Person am höchsten hinaufreicht in seinem Selbstbewußtsein in die Lichtwelt der Ideen, der nähert sich der Idee des Allmenschen und in ihr der Idee der Substanz des Weltgrundes selbst — in der steten werdenden Durchdringung von Geist und Drang“ (Philos. Weltansch., 104 f.).

Gewiß wird man gegenüber dieser Metaphysik vielerlei Fragen haben. Als die wichtigsten möchte ich diese nennen: Reicht das Spannungsverhältnis vom blinden Drang und machtlosen Geist wirklich aus, um den immerhin relativen Grad von Ordnung zu erklären, den die Welt seit dem Steinzeitmenschen gewonnen hat? Entsteht oder manifestiert sich Geist wirklich nur durch Sublimierungsakte, wie die Psychoanalyse sie als angeborene Disposition des Ich behauptet und wie Scheler sie übernimmt? Warum stellt der Trieb seine Energie den Intentionen des Geistes zur Verfügung? Kann man nicht auch eine ursprüngliche Richtung des Triebes auf den Geist hin annehmen? Hat

am Ende der Phänomenologie Scheler im mittleren Stadium nicht doch richtiger gesehen, daß es einen in sich eigenständigen Geist gibt, eine materiale Wertewelt, ein Reich des objektiven Geistes? Wird Gott beim späten Scheler nicht selber in die Welt der Drangkräfte herabgezogen und somit eine Art Naturwesen – vitalisiert und verweltlicht?

Diese Fragen seien hier nur andeutungsweise am Rande gestellt. Scheler kann sie nicht mehr selber beantworten. Seine philosophische Anthropologie wurde ja nicht abgeschlossen, und daher muß vieles unklar und ungeklärt bleiben. Dennoch bleibt bestehen, daß der wandlungsreiche Philosoph Max Scheler, dieser ganz aufs Schauen eingestellte Geist, der so vieles sah, daß ihn die Fülle der Gesichte schier erdrückte, einer der größten Anreger und durch den sachlichen Gehalt seiner Lehren und vielleicht noch mehr seiner Fragestellungen einer der größten Erleuchter auch noch für unsere Zeit genannt werden darf.

KAPITEL 4

Der Mensch als Mängelwesen (Gehlen) Kulturanthropologie als Handlungslehre (Rothacker)

Im Jahre 1940 erschien ein durch den Krieg zunächst um seine Wirkung gebrachtes Buch, das der mit Werturteilen sehr zurückhaltende Nicolai Hartmann gleich nach Erscheinen „eine bedeutende Leistung“ genannt hat⁴⁰. Es handelt sich um *Arnold Gehlen: Der Mensch, seine Natur und seine Stellung in der Welt* (Bonn 1955, 4. Aufl., nach der wir zitieren). Die Ausführungen des späten Scheler haben an Gehlens Werk gemessen nur aphoristisch-vorbereitenden Wert. Lediglich Diltheys Ansatz bleibt als eigenständig berechtigt bestehen und harrt noch immer der angemessenen Weiterführung⁴¹. Man kann ohne Übertreibung sagen, daß erst Arnold Gehlen die philosophische Anthropologie als Wissenschaft methodisch wie sachlich auf eine eigene Basis gestellt und gewisse Intentionen des deutschen Idealismus in dieser Richtung – besonders Herders und Kants – ausgeführt hat. Freilich bleiben auch gegenüber Gehlens Werk noch mancherlei Fragen und Zweifel bestehen, über die wir weiter unten sprechen werden.

Wir haben gesehen, wie kraß antidarwinistisch Max Scheler – übrigens in einer ähnlichen Weise auch Werner Sombart in seinem Spätwerk „Vom Menschen“ (1938) – den Menschen als Geistwesen vom Tier abgehoben haben. Es geschah mittels einer in sich schwierigen und fraglichen Sublimierungslehre. Gehlen lehnt eine Alternative überhaupt als nicht sachgemäß ab. Der Mensch sei nicht ein Tier, das außerdem noch Geist hat, als wäre ihm Geist von außen her angefliegen, sondern durchaus ein Wesen aus einem Guß, es gelte nur die Einheit

⁴⁰ Blätter f. deutsche Philosophie Bd. 15 (1941), 159 ff. Gehlen selber hat in dem von Nicolai Hartmann herausgegebenen Sammelband „Systematische Philosophie“ einen Beitrag „Zur Systematik der Anthropologie“ geschrieben, der als eine gute methodologische Einführung in sein Hauptwerk anzusehen ist.

⁴¹ Diese wurde in der Habilitationsschrift meines Schülers Hellmut Diwald „Leben und Geschichte. Wilhelm Diltheys Theorie des geschichtlichen Erkennens“, Erlangen 1958, versucht.

dieses Gusses zu erfassen. Daher lehnt Gehlen die Schelersche und jede andere Schichtentheorie als zu statisch ab, da sie den fundamentalen Vollzugscharakter des Menschen als eines handelnden Wesens nicht durchscheinen lasse. Gehlen versucht wie Dilthey, den Menschen aus sich selber zu verstehen, und lehnt es für das Denken als unheuerlich ab, ihn als arrivierten Affen oder andererseits auch als Sohn Gottes, beide Male also mit außermenschlichen Maßstäben, zu begreifen. Die Grundfragenstellung soll durchaus biologisch sein, aber schon biologisch als leibliches Wesen ist der Mensch etwas ganz anderes als das Tier. Friedrich Nietzsche hat den Menschen einmal „das noch nicht festgestellte Tier“ genannt. Von der Doppelsinnigkeit dieser Aussage nimmt Gehlen seinen Ausgang, daß es einmal noch keine Feststellung gibt, was der Mensch wirklich ist, und zum anderen, daß der Mensch noch irgendwie „unfertig“, „nicht festgerückt“ ist. Gehlen stellt dazu fest: „Die Natur hat dem Menschen eine Sonderstellung angewiesen; sie hat im Menschen eine sonst nicht vorhandene, noch nie ausprobierte Richtung der Entwicklung eingeschlagen, sie hat ein neues Organisationsprinzip zu erschaffen beliebt. Zu diesem gehört, daß der Mensch in seinem bloßen Dasein eine Aufgabe vorfindet, daß sein Dasein seine eigene Aufgabe und Leistung wird. Ganz elementar: es ist für ihn schon eine beträchtliche Leistung, nächstes Jahr noch zu leben, und zu dieser Leistung müssen die gesamten Fähigkeiten des Menschen von ihm selbst gebraucht werden. Er ist nicht 'festgerückt' heißt: er verfügt noch über seine eigenen Anlagen und Gaben, um zu existieren. Er verhält sich zu sich selbst, lebensnotwendig, wie dies kein Tier tut. Nicht aus Spaß und nicht zum Luxus des Nachdenkens, sondern aus ernster Not. Wenn die Natur ein Wesen allen Gefahren der Störbarkeit und Abirrung ausliefert, die in diesem 'Nichtfestgestelltsein', in diesem Zwang, sich selbst festzustellen und über sich zu verfügen, bestehen, so mußte ein bitterer Zwang vorliegen. Und er liegt vor in dem Risiko einer Physis, die aller beim Tier wohlbewährten organischen Gesetzmäßigkeit geradezu widerspricht“ (17).

Arnold Gehlen ist wohl derjenige moderne Philosoph, der selber am meisten selbständig auf den Gebieten der praktischen und theoretischen Biologie wie auch der Tierpsychologie und der Sinnesphysiologie gearbeitet hat. Insbesondere macht er sich für seinen Versuch einer Feststellung des Menschen wichtige Gedanken des Biologen Jakob von Uexküll zu eigen, die darauf ausgehen, daß das Tier im Unterschied

zum Menschen genau und vollständig in seine „Umwelt“ eingepaßt ist. Jedes Tier ist funktionell spezialisiert und schneidet sich nach Uexküll einen schmalen Sektor aus dem es lebensmäßig Angehenden heraus und lebt nur in diesem Sektor. Sein Weltbezug ist dem Umfang nach, verglichen mit dem des Menschen, unvorstellbar arm, da sein Sinnesystem und seine Wirkorgane kontrapunktisch gebaut sind, d. h. im Verhältnis eines Gefüges zu seinem Gegengefüge stehen. Das Tier nimmt von der Welt überhaupt nur solche Ausschnitte wahr, die seinen Lebensbedingungen entsprechen und die deshalb auch in seiner Organausstattung vertreten sind. Seine Sinnesorgane sind gewissermaßen „Filter“, die von vornherein nur das Lebensbedeutsame passieren lassen, weshalb auch die spezialisierten Organe eines jeden Tieres eindeutige Schlüsse auf seine Lebensweise gestatten. Für das, was über seine Umwelt hinausliegt, hat das Tier keinerlei Organe.

Das ist eine sehr wichtige Feststellung — für die erste Grundbestimmung des Menschen. Denn „wenn die Fliege, der Hund, der Krebs jeweils ganz unvertauschbare völlig heterogene Umwelten haben, so bedeutet dies, daß der Mensch jenseits dieser strengen Einpassung von Organismus und Umwelt steht“ (20). Der Mensch ist noch nicht „festgestellt“, nicht eingepaßt; jenseits des Umweltverhältnisses stehend, bedeutet also: er ist sich selbst noch Aufgabe, er ist das handelnde Wesen. Von Natur aus ist der in seine Umwelt nicht eingepaßte Mensch das hilfloseste Tier. Die Welt steht ihm mit dem Charakter der Fremdheit gegenüber und deckt seine einzigartige Gefährdung auf. Dieser anthropologische Ansatz Gehlens bringt ihn meines Erachtens ganz in die Nähe der Existenzphilosophie — zumal Heideggerscher Prägung.

Doch gehen wir weiter: „Morphologisch ist der Mensch im Gegensatz zu allen höheren Säugern hauptsächlich durch Mängel bestimmt, die jeweils im exaktbiologischen Sinne als Unangepaßtheiten, Unspezialisiertheiten, als Primitivismen, d. h. als Unentwickeltes zu bezeichnen sind. Es fehlt das Haarkleid und damit der natürliche Witterungsschutz. Es fehlen natürliche Angriffsorgane, aber auch eine zur Flucht geeignete Körperbildung; der Mensch wird von den meisten Tieren an Schärfe der Sinne übertroffen. Er hat einen geradezu lebensgefährlichen Mangel an echten Instinkten und er unterliegt während der ganzen Säuglings- und Kinderzeit einer ganz unvergleichlich langfristigen Schutzbedürftigkeit. Mit anderen Worten: innerhalb natürlicher,

erwachsener Bedingungen würde er als bodenlebend inmitten der gewandtesten Fluchttiere und der gefährlichsten Raubtiere schon längst ausgerottet sein" (35).

Schon aus diesen Zitaten läßt sich erkennen, wie fruchtbar Gehlens Ansatz: der Mensch als *Mängelwesen* ist, aus dem er seine Anthropologie entwickelt. Alle Fähigkeiten, die der Mensch ausgebildet hat, einschließlich seines Geistes und seiner Schöpfungen (sc. Kulturaufbau) werden nämlich nunmehr verstehbar als Kompensationen seiner grundlegenden Organmängel. Und wenn es vielleicht auch verwunderlich klingt, Gehlen hat einen erlauchten Ahnherrn in Immanuel Kant, der in seiner „Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht“ eine ganz ähnliche Intuition entwickelt hat. Auch er hatte den Menschen als „organisch mittellos“ bestimmt und als seine Aufgabe, sich selbst „hervorarbeiten“ zu müssen, seine Existenz als eigenes Werk. Gehlen beruft sich auch auf Kant, dessen Ansatz anthropologisch bisher nicht weitergeführt wurde, da er selber ihn auf die „Erwerbung vernünftiger Moralität“ zeitbedingt eingeeengt hatte.

Also: der Mensch kompensiert seine organischen Mängel durch seine Handlungsgabe und seine Arbeitsfähigkeit. Weil ihm Instinkte und andere anerschaffene Kenntnisse als einem biologischen *Mängelwesen* versagt geblieben sind, gab die Natur dem Menschen die Vernunft und die Freiheit des Willens, d. h. die in der Natur ganz einzigartige Aufgabe, alles aus sich selbst herauszubringen. Gerade der von den Deszendenztheoretikern in seine Nähe gebrachte Großaffe ist ein hochspezialisiertes Bauntier mit überentwickelten Armen zum Zweck der Kletterei, mit Kletterfuß, dichtem Haarkleid und gewaltigen Eckzähnen. Der Vergleich mit ihm macht die hoffnungslose biologische Unangepaßtheit und Unterlegenheit des Menschen klar, der aber gegen alle Homoiden die einzig dastehende Möglichkeit besitzt, seine Existenz in Aufgaben zu haben und kompensierende Leistungen vollbringen zu können, indem er sich über die Umwelt erhebt und sie zur Welt gestaltet.

Weiter besagt eine solche Bestimmung des Menschen auch noch folgendes: Wenn sich beim Tier Organspezialisierung und Umwelt entsprechen, so ist der Gegenbegriff zur Unspezialisierung beim Menschen seine Weltoffenheit. Hier liegt für Gehlen die Unterscheidung vom Tier als rein immanent-anthropologischer Befund, und nicht in den fraglichen Merkmalen des Bewußtseins, der Triebsublimierung,

des Geistes usw. Die Weltoffenheit des Menschen bestimmt Gehlen aber als eine grundsätzliche Belastung, als unzweckmäßige Reizüberflutung, durch die die Welt mehr als instinktvermittelte Umwelt für ihn wird: nämlich ein „Überraschungsfeld unvorsehbarer Struktur“ (38), durch das sich der Mensch hindurcharbeiten muß, um sich zu entlasten. Nur so kann nämlich der Mensch die Mängelbedingungen seiner Existenz durch eigenes Handeln zu wirksamen Mitteln seiner Existenz machen. „Der Mensch hat keine Umwelt, sondern eine Welt. Dieser Welt gegenüber wählt er einen Standpunkt“ (F. J. J. Buytendijk).

Die neuartigen Mittel der menschlichen Lebensführung gegen das Tier hin gesehen liegen in den selbsttätigen Akten produktiven Handelns, mit denen der Mensch seine Mängelbelastung zu bewältigen sucht. Und zwar wird die Natur bewältigt und auf seine Existenz-erhaltung hin umgeschaffen, weil er infolge seiner Unspezialisiertheit der natürlichen Umwelt entbehrt. Wo nämlich beim Tier die Umwelt steht, schafft sich der Mensch eine ins Lebensdienliche umgearbeitete Natur, eine spezifisch menschliche Umwelt: die Kulturwelt. — Hier haben wir also eine in sich schlüssige Ableitung und Begründung des Kulturphänomens, die streng biologisch-anthropologisch erfolgt ist. Gehlen drückt sich so aus: „Es gibt für den Menschen keine Existenzmöglichkeit in der unveränderten, in der nicht 'entgifteten' Natur, und es gibt keinen „Naturmenschen“ im strengen Sinne, d. h. keine menschliche Gesellschaft ohne Waffen, ohne Feuer, ohne präparierte und künstliche Nahrung, ohne Obdach und ohne Formen der hergestellten Kooperation. Die Kultur ist also die 'zweite Natur', die menschliche, die selbsttätig bearbeitete, innerhalb deren er allein leben kann“ (40). Im übrigen ist diese zweite Natur auch geographisch nicht begrenzt, weil der Mensch sie sich fast überall auf der Erde zurecht machen kann, während jede Tierart in ihr klimatisch-konstantes Milieu eingepaßt bleibt.

Es ist sehr schwierig, dieses Buch ausführlich zu referieren, denn die entfaltete Phänomenfülle ist oft verwirrend. Sie beweist aber nur, wie fruchtbar der Gehlensche Problemansatz ist, den ich neuartig nennen möchte, wiewohl im einzelnen das meiste natürlich seine historischen Vorgänger hat. Sehr stark scheint Gehlen amerikanischen Forschern auf dem Gebiet der Sinnesphysiologie verpflichtet zu sein, philosophisch überhaupt dem amerikanischen Pragmatismus (William James, John Dewey u. a.), was noch näher aufzuhellen wäre. — Im folgenden sei

nur noch einzelnes herausgegriffen, was mir besonders wichtig oder interessant erscheint:

Immer wieder versucht Gehlen, die Eigenwelt des Menschen von der Gegenwelt der Tiere her in den Blick zu bekommen, um ihre Spezifika zu erfassen. Das scheint mir richtig und bedeutungsvoll zu sein. So beruft er sich in den ersten Auflagen auf Untersuchungen des verstorbenen Würzburger Anatomen *Hans Petersen* (*Die Eigenwelt des Menschen*, Leipzig 1937) über die biologischen Grundlagen der Stellung des Menschen auf der Erde. Petersen hatte den Satz aufgestellt: „Es gibt keine angeborenen geistigen Inhalte und es gibt keine angeborenen Handlungsweisen. Der Mensch muß alles erst erlernen.“ Hingegen besitzt das Tier angeborene Handlungsweisen, während seine Lernleistungen innerhalb des Rahmens seiner natürlichen Lebensbedingungen liegen, also z. B. nicht in die Umweltbedingungen einer anderen Tierart transponierbar sind. Die praktische Intelligenz der Tiere, die auch Gehlen zugibt, bleibt also ein artspezifisches Verhalten, daß bis zu zweckmäßigen Organanpassungen an Veränderungen der tierischen Umwelt geht (Schutzfarbenannahme u. a.). Beim Menschen liegt die Intelligenz- und Lernfähigkeit anders auf; sie ist ein vollkommener Ersatz für nicht vorhandene angeborene Fähigkeiten. Ein Viertel des menschlichen Lebens: Kindheit und Jugend geht auf das Lernen, d. h. auf die Aufarbeitung der verfügbaren Wahrnehmungswelt in der Erfahrung. Ihre Bewältigung in Bewegung, Handlung und Sprache, in Optik, Akustik, Tasterfahrung und Phantasie füllt das ganze Mittelstück des Buches. Immer wieder werden die spezifischen Fähigkeiten des Menschen aus der schon geschilderten Grundart oder morphologischen Sonderstellung einzeln abgeleitet; dabei zeigt sich ein erstaunliches Ineinandergreifen von Funktionen und Leistung. — Am interessantesten sind Gehlens Ausführungen über das Phänomen der menschlichen Sprache, die die ganze Sprachphilosophie auf eine neue Basis zu stellen geeignet sind. Auch das Denkvermögen wird von ihm auf die Sprache aufgebaut, indem er den „Gedanken“ als eine im Sprachlaut verlaufende Intention auf etwas hin auffaßt, spricht er doch sogar von „sprachähnlichen Körperbewegungen“ beim Menschen.

Noch einige grundlegende Bestimmungen, die Gehlen für die menschliche Morphologie verwendet, müssen rasch erwähnt werden, ehe wir den interessantesten dritten Teil seines Buches referieren können. Gehlen bestimmt das menschliche Erkennen, soweit es nach außen

gerichtet ist, als eine Phase der *Handlung*. Der Mensch muß erkennen, um tätig zu sein, und er muß tätig sein, um morgen leben zu können. Das Tier lebt im Jetzt, also problemlos. Der Mensch kann nicht ohne Vorbereitung des Morgen leben, weil dieses Morgen sonst nichts enthalten würde, wovon er leben kann. Deshalb hat er im elementarsten Sinne keine Zeit. Nach einem Wort von Hobbes (de hom. X, 3) macht ihn schon der künftige Hunger hungrig (54).

Also zum Handeln gehört die Zukunft; um morgen leben zu können, muß der Mensch tätig sein. Das *Handelnkönnen nach freiem Entschluß* ist eine der wichtigsten höheren Seelenfunktionen des Menschen. Er ist existentiell auf die Handlung angewiesen, d. h. auf die intelligente Veränderung vorgefundener Naturzustände. Gehlen legt Wert darauf, daß diese Tendenz tief in die Sphäre des Vitalen hinabreicht. Denn alle höheren Seelenfunktionen sind schon in seiner biologischen Organausstattung mitgebildet resp. setzen in ihr an, treten also nicht von außen hinzu als erworben oder erlernt. Die elementare Handlungsfähigkeit des Menschen nach freier Wahl unterscheidet ihn also letztlich von allen anderen Lebewesen. In ihr hat Gehlen den Angelpunkt der biologischen Sonderausstattung des Menschen gefunden, das Schibboleth des Menschseins, das auch alle seine höheren Leistungen fundiert, seine kulturellen Funktionen und Produktionen.

Mithin ist es also grundfalsch, den Wesensunterschied von Mensch und Tier an der Frage der Intelligenz aufzeigen zu wollen. Der Unterschied ist schon anatomisch, sensomotorisch und sinnesphysiologisch da, was Gehlen in sehr subtilen Experimentaluntersuchungen über die Leistungsgrenzen der Tiere nachweist. Der Mensch besitzt einfach eine andere morphologische Ausstattung, eine andere Bewegungsfähigkeit, andere Wahrnehmungsleistungen und andere Antriebe als das Tier. Konkret wird dies an seiner Fähigkeit des *Handelnkönnens* nach freier Wahl, denn die *Handlungsformierung* ist das wichtigste Prinzip der Überwindung seiner biologischen Ohnmachtsgrenzen und erstet aus seiner Mängelausstattung: Unfixiertheit, Antriebsüberschuß usw. als biologisch erzwungene Aktivität. Wieder erweist sich des Menschen Abhebung vom Tier als ungewöhnlich fruchtbar, wenn Gehlen formuliert: „Das Tier lebt immer in der Gegenwart, in der Bewältigung des 'Jetzt'; sicher, aber auch unschöpferisch. Derselbe Sachverhalt heißt: es bleibt triebhaft, und seine Instinkte zeigen ihm in jedem Jetzt die Reize, die es seinem Bau und seinen Organen nach beant-

worten kann. Der Mensch hingegen ist ein voraussehendes und welt-offenes, daher tätiges und arbeitendes Wesen, das sich seine physischen Existenzbedingungen durch an den Umständen orientierte Planungsaktionen erst schafft" (377). Gehlen spricht hier von einem Kunstgriff der Natur: dem *Hiatus*, d. h. der Besetzung des menschlichen Antriebslebens mit Zielbildern, wodurch ihm die Sacherfordernisse des Handelns selbst zu Bedürfnissen werden. Dies nennt er auch allgemein: die Ausbildung der höheren Interessen. Ihrer Struktur nach sind die menschlichen Antriebe weltoffen, d. h. an der Erfahrung, der „Welt der Zwecke“ orientiert, um sie sich „einverseelen“ zu können.

Gehlen konstatiert als ein weiteres menschliches Artgesetz das Faktum des „Antriebsüberschusses“. Damit ist gemeint: der Mensch wird zu Handlungen getrieben, die über seine unmittelbaren Bedürfnisse weit hinausgehen. Er sagt darüber: „Erwähnt man, daß die menschliche Tätigkeit, das natürliche Gesicht der Erde völlig umgestaltet hat, das Luftmeer erobert, die Gebirge gesprengt, Ströme geschaffen, die Tiefen der Erde durchwühlt hat – wirft man einen Blick darauf, in welcher täglichen, angestregten und mühseligen Arbeit wir leben, so wird man nicht auf den Gedanken kommen, das einfältige Dasein der Tiere aus denselben Kräften zu erklären. Hier besteht kein bloßer Unterschied des Grades, sondern einer des Wesens, der Qualität: die Leistungen menschlicher Kultur gehören zwar zur Natur des Menschen, sind aber in keiner Weise wie die der Tiere schließlich alle auf den Gesichtspunkt 'Erhaltung der Art' zu bringen“ (386 f., aber nach dem Wortlaut der früheren Auflagen zitiert).

Dieser Antriebsüberschuß entspricht der biologischen Lage des Menschen, der sich wegen einer unspezialisierten Organanpassung durch Scharfsinn und Tätigkeit, Voraussicht, Umsicht und Arbeit selbst im Dasein erhalten muß. Nun gilt es aber diesen Antriebsüberschuß, den Gehlen als organische Anlage schon im Spielen des Kleinkindes nachweist, zu formieren und festzulegen, damit er produktiv werden kann. Der Antriebsüberschuß liefert nämlich eine fast unerschöpfliche Energie, die in unmittelbaren Triebbefriedigungen und Jetztbewältigungen nicht untergebracht werden kann. Sie muß vielmehr gerichtet und in schöpferische Tätigkeit umgesetzt werden. Hier setzt nun ein Begriff an, der bei Gehlen eine große Rolle spielt und vielleicht die wertvollste Deskription ist, die er liefert, die Beobachtung nämlich, daß der Mensch ein *Zuchtwesen* ist, daß seine Triebeanlagen zu formieren vermag. „Der

Inbegriff der Formierung heißt Sittlichkeit“, die Gehlen als nicht etwas von außen Herkommendes, sondern als eine „allein beim Menschen vorhandene biologische Notwendigkeit“ ausweist (391). Weil der Mensch ein „nicht festgestelltes Tier“ ist, ist er zuchtbedürftig; er bedarf kontrollierter Selbsttätigkeit, wobei die Kontrollinstanz die Gemeinschaft ist, in der er lebt. Der isolierte Mensch hat im Grunde keine Existenzchance; der total isolierte Robinson würde umgehend entarten, denn ihm fehlte ja mit der Zucht der Widerstand der Menschen und der Welt, der seine Antriebe an Mißerfolgen, Anpassungen, Durchsetzungen gegeneinander und Verwerfungen formierter Kräfte, die es bloß in Genuß umleiten könnte, würde ein solches Wesen in Selbstzerstörung enden. Gehlen meint, es sei ganz belehrend, eine Utopie einmal bis zum Ende durchzudenken.

Daß der Mensch ein Zuchtwesen ist, hat nun noch eine andere Bedeutung: die Formierung und geordnete Beanspruchung der Antriebe hat eine tiefe, verzehrende oder züchtende Rückwirkung auf die vitalen Schichten beim Menschen, so daß mit Einschluß der Geschlechtsphantasie die Physis dem Menschen zur Aufgabe wird (391). Indem Gehlen also die Nötigung zur Zucht als einen Anlagebefund im Menschen ausweist, erübrigt es sich für ihn, ein besonderes „Willensvermögen“ im Menschen anzunehmen, wie dies Kant und die idealistischen Philosophen taten. Eine Willenssubstanz gäbe es nicht, und hier befindet sich Gehlen in der Tat im Einklang mit den alten Griechen, die wie Aristoteles nur *háresis* und *proháresis* Wahl und Vorziehen kannten. *Boulema* bei Aristoteles ist Wunsch im Sinne des Wünschens von Unmöglichem. Die Kultur der Zucht tritt bei Gehlen für den Willen ein; sie kann die Leitfäden der Triebe anziehen oder nachlassen, verkürzen oder verlängern (393). Gehlen lehnt deshalb ein *besonderes* Willensvermögen des Menschen ab, weil es eine *allgemeine* Wesensqualität sei. Der Wille fällt also bei Gehlen mit dem Grundwesen des Menschen nahezu zusammen. Wenn der Mensch Zuchtwesen ist, nicht-festgestellt, sich selber Aufgabe usw., dann heißt dies zugleich auch, daß der Mensch wesentlich wollend sei. Sein Wille wird aus lauter Festlegungen erst herausgezüchtet, er ist die in diesen Festlegungen freigewordene und in ihre Richtung verströmende Kraft des Überschusses.

Wir dürfen zusammenfassen: Zum Wesen des Menschen gehört es, als übergreifendes, voraussehendes und variationsbeliebiges Wesen

seine Bedürfnisse tätig zu erfüllen. Dem entspricht eine besondere Antriebsstruktur: die menschlichen Bedürfnisse werden tätig angeeignet, sie sind entwicklungsfähig nach Aufgaben hin. Es ist dieselbe überschüssige Kraft, die als Wille resultiert, die nach außen gewendet plant und handelt und nach innen gewendet diszipliniert, aneignet oder hemmt, einsetzt oder verwirft. Die Bewältigung des Antriebsüberschusses ist erzwungen, der Mensch also zum Schöpferischen geschaffen, ja genötigt (427). Formung und Führung des Triebens ist die dem Menschen natürliche Verfassung. Er ist von Grund aus ein Wesen der eigenen Leistung und Zucht. Bis in die vegetativen Tiefen seines Wesens hinein ist er abgestimmt auf Arbeit und Handlung. Ein aus der Führung entlassenes und nicht in Haltung formiertes Antriebsleben entartet. So läßt sich also zeigen, daß der Mensch in seiner Existenzmöglichkeit auf gewisse Leistungen geradezu angewiesen ist. Die wichtigsten sind folgende: voraussehende und planende Veränderung vor- gefundener Sachverhalte ins Lebensdienliche, Leistungen der Weltorientierung und Weltdeutung sowie Akte der Stellungnahme gegenüber den eigenen Antrieben, dazugerechnet noch Kontrollen und Hemmungen gegeneinander, die bis in die Antriebsphäre hineingreifen. Nennt man den Inbegriff dieser Tätigkeiten und Sachverhalte *Kultur*, wozu dann neben Vorstellungsmitteln (Deutungen, Theorien, Kontrollmotiven, Verboten usw.) auch die Tätigkeiten der Menschen an- und gegeneinander gehören (wie Erziehung, Führung, Herrschaft, familiäre und soziale Formierung usw.), nennt man also dies alles *Kultur*, dann muß gesagt werden: *die Kultur gehört zu den physischen Existenzbedingungen des Menschen*. Diese Aussage würde aber nie für ein Tier Geltung haben.

Damit ist bereits auch angedeutet, daß in dieser Anthropologie das Problem des *Charakters* und der Charakterformung eine große Bedeutung haben muß. Diesem Problem wendet sich Kapitel 43 zu. Der Charakter ist nach Gehlen ein Handlungsgefüge aus übernommenen, angeeigneten oder abgestoßenen, aber immer verwerteten Antrieben, die man tätig an der Welt und aneinander orientiert hat. Der Charakter braucht Zeit, um sich zu bilden und gelangt erst mit den Jahren zur Reife, bildet dann aber eine Konstante im weiteren Leben. Diese Konstante übernimmt dann die lebenswichtige Aufgabe, unsere Grundsätze und Grundentschlüsse der Beeinflussbarkeit durch Anreize der Oberfläche, d. h. des Bewußtseins zu entziehen. Auf diese Weise bildet der

Charakter eine Art Gegenwärtigkeit selbstverständlich gewordener Entscheidungen. Von unten her ist er nichts anderes als die „Fortsetzung der gerichteten, rhythmischen und geschlossenen Abläufe, zu denen sich der Lebensprozeß überall abstimmt, in dem Umkreis des *Selbstvollzogenen*“ (405). — Das ist in der Tat ein neuer und bedeutender Ansatz zur Lehre vom Charakter, der den üblichen Dualismus von Leib—Seele oder die Trias Charakter—Handlung—Physis hinter sich gelassen hat. Gehlen bietet weder Psychologie noch Erkenntnistheorie, sondern intendiert die beiden zugrunde liegende Ganzheitsschicht.

In einem letzten Kapitel „*Oberste Führungssysteme*“, macht Gehlen schließlich noch den bemerkenswerten Versuch, auf seine Gesamtansicht vom Menschen als des handelnden Wesens auch noch die wichtigste Erscheinung alles höheren geistigen Lebens: Religionen und Weltanschauungen zu beziehen. Dieses Kapitel scheint mir das schwächste und fragmentarischste zu sein; es ist leider auch nicht der Nähe und fragmentarischste Terminologie entraten. Gehlen sieht in Religionen und Weltanschauungen die „*Formen*, in denen eine Gemeinschaft sich feststellt und im Dasein erhellt. Denn für ein Volk ist, wie die Geschichte zeigt, die Existenz durchzuhalten, der allererste Sinn des Daseins“ (1. Aufl., 450). Der Religion schreibt er im speziellen die Aufgabe zu, die Auseinandersetzung des Menschen mit den „*Grenzerfahrungen*“ zu führen, in denen er seiner Begrenzung und Ohnmacht inne wird. Diese lähmenden Einbrüche sollen nach ihm in der Religion kompensiert werden. Diese Bestimmung ist ganz flach-pragmatisch von außen her gegeben. Gehlen schreibt auch der Religion keine größere Rolle für die Gegenwart mehr zu. Als verpflichtende Systematik der Welt- und Selbstdeutung sei sie historisch geworden; ihre Funktion habe der Staat übernommen, der eine von der Religion unabhängige Weltanschauung als oberstes Führungssystem herausgestellt habe. — Das ist sachlich gewiß richtig; nur beruft sich Gehlen dafür leider auf A. Rosenberg. Aber mir scheint, diese dummen, zeitbedingten Konklusionen sind des Werkes nicht recht würdig und konnten von ihm daher auch in der zweiten Auflage mühelos fortgestrichen werden.

Das neue Schlußkapitel der späteren Auflagen „*Exposition einiger Probleme des Geistes*“ ist ein Fragment, in dem sich weitere Gedankenreihen ankündigen.

An sich ist es gewiß ein fruchtbarer Ausgangspunkt: von „*Zuchtbildern*“ zu sprechen, die jede Gemeinschaft aufrichtet, um sich im

Dasein zu erhalten und festzustellen. Denn auch für das überindividuelle Dasein, z. B. für die sogenannten nationalen Ganzheiten, gibt es so etwas wie Handlungsnormierung und Ordnung der Antriebe, ein Führungsfeld im großen gesehen. Zuchtbilder und Leitideen sind stets Forderungen, die dem jeweils historisch verschiedenen Charakter einer Gemeinschaft entsprechen. Die in den einzelnen Gemeinschaften zu beobachtenden „Moralen“ sind Antriebsorientierungen von jeweils verschiedener Aufbauordnung. Auch sie sind für Gehlen ausschließlich aus dem Zusammenhang der Konstitution des Wesens Mensch zu verstehen. Sie demonstrieren noch einmal eindrücklich, daß die gesamte Organisation des Menschen von seiner Handlungsfähigkeit her zu erforschen sei. Mit dieser Grundthese steht und fällt Gehlens Versuch der systematischen Anthropologie aus einem Ansatzpunkt heraus: der Sonderstellung des Menschen im Kosmos – wohlverstanden, wie er sie sieht.

Auf der letzten Seite seines Buches stellt Gehlen daher noch einmal fest, daß er glaube, die bisher üblichen dualistischen Aufspaltungen in der Lehre vom Menschen, wie sie durch das Leib-Seele-Problem repräsentiert werden, überwunden zu haben. Er habe eine biologische Anthropologie geben wollen, die sich von halbtheologischen Vorstellungen ganz frei gemacht habe. „Der Mensch sei das handelnde, vorsehende, nicht festgestellte Wesen, das sich selbst noch Aufgabe ist – das Wesen der Zucht“ (1. Aufl., 468), dem – wie es vorher (410) hieß – „Sittlichkeit eine biologische Notwendigkeit“ sei.

Das Bedenken, das sich einem Geisteswissenschaftler gegenüber dieser Fundamentalanthropologie zunächst aufdrängen dürfte, ist nun dieses, ob denn auch Wesen, Würde und Eigenwert des Geistes recht gewahrt bleibt. Aber, verstehe ich Gehlen recht, braucht man hier, von Einzelheiten der Bestimmung abgesehen, keine größere Besorgnis zu haben. Er leitet den Menschen wirklich nicht mehr entwicklungsgeschichtlich von anderen Lebewesen, etwa den Großaffen ab, sondern sieht in ihm ein Lebewesen eigener Art, das durch seine biologischen Ausstattungsmängel zur handelnden Lebensbemächtigung gezwungen ist. Es geht ihm sogar gerade darum, nachzuweisen, daß das Geistige bis in die primitiven Anfänge des Menschseins hinabreicht. Er will eben nicht das Geistige biologisieren, sondern will es als beheimatet in der ganzheitlichen Elementarschicht des Menschseins nachweisen vor allen

Leib-Seele-Aufspaltungen, die das reflektierende Bewußtsein zu Unrecht vorgenommen habe. Diese Anthropologie will also alles das, was man sonst immer der geistigen Leistung vorbehielt, bis in die Vitalfunktionen hinunter geltend machen und als spezifisch menschliche Anlagequalitäten nachweisen. Und daß der Geist zum Menschsein selber hinzugehört, deckt sich auch mit dem, was jede religiöse Anthropologie an den Anfang stellen würde, wenn sie von der göttlichen Schöpfung des Menschen im Geiste ihren Ausgang nimmt.

Aber das Bedenken dessen, der von der traditionellen deutschen Philosophie herkommt, etwa von Kant oder Hegel, liegt vielleicht woanders: Er würde nämlich bezweifeln, ob sich denn der Mensch überhaupt jemals aus sich heraus verstehen kann. Bedarf der Mensch nicht, um sich in seinem innersten Wesen zu verstehen, eines „Außerhalb“? Gehlen hat es ja schließlich auch in einem „Unterhalb“: dem Gegenbegriff des Tieres, ohne den auch er nicht auskommen könnte. Die klassische Philosophie aber hat sich an einem „Oberhalb“ orientieren wollen! Sollte man nicht mißtrauisch sein gegen den Menschen als selfmade-man, der alles, was er erreicht hat, sich selber verdankt?

Der Metaphysiker und Theologe aber würde mit seiner Frage wieder an einem anderen, noch viel heikleren Punkt, einsetzen können: Wenn der Mensch als ein so sehr belastetes *Mängelwesen* von Gehlen bestimmt worden, *woher* stammen denn schließlich diese Mängel? Ein Versuch, diese Frage zu beantworten, würde aber unweigerlich in die Metaphysik hinüberführen, die Gehlen ausdrücklich abgelehnt hat.

Vielleicht aber ist, wie M. Landmann (Philosophische Anthropologie, Berlin 1955, 194 f.) meint, die Erklärung des Menschen als Mängelwesen perspektivisch falsch. Denn als solches erscheinen Mensch und Tier ja nur, sobald man sie vergleicht und aneinander mißt. Da gebriecht jeweils dem einen, was man am anderen bewundert. Von innen her gesehen, sind aber die vorgeblichen Mängel gar keine Mängel, sondern beide leben aus durchaus positiven Anlagen heraus, nur eben aus entgegengesetzten und miteinander unverträglichen Anlagen. Ihn vom Tier her zu begreifen, sei eben widersinnig in sich selbst.

Es ist recht beachtlich, daß auch auf naturwissenschaftlicher Seite Widerspruch laut geworden ist. So hat der Freiburger Pathologe F. Büchner in „Mensch und Umwelt“ (Vom geistigen Standort der modernen Medizin, Freiburg 1957, 71 ff.) Kritik an der Gehlenschen Konzeption geübt: Der Mensch sei im Unterschied zur Dranggebundenheit

zwecks Veränderung der Außenwelttatsachen angewiesen ist. Daher beansprucht Gehlen, auch die Kulturanthropologie als Handlungslehre entwickeln zu können, wobei ihm der Primitive, der archaische Mensch, den Dienst leistet, die ursprünglichen Kategorien des menschlichen Wesens und seiner kulturellen Betätigung an seinem Verhalten der Natur gegenüber ablesbar zu machen. Daher wird dann auch die Technik in ihren Frühformen (Feuerverwendung, Waffenherstellung) von ihm aus den Organmängeln des Menschen erklärt. Zahlreiche interessante Materien und Probleme, die von Gehlen in dem neuen Buch auch noch behandelt werden, liegen aber außerhalb unseres Rahmens.

Hier dürfte wohl auch der Ort sein, der Bemühungen Erich Rothackers um eine *Kulturanthropologie* (Probleme der Kulturanthropologie, Bonn 1948) zu gedenken, die von ihm als ein Teilgebiet der allgemeinen Anthropologie bestimmt wird. Sie soll durch methodische Einbeziehung der kulturellen Leistungen des Menschen und ihrer Strukturen den anthropologischen Aspekt erweitern. Rothacker geht daher von Gehlens Handlungslehre aus, daß es keinen Menschen gäbe, der nicht bereits kulturell geformt wäre. Darum will er durch die methodische Einstellung auf den Menschen als Kulturträger nicht nur das Stoffgebiet der Anthropologie durch eine umfassende Kulturwissenschaft bewältigen, sondern sogar ihre Fundamente selbst revidieren (8). Vieles an diesem Vorhaben scheitert freilich daran, daß der Kulturbegriff, mit dem Rothacker arbeitet, zu unbestimmt und unscharf ist.

Geht man mit Rothacker davon aus, daß der Mensch überhaupt ein Kulturwesen ist, so wird die Relation des Menschen zu seiner Umwelt entscheidend wichtig. Indem er an die Forschungen der Uexküllschule anknüpft, muß es ihm darum gehen, die Verschiedenheit der Umweltrelationen herauszuarbeiten. Für die Verschiedenheit gibt Rothacker ein simples Beispiel: Derselbe Wald bedeutet für den Bauern ein Gehölz, für den Förster einen Forst, für den Jäger ein Jagdgehege, für den Wanderer kühlen Schatten, für den Dichter Waldesweben, Harzduft usw. (107). Man könnte hinzufügen: für das Liebespärchen eine Gelegenheit. Worauf es ankommt, ist also die jeweilige Selektion aus dem unerschöpflich reichen Wirklichkeitsstoff oder, wie Rothacker sagt: es komme auf den jeweiligen Lebensbezug bzw. die Interessennahme an. Die Umwelt steht in strenger Korrelation zum Menschen. Aber den

Menschen gibt es bekanntlich niemals, sondern immer nur den oder die konkreten Menschen, die in relativ wenige Kulturen hineingebunden sind. Nur dadurch hat der Mensch ein Weltbild, ein Bild von der Welt, das ebenso wie die Kultur, in der er lebt, historisch bedingt ist. So baut sich etwa die ganze Vorstellungswelt eines mit Philosophie und Kunst erzogenen Griechen anders auf als die des auf Herrschaft, Recht oder Zweckmäßigkeit gerichteten Römers. Der sinnenfeindliche angelsächsische Puritaner bleibt für Reize stumpf, für die der Romane gerade seine Sensibilität aufs höchste zu steigern und zu kultivieren sucht. In Analogie zur physischen Bewußtseinsschwelle, die nur von bestimmten Reizen überschritten werden kann, gibt es nach Rothacker auch eine Art „Kulturschwelle“. Nur was innerhalb meines Lebensstils Bedeutsamkeit hat, vermag sie zu passieren. Für Rothackers Kulturanthropologie wird daher die „Lebenswelt“, also die Welt, die wir anschaulich erleben, der eigentliche Bezugspunkt – im Unterschied von der Welt, wie sie an und für sich ist ohne Bezug auf mich.

Für diese Wilhelm Dilthey stark verpflichtete Kulturanthropologie ist also dies das Grundproblem: Eine jede Kultur erschafft auch einen Lebensstil, der notwendig an Lebensgemeinschaften gebunden ist, wie schon der junge Dilthey 1860 gesehen hat (vgl. Der junge Dilthey, ed. Clara Misch, 124). Und speziell Kulturen sind Lebensstile, d. h. Weisen der Lebensführung einer menschlichen Gemeinschaft, die als bestimmte Haltungen sichtbar werden und in Bildern, Mythen, Weltanschauungen ihren Ausdruck finden. Der Lebensstil einer Kultur und die Konfiguration der entstehenden Interessen weisen ebenso aufeinander hin wie Wirklichkeitsausdeutung, Weltbild und Sprache. Jeder Lebensstil wieder untersteht besonderen Strukturgesetzen und dazugehörigen polaren Abwandlungsgesetzen. Jeder Mensch ist in seinen Lebensformen bereits kulturell determiniert. Natürlich ist der Einzelne oder auch die Gruppe in jeweils ganz verschiedene Tiefen des Wirklichen eingesenkt, weshalb man mit Recht von einzelnen Kulturpersönlichkeiten und kulturtragenden Schichten spricht. Diese haben eine ganz besonders hohe Artikulation des kulturellen Befundes erreicht, so daß sie zur besonderen Repräsentation der Kultur durch ihren Lebensstil befähigt sind. Bekanntlich beginnen aber die Differenzierungen bereits bei den Sinneswahrnehmungen, je nach dem Maß ihrer Durchartikulierung. Rothacker bringt ein hübsches Beispiel für solche Artikulation:

„Wo eine hohe Geschmackskultur herrscht, d. h. differenzierte Anteilnahme an den Qualitäten des Geschmackssinns, werden sich Hunderte von Qualitäten erschließen und von einer differenzierten Anteilnahme voneinander unterschieden und gegeneinander abgewogen werden. Man vergleiche die Terminologie, mit der gepflegte Weinkarten die Weine und deren Jahrgänge bezeichnen. Für die Hungrigen und Durstigen dagegen verwischen sich die Delikatessen und Finessen der Hofküche und des Kellers zu einem undifferenzierten Gesamteindruck, der etwa dem Genuß von frischem Bier, Bouletten und Bratkartoffeln äquivalent ist. Und dies gilt natürlich nicht nur für den Hungrigen, sondern für den undifferenzierten Geschmackssinn überhaupt, wie experimentell leicht gezeigt werden kann“ (112).

Ein weiteres Beispiel nimmt Rothacker aus den orientalischen Kulturen, wo bekanntlich eine hohe Geruchskultur gepflegt wurde. So hielten sich z. B. die türkischen Sultane beamtete Duftmeister, deren Aufgabe es war, den individuellen Duft, der zu einem Menschen, einem Gegenstand, einem Raum, sogar einem Buch passen könnte, zu bestimmen. Für den undifferenzierten Geruchssinn bleibt von dieser feinartikulierten Welt nichts anderes übrig als der nichtssagende Eindruck: hier riecht es ja so nach Parfum (113).

Diese Anschauungsbeispiele wollen die kulturanthropologische Relation von Mensch und Welt deutlich machen. Der Zusammenhang von Lebensstil und der Art des Gewahrens und Begreifens ist für Rothacker die eigentliche Fragestellung, ferner auch die historische Genese des Lebensstiles, der ausstilisiert und ausgeprägt worden ist. Es ist sicher, daß diese lebensnahe Sicht für die Fragestellungen der Geistesgeschichte eine hohe Bedeutung hat. Am Ende seiner Arbeit (137 f.) faßt Rothacker seine Thesen zur Kulturanthropologie als eigener Wissenschaft folgendermaßen zusammen: 1. Kulturen sind Lebensstile, Weisen der Lebensführung menschlicher Gemeinschaften oder Gruppen. 2. Diese Lebensstile befinden sich in ständiger Entwicklung. Diese Entwicklungen komplizieren sich dadurch, daß sich auch die sie tragenden Gemeinschaften im Werden befinden. 3. Jeder Kulturstil hat streng korrelative Weltbilder oder Umwelten im Gefolge. Ein Bild impliziert den Stil bzw. eine diesem entspringende Betrachtungsweise. Diese wieder führt zur Erfassung bestimmter anschaulicher Gehalte der Wirklichkeit. Es liegt ein dynamischer Prozeß vor. Und 4. im Verlauf dieser Prozesse

prägen sich physiognomische Stile aus und stilisieren sich die Lebensbereiche. Nur durchstilisierte Kulturen sind Hochkulturen.

Ich möchte in diesen Aufstellungen nur das Programm zu einer Kulturanthropologie als Wissenschaft sehen. In einer späteren Schrift „Die Schichten der Persönlichkeit“ (Bonn 1952⁸) schlägt Rothacker daher auch vor, Kulturanthropologie als eine Völkerpsychologie und Kulturwissenschaften verknüpfende Disziplin zu betreiben (133). So fruchtbar der Problemansatz ist, dürfte die Durchführung schwierig sein, weil diese Wissenschaft noch eines eigenen methodischen Fundaments ermangelt, disziplinmäßig kaum abgrenzbar ist und daher den Gefahren des Synkretismus und der willkürlichen Setzungen ausgeliefert bleibt.

KAPITEL 5

Der Mensch im Ringen mit den Stimmungen (Bollnow, Kunz, Lipps)

Wenn es uns um Vollständigkeit zu tun wäre, müßten wir nunmehr auch noch *Bela von Brandensteins* Fortführung Scheler-Heideggerscher Positionen „Der Mensch und seine Stellung im All“ (1947), *Paul Häberlins* „Der Mensch, eine philosophische Anthropologie“ (1941), *Werner Sombarts* kompilatorisches Buch „Vom Menschen“ (1938) oder die Beiträge des Soziologen *Helmuth Plessner*, des Biologen *Adolf Portmann*, des Naturwissenschaftlers *C. F. von Weizsäcker* und manche andere Leistungen philosophischer Denker unserer Tage hier behandeln. Es sei hier aber lediglich als Übergang zur medizinisch-psychologischen Anthropologie des von der Existenzphilosophie herkommenden Werkes von *Otto Friedrich Bollnow* gedacht. Wir werden dann noch einen kurzen Bericht über ähnlich laufende Bemühungen des Psychologen *Hans Kunz* und des Philosophen *Hans Lipps* anschließen, die uns in das Gebiet der medizinischen Anthropologie hinüberführen sollen.

Wir erinnern uns aus der Darstellung Heideggers an den wichtigen Begriff der „Grundbefindlichkeit des Daseins“, der dem Diltheyschen Geisteserbe entstammt. Dilthey hatte von Lebensgefühlen oder *Stimmungen* gesprochen als der untersten Stufe des gesamten seelischen Lebens. Die bildliche Vorstellung von der Stimmung als einer musikalischen Saitenspannung der Seele taucht in der deutschen Sprache erstmalig in der Zeit Wielands auf, wird bei Klinger verwandt, von Goethe gebraucht und hat sich seither sprachliches Heimatrecht erworben. Ihrer Erforschung hat nun *Otto Friedrich Bollnow* eine besondere Monographie gewidmet „Das Wesen der Stimmungen“ (Frankfurt 1941; 1956³). Das anregend geschriebene Buch behandelt keine sensationellen Zusammenhänge, aber solche, die philosophisch bisher zu wenig beachtet wurden. Ich will daher den Duktus seiner Gedankenführung im ausführlichen Referat wiedergeben.

Bollnow geht davon aus, daß sich die philosophische Anthropologie gegenüber etwa der philologischen Textauslegung in dem beträchtlichen Nachteil befindet, im Text des menschlichen Lebens, den sie lesen will, keine statische Gegebenheit vor sich zu haben. Darum hatte schon Dilthey ein indirektes Verfahren eingeschlagen, indem er mit seiner Theorie der Hermeneutik den Weg über den fixierten Ausdruck wählte. In seiner unmittelbaren Gegebenheit ist das Leben fließend und nicht scharf zu fassen. Aber wo sich das Leben im Ausdruck vergegenständlicht hat, da ist es fest geworden, und das Auslegungsverfahren gewinnt einen festen und einen durch keine Voreingenommenheit zu beeinflussenden „Text“, an den sich die philosophische Anthropologie halten kann, die damit auch kontrollierbar wird.

Die unterste Stufe des gesamten seelischen Lebens sind die „Lebensgefühle“ oder „Stimmungen“, wie Fröhlichkeit und Traurigkeit, Ausgelassenheit und Niedergeschlagenheit, Überschwang und Angst usw. Nicht zufällig sind es oft Wetterbestimmungen, mit denen man die Gefühlslage des Menschen zu bezeichnen sucht wie heiter, sonnig oder düster, umwölkt. Dem war schon *W. Hellpach* in seiner „Geopsyche“ (erstmalig 1911) nachgegangen. Die Stimmungslage des Menschen schwankt zwischen gehobenen und gedrückten Stimmungen. Daß die Stimmungen sehr stark mit dem körperlichen Befinden zusammenhängen — besonders bei Frauen — ist jedermann bekannt und daher seit Carus und den ärztlichen Romantikern auch Beobachtungsfeld der Fachmedizin. Es gibt heute wichtige medizinische Arbeiten wie die von *R. Bilz*: „Die Stimmung als leib-seelisches Phänomen, dargestellt am Beispiel der Magenneurose“ (Deutsche Medizinische Wochenschrift 1942, 640 ff.). Schon die alten Griechen hatten die Stimmungen aus körperlichen Befindlichkeiten abgeleitet wie Melancholie von der *cholé*, Galle usw. Von neueren hat besonders *C. G. Carus* in seiner „Psyche“ (1847) in den Stimmungen erste Formen der Bewußtwerdungen von auf dem Seelengrund Liegendem gesehen. Werden diese positiv angeeignet, so sagt ein Mensch vielleicht, daß er in Stimmung oder bei guter Stimmung sei, d. h. dann Leibes- und Seelenverfassung, Innenwelt und Außenwelt stimmen miteinander überein. Mit Novalis läßt sich sagen, daß das Wort Stimmung auf musikalische Seelenverhältnisse hindeutet. Aber philosophisch geurteilt ist Stimmung nur eine bestimmt gefärbte Ausgangslage für einen in sich noch ungerichteten Zustand, die während der Dauer dieses Zustandes das Erleben

in einer bestimmten Weise leitet. Eine von Bollnow nur gestellte, aber noch nicht eingelöste Aufgabe wäre eine wirkliche Morphologie der Stimmungen in ihrer ganzen Mannigfaltigkeit, beschrieben und gedeutet aus dem gewaltigen Erfahrungsmaterial, das jeder ernsthaft Psychologie Treibende nach einiger Zeit bekommt und das z. B. aus der Literaturgeschichte beliebig zu illustrieren ist.

Eine erste rohe Gliederung der Stimmungen wird diese in gehobene und gedrückte Stimmungen einteilen. Gehobene drücken sich nach der Bollnowschen Beschreibung in Fröhlichkeit und Heiterkeit aus; die Skala reicht dabei von der stillen Entspanntheit bis zum schallenden Gelächter. Der Mensch spricht dann wohl von Glücksempfindungen, die alle möglichen Zustände bezeichnen können, vom satten Behagen wegen Erreichens äußerer Umstände über die stille Zufriedenheit eines erfüllten naturverbundenen Daseins bis zu der durch kein äußeres Schicksal mehr zu erschütternden Befriedigung der Tiefe, die man am besten mit dem religiösen Namen der Seligkeit bezeichnet und „deren mimischer Ausdruck in einem kaum noch wahrnehmbaren stillen Lächeln besteht“ (46).

Dem steht nun die gleich reiche Skala der gedrückten Stimmungen gegenüber. Dahin gehören Niedergeschlagenheit, Mutlosigkeit, Verzagt-heit, Langeweile, Traurigkeit, Schwermut mit den Formen der Melancholie und Wehmut, die schon wieder einen geheimen Unterton der Süße enthalten. Es sind dies alles Schwächungen des Lebensgefühls, die den Menschen am Erfolg seiner Unternehmungen zweifeln lassen oder zur gewohnten Arbeit unlustig machen. Schön beschreibt Bollnow die Traurigkeit als eine vorwiegend jugendliche Lebensform. Im Alter wird sie in zunehmendem Maße vom Ergebnis einer geistigen Auseinandersetzung mit dem Leben gefärbt. Es entstehen dann Formen der Resignation und Ergebenheit in das Schicksal, die ebenfalls in die Skala der gedrückten Stimmungen einzuordnen sind. Aber ebenso gibt es die Stimmung mürrischer Verdrossenheit, in der der Mensch mit unfreundlichem Gesicht umhergeht, in der mit ihm nichts anzufangen ist, weil sich eine feindselige Spannung in ihm zur Außenwelt angesammelt hat. Dem sich unglücklich fühlenden Menschen ist alles verdüstert. Die Welt erscheint ihm grau in grau. Wie vorher das Glück, so kann auch das Unglück einen sehr verschiedenen Grad an Tiefe und Adel haben: vom kleinlichen Kummer des Nörglers bis zum ehrfurchtgebietenden eines großen Schicksals (47). Zwischen den gehobenen

und gedrückten Stimmungen stehen nun auch solche, die auf keine Seite gehören, obwohl sie Elemente von beiden in sich haben, aber doch deutlich etwas Besonderes darstellen. Hierhin gehören etwa der Ernst, die Andacht, das Feierliche usw. (50-52). Eine wirklich durchgeführte Philosophie würde noch zu weit feiner facettierten und reicher differenzierten Skalen kommen können als zu diesen sehr vorläufigen und groben Unterscheidungen.

Nun lassen sich gegen eine Philosophie der Stimmungen prinzipielle Bedenken anmelden. Bei all diesen Beschreibungen ist dem kritischen Denker nicht sehr wohl: Stimmungen sind doch etwas Flüchtiges und Vorübergehendes, die oft nur von den Störungen leiblicher Funktionen abhängen. Gilt es nicht gerade, sich von derlei möglichst freizumachen? Die Entscheidungen, vor die das Leben stellt, dürfen doch nicht nach Stimmungen oder, wie man auch oft sagt, nach Launen getroffen werden. In den sittlichen Forderungen, vor die ein Mensch gestellt wird, steckt stets eine Härte, die nach stimmungsmäßiger Bereitschaft gar nicht fragt; sie liegen auch auf einer Ebene, die von bloßen Stimmungen gar nicht erreicht wird.

Alle diese Bedenken und Einwände, die auch Bollnow erhebt, treffen zu. Sie stellen ernste Warnungen vor einer Überschätzung oder gar vor einem Spielen mit den menschlichen Stimmungen dar. Wir werden darauf gleich noch einmal zurückkommen. Aber dennoch bleibt bestehen, daß von den Stimmungen abgesehen, die einem angefliegen kommen und die auch wieder wegfliegen, es so etwas wie eine Grundgestimmtheit eines jeden Menschen gibt, die im großen und ganzen konstant bleibt. Wir pflegen da von Naturell zu sprechen. Ob wir das gern sehen oder nicht, faktisch sind die Menschen noch bei ihren wichtigsten Entscheidungen in einem hohen Maß abhängig von ihrem Naturell oder ihren Grundstimmungen, die sie mit vielerlei objektiven Argumenten zu drapieren pflegen. Heideggers Satz, „daß das Dasein je schon immer gestimmt ist“ (Sein und Zeit, 134), ist nicht so leicht zu entkräften, wenn auch die sittliche Forderung bleibt, daß der Mensch über seine Stimmungen Herr werden soll. Aber das Ja- oder Neinsagen zu aufsteigenden Stimmungen erfolgt ja immer mehr oder weniger indirekt, indem wir diese dadurch regulieren, daß wir eine Gegenstimmung einschalten. Oder wie es Heidegger ausdrückt: „Herr werden wir der Stimmung nie stimmungsfrei, sondern je aus einer Gegenstimmung“ (Sein u. Zeit, 136).

Wir haben bei der Heidegger-Darstellung den Aufbau der existenz-philosophischen Anthropologie aus der Angst kennengelernt. Die Angst, die nicht wie bei Kierkegaard indirekter Hinweis auf Gott wird, sondern als Entgleiten des Seienden das Nichts offenbart, hatte als Grundverfassung des menschlichen Daseins die Sorge freigelegt, in der es dem Dasein stets um etwas praktisch zu Besorgendes geht. Ich hatte oben schon Heideggers Philosophie als eine Philosophie der Stimmungen charakterisiert. Auch Bollnow sieht dies so an. Aber ist Angst wirklich die letzte Grundgestimmtheit des Daseins? Warum ist es nicht viel eher die Lust? Gerade der Lustbegriff, den die Psychoanalyse entwickelt hat, ist ja auch philosophisch bedeutsam und sollte von der philosophischen Anthropologie ausgewertet werden. Sicher hat sich Bollnow 1941 mit dem Juden Freud nicht auseinandersetzen können, aber er hätte ja auch dem viel von ihm zitierten „Arier“ Nietzsche weiter nachgehen können, der im „Trunkenen Lied“ von der Welt sagt: „Tief ist ihr Weh, – Lust – tiefer noch als Herzeleid“ (VI, 471). Gerade aus der Organausstattung des Menschen, aus seiner mitgeborenen Sexualität leitet sich sein Lustbegehren her, das ich für ursprünglicher halte als die Grundgestimmtheit der Angst. Zumindest sollte eine Fundamentalanalyse des Daseins, die objektiv ist, nicht immer nur ge- bannt auf das Phänomen der Angst starren, sondern dem Lusttrieb und den Formen seiner Sublimierung einen angemessenen Platz im Aufbau der philosophischen Anthropologie einräumen. Denn Lust und Unlust sind ja die Grundgestimmtheiten eines jeden Menschen, die seine konkreten Orientierungen und Entscheidungen in einem weit höheren Grade fundieren, als die Fachphilosophen bisher eingeräumt haben. Auch Bollnow hat ein nicht unwichtiges Kapitel „Rausch und Seligkeit“ (83–96), in dem er den Rausch als den äußersten Grenzfall auf der Seite der gehobenen Stimmungen betrachtet und mit Klages von „Wallungen“ redet als den „höchsten Aufgipfungen des Lebensgefühls überhaupt“. In ihnen würde die ursprünglichste für den Menschen mögliche Erfahrung der Lebendigkeit erreicht und damit der äußerste Gegenpol der Angst. Zumal beim jungen Nietzsche findet Bollnow manche für ihn wichtige Beschreibungen rauschhafter Zustände, die er für die philosophische Anthropologie aufarbeitet. Ich meine aber mit Lust und Unlust etwas noch Fundamentaleres, weil durch sie erst Wallungen des Rausches wie solche der Angst möglich werden.

Bollnow behandelt im Fortgang seiner Darstellung (97–111) einen weiteren sehr wichtigen Bezug: Den Zusammenhang von Glück und Gemeinschaft, Unglück und Vereinzelung. Unglück, d. h. Leid und Gram im allerweitesten Sinne haben die Wirkung, daß sie den Menschen von seiner Umwelt abschneiden, indem sie ihn verbittern lassen. Die Sprache zeigt den Zusammenhang: Kummer führt zum Verkümmern, kümmerlich ist die Bezeichnung eines objektiv minderwertigen Seinszustandes. Der kranke Mensch hat das Bedürfnis nach Einsamkeit und wird unheimlich, wenn ihm andere Menschen ihre Gemeinschaft aufzwingen wollen. Erst mit der Genesung stellt sich der Stimmungsumschwung ein, der Freude an der Gesellschaft anderer Menschen gibt (98).

Elementar anders liegen die Glücksempfindungen: Sie drängen zur Gemeinsamkeit. Freude muß sich mitteilen; sie ist nach Herders Wort „ein Tausch, kein Monopolium; sie will von Zweien gesucht sein“. Jeder hat aus dem alltäglichen Leben für diese Zusammenhänge genug Erfahrungsbeispiele zur Hand. Eins, das Bollnow bringt, will ich hier wiedergeben: „Wenn Menschen in einem Vortrag oder im Theatervortrag zusammen sind, dann bilden sie zunächst eine völlig zusammenhanglose Masse, in der jeder Einzelne seinen Nachbarn mit spürbarem Mißtrauen betrachtet und schon äußerlich möglichst weit von ihm abzurückt. Wenn es dann aber geschieht, daß dem Redner irgendeine gute Bemerkung einfällt oder daß auf das Bühnenschauspiel ein guter Witz fällt, dann ist plötzlich die Verbindung zwischen den Individuen wieder hergestellt. Es ist dem Einzelnen völlig unmöglich, daß er mit seiner Freude für sich allein bleibt und etwa still für sich lacht, sondern sofort setzt dann ein Vorgang der Kontaktgewinnung zwischen den einzelnen Menschen ein: jeder sieht seinen Nachbarn an, ob auch er verstanden hat. Sie verständigen sich untereinander in ihrem Beifall. Es ist so, als ob sich erst in einer Art von Mitwissergefühl die Freude über den Redner vollenden könne. Menschen, die im sonstigen Leben viel zu stolz sind, um den ersten Schritt der Annäherung zu tun, fühlen sich in diesem Lachen miteinander verbunden. Es liegt eben in diesem Vergnügen ein Zug, der von sich aus nach der Gemeinsamkeit verlangt. . . . Das gilt zugleich allgemein: wenn es gelingt, einen Menschen zum Lachen zu bringen, dann ist damit seine Isolierung durchbrochen, mochte er sich vorher auch mit noch so großer Griesgrämigkeit dahinter verschanzen . . .“ (103 f.). – Das Wesen eines guten

Wir haben bei der Heidegger-Darstellung den Aufbau der existenzphilosophischen Anthropologie aus der Angst kennengelernt. Die Angst, die nicht wie bei Kierkegaard indirekter Hinweis auf Gott wird, sondern als Entgleiten des Seienden das Nichts offenbart, hatte als Grundverfassung des menschlichen Daseins die Sorge freigelegt, in der es dem Dasein stets um etwas praktisch zu Besorgendes geht. Ich hatte oben schon Heideggers Philosophie als eine Philosophie der Stimmungen charakterisiert. Auch Bollnow sieht dies so an. Aber ist Angst wirklich die letzte Grundgestimmtheit des Daseins? Warum ist es nicht viel eher die Lust? Gerade der Lustbegriff, den die Psychoanalyse entwickelt hat, ist ja auch philosophisch bedeutsam und sollte von der philosophischen Anthropologie ausgewertet werden. Sicher hat sich Bollnow 1941 mit dem Juden Freud nicht auseinandersetzen können, aber er hätte ja auch dem viel von ihm zitierten „Arier“ Nietzsche weiter nachgehen können, der im „Trunkenen Lied“ von der Welt sagt: „Tief ist ihr Weh, – Lust – tiefer noch als Herzeleid“ (VI, 471). Gerade aus der Organausstattung des Menschen, aus seiner mitgeborenen Sexualität leitet sich sein Lustbegehren her, das ich für ursprünglicher halte als die Grundgestimmtheit der Angst. Zumindest sollte eine Fundamentalanalyse des Daseins, die objektiv ist, nicht immer nur gebannt auf das Phänomen der Angst starren, sondern dem Lusttrieb und den Formen seiner Sublimierung einen angemessenen Platz im Aufbau der philosophischen Anthropologie einräumen. Denn Lust und Unlust sind ja die Grundgestimmtheiten eines jeden Menschen, die seine konkreten Orientierungen und Entscheidungen in einem weit höheren Grade fundieren, als die Fachphilosophen bisher eingeräumt haben. Auch Bollnow hat ein nicht unwichtiges Kapitel „Rausch und Seligkeit“ (83–96), in dem er den Rausch als den äußersten Grenzfall auf der Seite der gehobenen Stimmungen betrachtet und mit Klagen von „Wallungen“ redet als den „höchsten Aufgipfelungen des Lebensgefühls überhaupt“. In ihnen würde die ursprünglichste für den Menschen mögliche Erfahrung der Lebendigkeit erreicht und damit der äußerste Gegenpol der Angst. Zumal beim jungen Nietzsche findet Bollnow manche für ihn wichtige Beschreibungen rauschhafter Zustände, die er für die philosophische Anthropologie aufarbeitet. Ich meine aber mit Lust und Unlust etwas noch Fundamentaleres, weil durch sie erst Wallungen des Rausches wie solche der Angst möglich werden.

Bollnow behandelt im Fortgang seiner Darstellung (97–111) einen weiteren sehr wichtigen Bezug: Den Zusammenhang von Glück und Gemeinschaft, Unglück und Vereinzelung. Unglück, d. h. Leid und Gram im allerweitesten Sinne haben die Wirkung, daß sie den Menschen von seiner Umwelt abschneiden, indem sie ihn verbittern lassen. Die Sprache zeigt den Zusammenhang: Kummer führt zum Verkümmern, kümmerlich ist die Bezeichnung eines objektiv minderwertigen Seinszustandes. Der kranke Mensch hat das Bedürfnis nach Einsamkeit und wird unleidlich, wenn ihm andere Menschen ihre Gemeinschaft aufzwingen wollen. Erst mit der Genesung stellt sich der Stimmungsumschwung ein, der Freude an der Gesellschaft anderer Menschen gibt (98).

Elementar anders liegen die Glücksempfindungen: Sie drängen zur Gemeinsamkeit. Freude muß sich mitteilen; sie ist nach Herders Wort „ein Tausch, kein Monopolium; sie will von Zweien gesucht sein“. Jeder hat aus dem alltäglichen Leben für diese Zusammenhänge genug Erfahrungsbeispiele zur Hand. Eins, das Bollnow bringt, will ich hier wiedergeben: „Wenn Menschen in einem Vortrag oder im Theater zusammen sind, dann bilden sie zunächst eine völlig zusammenhanglose Masse, in der jeder Einzelne seinen Nachbarn mit spürbarem Mißtrauen betrachtet und schon äußerlich möglichst weit von ihm abückt. Wenn es dann aber geschieht, daß dem Redner irgendeine gute Bemerkung gelingt oder daß auf der Bühne ein guter Witz fällt, dann ist plötzlich die Verbindung zwischen den bisher vereinzelt Hörern hergestellt. Es ist dem Einzelnen völlig unmöglich, daß er mit seiner Freude für sich allein bleibt und etwa still für sich lacht, sondern sofort setzt dann ein Vorgang der Kontaktgewinnung zwischen den einzelnen Menschen ein: jeder sieht seinen Nachbarn an, ob auch er verstanden hat. Sie verständigen sich untereinander in ihrem Beifall. Es ist so, als ob sich erst in einer Art von Mitwissergefühl die Freude über den Redner vollenden könne. Menschen, die im sonstigen Leben viel zu stolz sind, um den ersten Schritt der Annäherung zu tun, fühlen sich in diesem Lachen miteinander verbunden. Es liegt eben in diesem Vergnügen ein Zug, der von sich aus nach der Gemeinsamkeit verlangt. . . . Das gilt zugleich allgemein: wenn es gelingt, einen Menschen zum Lachen zu bringen, dann ist damit seine Isolierung durchbrochen, mochte er sich vorher auch mit noch so großer Griesgrämigkeit dahinter verschanzen . . .“ (103 f.). – Das Wesen eines guten

Witzes verlangt geradezu nach dem Weitererzählen, sonst macht er nämlich keinen Spaß mehr. Der Witz kann erst in Gemeinschaft richtig genossen werden. Darum sind auch im dritten Reich gute politische Witze wie ein Lauffeuer herumgegangen, zumal sich hier natürlich auch aufgestaute Affekte abreagieren ließen.

Ganz ähnlich liegt es mit der Freude am Komischen: ohne den Resonanzboden einer Gemeinschaft darüber lachender Menschen geht es einfach nicht. Wo der Einzelne etwas als komisch erfaßt, geschieht es in der Vorstellung eines möglichen Zuschauerkreises oder wenigstens in der Erwartung einer baldigen Erzählmöglichkeit. Die Kierkegaard'sche Frage: Woher kommt es, daß wir das Komische am liebsten in Gesellschaft, das Tragische allein lesen wollen, beantwortet sich also von den Stimmungsbezügen her (105).

Bollnow ist der Aufweis sehr wichtig, daß es Gefühle gibt, die nur auf dem tragenden Boden der glücklichen Stimmung möglich sind, und andere, die auf diesem Boden a priori nicht gedeihen können. Aufschlußreich hierfür ist z. B. die Relation von Liebe und Haß. Ein Glücklicher kann wohl lieben, aber nicht hassen; etwa in ihm vorhandene Haßeinstellungen werden durch die aufsteigende Freude in untergründige Schichten abgedrängt oder, reicht das Glücksgefühl ganz tief, gar ausgelöscht (106 f.). Außerdem pflegt die Liebe zu einem bestimmten Menschen auch alle übrigen menschlichen Bezüge freundlich umzufärben. Wie es Goethe in den Wahlverwandtschaften sagte: „Man muß nur ein Wesen recht von Grund aus lieben, da kommen einem die übrigen liebenswürdig vor.“ Die Dichtung bringt dafür genug Beispiele. — Ganz falsch ist nach Bollnow (108 ff.) der Einwand, daß nicht Glück und Freude die Menschen zusammenführen, sondern Unglück und Not. Hier werde nämlich eine zu meisternde äußere Situation mit dem Bereich der Stimmungen verwechselt. Sie würde auf die Ebene der Heideggerschen „Daseinsfürsorge“ gehören, die die Menschen nur in der äußerlichsten Weise verbindet. Demgegenüber ist die gemeinschaftsbildende Bedeutung von Festen und Feiern eine viel größere und innerlichere.

Im Fortgang des zu referierenden Buches kommen wir nun auf die Grenzen der Stimmungen: sie liegen in der Eigenmacht der äußeren Situation, in die der Mensch hineingestellt ist, was Heidegger die „Geworfenheit des Daseins“ nennt. „Wenn ein Kind ins Wasser gefallen ist, dann kommt es nicht darauf an, ob man auch gerade Lust

hat zu baden, sondern dann erfordert das die augenblickliche Rettung auch unabhängig vom gegenwärtigen Stimmungszustand. Und es liegt in der 'Geworfenheit' des menschlichen Daseins, daß immerfort Situationen an den Menschen herantreten, die nicht danach fragen, ob sie auch in seine Stimmungsverfassung hineinpassen, sondern die ihre Erledigung verlangen, unabhängig von der gegenwärtigen Stimmungslage und nötigenfalls auch gegen sie“ (135). Überhaupt haben die äußeren Situationen auf die Stimmungen einen erheblichen Einfluß; oft bewirken sie den jähen Übergang von einer Stimmung zur anderen. Aus Erfahrung wissen wir das alle und können sehr wohl die organischen Stimmungswechsel, etwa von der Frische des Morgens zur Müdigkeit des Abends respektive umgekehrt, wie bei vielen Geistesarbeitern, die die Nacht zum Tage machen, von den von außen hervorgerufenen jähen Stimmungsumbrüchen unterscheiden. Bollnow nennt als ein ihm naheliegendes Beispiel: „Wenn nach langem Bemühen eine Arbeit endlich gelingen will und wir das deutliche Gefühl haben, gerade in diesem Augenblick den entscheidenden Gedanken formulieren zu können, da kommt plötzlich irgendein Freund mit irgendeiner dringenden Sorge, die sofortige Hilfe verlangt, und wie mit einem Messer ist die bisherige Gefühlslage abgeschnitten, und wir müssen uns aus ganz anderen Notwendigkeiten heraus um ganz etwas anderes sammeln“ (137).

Was ist daraus zu ersehen? Nun, daß das Leben kein stetiger Entwicklungsablauf ist, in dem sich die einzelnen Zustände von innen heraus kontinuierlich entwickeln, sondern die zeitweilige Stetigkeit der Stimmungen und ihres organischen Wandels wird durch Einbrüche der Außenwelt und ihre Ansprüche immer wieder gestört und zerbrochen. Oft sind diese Ansprüche sittlicher Natur, was gerade dann deutlich wird, wenn sie zu meiner Stimmungslage und zu meinen Lustgefühlen konträr stehen (138).

Hier tritt nun die Frage nach dem Verhältnis von Stimmung und Charakter auf, ein das ganze Leben durchziehender Gegensatz. Wenn man im Sinne der Kantischen Anschauung die Herrschaft des Charakters über die Stimmungen postuliert, dann bedeutet dies konkret, daß die Stimmungen des Menschen um der sittlichen Forderung willen gerade zerbrochen werden sollen (extremes Beispiel: das ertrinkende Kind). Bollnow formuliert eindrucksvoll: „Die Stimmung meint ein Veränderliches, der Charakter ein Festes im menschlichen Leben; die

Stimmung ist etwas, in dem wir uns als bestimmt vorfinden (ganz gleich woher diese Bestimmtheit kommt), der Charakter dagegen etwas, zu dem wir uns in Freiheit selbst bestimmt haben, ein fester, selbstgeschaffener Halt, in dem wir im wechselnden Spiel des Lebens und der Lebensumstände die Treue zum eigenen Wesen bewahren" (141).

Gewiß entfaltet sich der Mensch auf dem Boden der glücklichen Stimmungen nach den verschiedensten Seiten hin. „Nur eines entwickelt sich auf dem Boden der glücklichen Stimmungslagen nicht: ein fester Charakter und die in ihm begründete Festigkeit des ganzen Wesens" (142). Dafür ist gerade die Ungunst der Umstände förderlicher, weil sie den Menschen zu höchsten Leistungen zwingt, „wenn der Mensch aus dem harmonischen Einklang mit der Umwelt herausgerissen wird und sich jetzt gegenüber dem Druck der Umstände und den Widerwärtigkeiten des Lebens behaupten muß. In diesem Sinne heißt es bei Goethe, daß ein Charakter sich nur in dem 'Strom der Welt' bilden könne" (142). „Der Charakterausbildung sind die Stimmungen geradezu gefährlich, zumal beim jugendlichen Menschen. Daß er seinen Stimmungen Widerstand entgegensetzt, also das zeigt, was man Haltung zu bewahren nennt, ist eine positiv bewertbare Leistung. Die Haltung ist eine der Stimmung gegenüberstehende Schutzwehr, die verhindern will, daß sie übermächtig wird. Haltung setzt immer Selbstbewußtsein voraus und damit Distanz zur Welt. Die natürliche Spannung Ich–Außenwelt zerbricht in dem Moment, da mich die Stimmungen überwältigen, ich die Haltung verliere und pathisch mich dem hingebe, was mich stimmungsmäßig von der Welt her außer mir überkommt. Dabei können diese Stimmungen anscheinend nur in mir aus meines Gemütes Tiefe aufgestiegen sein. Die Zahl möglicher Formen dieses Vorgangs ist Legion: es gibt Stimmungen, die unbemerkt wie ein feines Gift in den Menschen eindringen und seine Aktionskraft lähmen. Andere Überwältigungen bestehen in einer Abdrosselung der feineren Seelenvorgänge durch einen primitiven Gefühlszustand, wie er etwa im Suff erzeugt wird oder in den sogenannten 'vorgerückten Stimmungen', in denen sich die Menschen in lärmender Fröhlichkeit gehen lassen, nachdem sie – wie man sagt – ihre 'Hemmungen' verloren haben, d. h. die gewohnte Zurück-Haltung von der Stimmung durchbrochen worden ist. Meist treten dann auch sogenannte 'Stimmungskanonen' auf, die in meist nicht sehr dezenter Weise lärmende Fröhlichkeit um sich verbreiten" (145 f.).

„Kurzum, das sind Zustände, in denen die Haltung von der Stimmung überwältigt worden ist. Man könnte auch von Entartungsformen der Stimmung sprechen, wohin übrigens auch das Sichgehenlassen in sentimental Stimmungen, die sogenannte Stimmungslutscheri gehört, wie sie früher in Jugendgruppen verbreitet war. Letztlich liegt es wohl so: die vorgegebene Grundgestimmtheit des menschlichen Daseins wird durch die Haltung, das freie Verhalten des Menschen zu sich selber reguliert und geformt. Die Haltung 'schaltet' die Affekte, kann man mit Lipps sagen. Der Mensch formt in der Haltung die in der Stimmung gegebene Lebensgrundlage von seinem inneren Mittelpunkt her. So bestimmen dann erst Stimmung und Haltung zusammen und im rechten Einklang miteinander die Gesamtverfassung des Menschen" (154–161).

Bollnow bespricht alsdann (165–181) in Auseinandersetzung mit Heidegger das Verhältnis von Stimmungen und Zeit. Man kennt das Sprichwort: dem Glücklichen schlägt keine Stunde. Das bedeutet nicht nur, daß dem Glücklichen die Zeit schneller vergeht, sondern auch, daß er überhaupt nicht mehr auf die Zeit achtet. Die Zeit wird mit dem Mystikerausdruck zum „stehenden Jetzt“, zur „ewigen Gegenwart“. Ein wenig bekannter Dichter *George A. Goldschlag* hat von einem Zeitzeiger auf einem leeren Zifferblatt gesprochen. Auf der anderen Seite versinkt der Unglückliche geradezu in der Zeit, die Stunden dehnen sich ihm zu Ewigkeiten, während der andere Zustände einer eigentümlichen Enthebung über die Zeit und damit über den Lastcharakter des Daseins überhaupt erlebt.

Was dieses „große Glück“ nun ist, d. h. in welchen Erlebnisweisen es sich ausdrückt, zeigen am besten die krankhaften Rauschzustände (182–199). Bollnow hat daher mit gutem Grund klinische Schilderungen des Meskalinrauschs herangezogen, die eine Störung des Zeitsinns bekunden und in denen Zeit tatsächlich den Charakter der „ewigen Gegenwart“ anzunehmen scheint. Da heißt es z. B.: „Das Zeitbewußtsein war gestört, alle Vorgänge schienen mir gleichsam in die Länge gezogen.“ Von einer auf fünf Minuten angegebenen Zeit heißt es: „Wenn man mir gesagt hätte, die Zeit habe Stunden gewährt, so hätte ich das eher geglaubt.“ Im übrigen bringt Bollnow ähnlich klingende Zeugnisse auch aus den Berichten über edleren Alkoholrausch bei. Über das Glücksgefühl heißt es: „Alles war in goldenes Spätnachmit-

tagslicht getaucht, ein beseligender Friede lag über dem Ganzen, die Atmosphäre voller Heiterkeit. Über mich kam ein außerordentlich starkes und schönes Gefühl der Freude am Grenzenlosen und Unendlichen.“ Ferner werden alle Gegenstände plastischer und schärfer. „Es fiel mir auf, daß ich diese Dinge nie mit solcher Klarheit und Intensität gesehen hatte.“ Die Farben nehmen an Leuchtkraft zu, die Sinnesindrücke sind verstärkt, auch der Farben- und Gehörsinn. Für den Meskalinrausch scheinen im übrigen seltsame Verschmelzungsempfindungen bezeichnend zu sein: die Welt erscheint in ein kristallinisches Gitterwerk aufgelöst. „Das Gitterwerk geht durch mich hindurch; es gibt kein außen und kein innen mehr. Körper und Geist ist auch eins; das Gitterwerk ist ein Teil davon. Man kommt sich selbst vor wie ein Kristall. Was ich sehe, bin ich auch selbst.“ – Eine dichterische Schilderung dieser Verschmelzungszustände, die dem Haschischrausch zu entsprechen scheint, gibt der eben genannte Dichter George A. Goldschlag (Gedichte, Berlin 1935), die an den haschischartigen Jasminduft anknüpft:

Und immer wieder unvermutet
kommt aus dem blühenden Jasmin
betäubend schwerer Duft geflutet,
wie süßes Rauschgift trinkt man ihn,
bis alles, was vertraut gewesen,
unmerklich fremd wird und allein
der Wille bleibt, sich aufzulösen
ganz tief zu schlafen, nicht zu sein.
Bis daß man schreitend im Gelände
vor einer Steigung aufgestellt
Wegweiser auf sich warten fände,
auf denen stände:
Aus der Welt.

Das Meskalin – in der Strukturformel dem Nebennierenhormon Adrenalin ähnlich und ebenfalls synthetisch herstellbar – ist im übrigen durch den Selbstversuch des englischen Dichters Aldous Huxley bekannt geworden, der die anstoßerregende Empfehlung gab, Meskalin als universales Rauschmittel zur künstlichen Herbeiführung produktiv schöpferischer Zustände zu verwenden. Aufschlußreich ist der von Bollnow in seiner letzten Auflage verwandte Bericht, den Huxley über diesen im Frühjahr 1953 unternommenen Versuch in seinem Buch „Pfor-

ten der Wahrnehmung“ gegeben hat. Einige Stunden nach der Einnahme von 0,4 g Meskalin steht Huxley unter der vollen Wirkung der Droge, einem jüngsten Gericht gegenüber, das ihm nach längerer Zeit die Gestalt eines Liegestuhls anzunehmen scheint. Dann heißt es: „Ich ertappte mich plötzlich auf der Schwelle von Panik. Dies ging dann doch zu weit, obgleich es ein Eindringen in intensivere Schönheit und tiefere Bedeutung war. Die Furcht galt einem Überwältigtwerden und Zerfallen unter dem Druck des Heranflutenden.“

Auch wenn wir das unzweifelbar Pathologische in diesen Schilderungen beiseite lassen, sind sie als Schilderungen rauschhaften Glücksgefühls wichtig und entsprechen etwa dem, was sich Nietzsche im dionysischen Rausch offenbart hat oder auch dem Grundton von Hölderlins Hyperion: „Eines zu sein mit allem, was lebt.“ Wir haben hier also das Weltbild eines gesteigerten Glücksgefühls vor uns. Die klinischen Glückszustände, die das Warten auf die Gnade des schöpferischen Augenblicks durch künstliche Rauschmittel abgekürzt haben, machen die normalen Glückszustände nur noch deutlicher. Die Schilderung des Meskalinrauschs, der übrigens den einzelnen Menschen – wie Massenversuche gezeigt haben – total isoliert und aus den lebendigen Gemeinschaftsbezügen herauslöst – oder die Schilderung des Haschischrausches, wie ihn Baudelaire in seinen „Künstlichen Paradiesen“ gegeben hat, unterscheidet sich nur durch die in den Vergiftungen erreichbare Häufigkeit und Stärke von den Glückszuständen des normalen Seelenlebens, die allerdings selten in dieser Schärfe hervortreten und beschreibbar werden. Die Kehrseite dieser künstlichen Paradiese freilich ist der tiefe Katzenjammer hinterher als die Rache der Natur dafür, daß etwas künstlich herbeigezwungen wurde, was dem Menschen nur als Gnade zufallen kann und mithin selten bleiben muß.

Bollnow gibt ferner noch in seinem Buch zwei in sich geschlossene Einzeluntersuchungen, die ich hier aber übergehen muß. Es handelt sich um eine gute Interpretation der Marcel Proustschen Romanreihe „A la recherche du temps perdu“ von der philosophischen Seite her, denn Proust vermittelt tiefe Einblicke in die Phänomenologie der Zeitlichkeit des Daseins (200–218). Ein weiteres Kapitel behandelt Nietzsches Lehre vom „Großen Mittag“ im Zarathustra. Die Lehre von der „ewigen Wiederkehr“ – ein schwer entwirrbares Gedankenknäuel –

erscheint als eine begriffliche Auslegung der im höchsten Glück des Mittags erfahrenen Ewigkeit des Seienden (219–235).

Alle diese Beschreibungen und Beispiele, einschließlich der künstlichen Räusche, zeigen die enge Verflechtung zwischen Glücksstimmung und Zeitlosigkeit. Die philosophische Lehre, die aus ihnen zu ziehen ist, ist diese: Die Erhebung über die Zeitlichkeit ist die Erhebung über den Lastcharakter des Daseins überhaupt, über das, was Heidegger „Endlichkeit“, „Geworfenheit“ und „Sorge“ genannt hat. Im Glückszustand entschwinden die Last der Verantwortung und die Härte der Entscheidung zusammen mit den Kategorien der Zeitlichkeit. Nur kommen sie leider rasch zurück, denn das Glück währt kurz, und die Widrigkeit des Erdendaseins wird dann erst recht empfunden. Aber wer einmal den von aller Zeitlichkeit befreiten Zustand des Glücks geschmeckt hat, will ihn immer wieder haben. Und zwar will er ihn auf ewig haben, er will die ewige Seligkeit. Hier aber setzt das ein – stelle ich über Bollnow hinaus fest –, was auch die ganz immanent interpretierende philosophische Anthropologie als eine religiöse Urqualität im menschlichen Bestand feststellen kann: die ewige Erlösungssehnsucht des Menschen. Stellt sie das aber fest, ist die Brücke von der philosophischen zur theologischen Anthropologie geschlagen.

Mit dem Wort „Erlösungssehnsucht“ ist zweifellos ein Grundtrieb des Menschen angerührt worden, der ihn an die Stelle führt, wo er transzendiert. Hier tut sich nämlich die Metaphysik des Menschen als eines „unbekannten Wesens“ auf, der über sich hinauszuschwingen vermag in Transzendenz. Auch die Liebe ist im letzten als ein Aufschwung des Daseins über sich hinaus zu fassen, als Überschwang. Die Liebe ist nach einem Wort Georg Simmels eine „unbegründete primäre Kategorie“, die zu den großen Gestaltungskategorien des Daseins gehört (Fragmente u. Aufsätze, München 1923, 57 ff.). Ebenso ist hier die große anthropologische Rolle der Phantasie zu nennen, die zum Menschen als einem Wesen der Ferne hinzugehört; der Baseler Psychologe Hans Kunz hat ihr auch mit gutem Grund eine zweibändige Monographie (Die anthropologische Bedeutung der Phantasie, Basel 1946) gewidmet. Er beschreibt in ihr u. a. auch das der Phantasie verwandte Phänomen der Sehnsucht (II, 260 ff.), das zumal den Pubertätsjahren den spezi-

fischen Charakter gibt. Denn in ihnen soll ja das Ich – dies ist der biologische Sinn der Pubertät – für die Begegnung mit einem Du aufgeschlossen werden. Deshalb ist auch die Sehnsucht das Grunderlebnis dieser Jahre, wie zahlreiche Gedichte und Tagebücher von Jugendlichen zeigen. Immer nimmt die Sehnsucht einen großen Raum in ihnen ein. Das ziellose Herumwandern des jungen Menschen, der sich wie aufgeschlossen fühlt von der Fröhlichkeit der anderen, verrät das ebenso wie die eigentümliche Ursachenlosigkeit und Gegenstandslosigkeit seiner Gefühle, auf die schon Rousseau aufmerksam wurde und sie so beschrieb: „Er wird gefühlvoll, bevor er sich noch bewußt wird, was er eigentlich fühlt.“

Eine begrifflich exakte Definition der Sehnsucht ist schwer zu geben. Schon sprachlich interessant ist die schlechthinige Unübersetzbarkeit des Wortes in eine andere Sprache. Im Bedeutungsgehalt am nächsten kommt noch das griechische Wort Eros. Man hat daher auch von einer Abwandlungsform der Liebe gesprochen, vom Eros der Ferne, man ist dem Sehnsuchtsmotiv in der Dichtung, zumal der Romantik, nachgegangen, obschon – erstaunlich genug – eine literarhistorische Untersuchung darüber noch fehlt. Am ehesten befriedigt noch die Beschreibung eines Arztes (A. Homburger: Vorlesungen über Psychopathologie des Kindesalters, Berlin 1926, 674), obwohl auch sie nicht an den inneren Kern herankommt: „Sehnen ist ein Hinsehen auf ein Entferntes mit gebanntem Blick und mit einer inneren Bewegtheit, die stark und zart zugleich ist, die im seelischen Mittelpunkt steht, alles andere übertönend. Süchtig wird es durch die Unwiderstehlichkeit des Verlangens und die Schmerzlichkeit des Versagens.“ – Das Wünschen des sich Sehnenenden geht in die Richtung der Grenzenlosigkeit; die Wunschziele bleiben in eine Ferneaura eingehüllt.

Eine besondere Form der Sehnsucht ist das Heimweh, die aus der Heimatlosigkeit entspringende Sehnsucht nach dem verlorenen heimatlichen Lebensraum, also das spezielle Flüchtlingsleid unserer Tage. Es kann aber auch die Gestalt der Sehnsucht nach der ewigen Heimat annehmen, für welche die Erde als letzte Ruhestätte des Menschen wiederum Symbol wird. Der Mythos vom verlorenen Paradies wie der vom kommenden Reich wurzeln hier (II, 269 f.). Es sind dies Transzendierungsphänomene, Rückgriffe in eine verlorene und entschwundene Vergangenheit oder Projektionen in eine grenzenlose Zukunft. Und derartige

Transzendieren, das wir Sehnsucht nennen, gehört offenbar zur inneren Bewegung der menschlichen Gesamtexistenz, daß der Mensch stets seine Gegenwart übersteigen will. Darum hat Schelling den Satz geprägt: „Das Dunkelste und darum Tiefste der menschlichen Natur ist die Sehnsucht.“

Worum geht es aber nun eigentlich in der Sehnsucht? Wonach sehnt die Sehnsucht sich? Die Antwort ist lapidar. Sie lautet: nach dem *Glück* (II, 270 ff.). Aber schon Kant nannte es ein „Unglück, daß der Begriff der Glückseligkeit ein so unbestimmter Begriff ist, daß – obgleich jeder Mensch zu dieser zu gelangen wünscht – er doch niemals bestimmt und mit sich selbst einstimmig sagen kann, was er eigentlich wünsche und wolle“ (Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, 40 f.). Jeder meint oder ahnt irgendwie – diese Unbestimmtheit ist wesentlich –, was das Glück sei, ohne es präzise fassen zu können. Diese Glückssehnsucht gehört wesentlich zum Menschen, ist vielleicht viel ursprünglicher in ihm angelegt als die Angst, die Heidegger für die den Menschen auszeichnende Seinsweise erklärt hat. Aber „das Glück ist da, wo du nicht bist“. Man kann es nicht fassen und festhalten, es schwebt mir nur vor, in welcher Richtung ich es suchen muß – ähnlich wie die blaue Blume der Romantik. Jeder Mensch sehnt sich nach dem Glück, aber es gehört zu dieser Sehnsucht – und das ist vielleicht mit das Tiefste, was sich über den Menschen sagen läßt –, daß sie *unerfüllbar* ist. Es zeigt nur erneut auf, daß der Mensch ein transzendierendes Wesen ist, das über sich hinaussschwingt und hinüber in grenzenlose Fernen. Vielleicht ist es sogar so, daß aus je größerer Tiefe einer lebt, desto größer seine Sehnsucht nach der Ferne ist, die in irgendeinem verborgenen Sinne auch zugleich die ewige Heimat darstellt.

Und meine Seele spannte
weit ihre Flügel aus,
flog durch die stillen Lande,
als flöge sie nach Haus.

Eichendorff

Wir haben gesehen, die Sehnsucht gehört zu den tiefsten Stimmungsschichten im Menschen. Das Reich der Stimmungen ist weit, es gibt viele Stimmungen, und niemals ist der Mensch ohne sie. Der Mensch

ist ein Stimmungswesen aus seiner Tiefe heraus, und die Welt, in der er lebt, stimmt ihn außerdem, indem sie ihn bestimmt. Als angelegt in der Verfassung des Menschen ist die Stimmung etwas, was „aus mir“ kommt, ohne daß ich doch selbst ganz darin wäre. Aus der Ontologie der Stimmungen als ursprünglicher Seinsweisen läßt sich daher eine Morphologie menschlichen Verhaltens, eine anthropologische Typenlehre aufbauen. In einer gewissen Parallelität zu Bollnow ist dieser Versuch auch tatsächlich gemacht worden und zwar von dem leider schon 1941 in Rußland gefallenen Frankfurter Philosophen *Hans Lipps* in seinem hinterlassenen Buch „Die menschliche Natur“ (Frankfurt 1941). In ihm werden einige anthropologische Typenschilderungen modellhaft gegeben und charakteristische Figuren vorgeführt, die uns im Alltag begegnen und die wir in ihrem Sosein hinnehmen, ohne uns über das Warum ihres Soseins Gedanken zu machen. Lipps aber macht sich Gedanken und schildert z. B. das „Warum“ des Pedanten, des Fanatikers, des Geizigen, des Spielers und des Abenteurers. Denn alle diese Figuren sind für Lipps Beispiele der Überformung von Grundgestimmtheiten durch den Geist, weil der Geist zur menschlichen Natur, zu seiner elementaren Ausstattung zugehört. Die Geistigkeit eines Menschen zeigt sich in dem, wofür er aufgeschlossen ist, und die Richtung, in der das Leben erfahren wird, unterscheidet die Menschen voneinander (132). Die Lebenserfahrung bestimmt ihre verschiedene Denkungsart. Diese philosophisch-psychologische Anthropologie kann daher niemals zu einem wirklichen System führen, denn die jeweils besondere Art eines Menschen kann nie begrifflich verstanden, sondern immer nur gezeichnet werden. Bestenfalls führt dies zu einer anthropologischen Typenlehre, auf welchem Wege heute auch Bollnow, Kunz, Binswanger und viele andere anzutreffen sind. Bei Lipps wird es im Speziellen eine Lehre der Charaktertypen, sagt er doch selber: „Einen Menschen erkennen heißt nicht, ihn zu begreifen. Ein Mensch kann nicht beschrieben, sondern nur charakterisiert werden“ (144). Wenn Kant in seiner „Anthropologie“ (XV, 867 f.) den Charakter mit der „Originalität der Denkungsart“ identifiziert hat, dann ist das – genügend tief aufgefaßt – auch vollauf richtig. Denn ein schwacher Charakter wechselt seine Überzeugung schnell. Kein Charakter zu sein, bedeutet des Unbedingten zu ermangeln bzw. sein Leben an Stimmungen und damit an den Zufall ausgeliefert zu haben. Ist aber die Grundgestimmtheit

eines Menschen geistig durchgebildet und zum Charakter ausgeformt worden, dann sprechen wir von einer Persönlichkeit. Persönlichkeit ist derjenige, der durch die Originalität seiner Denkungsart, d. h. ihre Ursprünglichkeit und Echtheit, nicht zu übersehen ist. Die Größe eines Menschen zeigt sich darin, daß er sich von sich selbst nicht abbringen läßt, auch nicht durch ein widriges Schicksal. Groß wird man überhaupt erst im Unglück, wenn man sich in diesem gesteigert durchsetzt (148). Man wächst mit seinem Schicksal, denn Charakter ist letztlich etwas, was der Mensch sich selbst gibt. Um es mit Kant zu sagen: „Charakter bedeutet, daß die Person die Regel ihrer Handlungen aus sich selbst (und der Würde der Menschheit) entlehnt“ (Anthropologie Fragm. 1179 – Werke XV, 521).

Wenn die Angst in der Existenzphilosophie die Aufgabe erfüllt, den Menschen aus der Durchschnittlichkeit alltäglichen Lebens aufzuschrecken, so kennt auch Lipps diese Bedeutung der Angst, denn er verfolgt sie in so verschiedenartigen Erscheinungsformen wie Platzangst, Pedanterie, Geiz und Eifersucht. Was aber für Lipps entscheidend bleibt, ist dieses, daß er den Menschen als *Aufgabe* sieht. Er hat sich selbst zu finden; er *macht* sich zu sich selbst. Die Stimmungen sind bei Lipps etwas im höchsten Grad Gefährliches, weil sie das freie Selbstsein des Menschen zu überwältigen drohen. Erst wenn sich der Mensch von dem Ansturm der Affekte nicht mehr treiben läßt, sondern sich abfängt und „wieder in den Griff bekommt“, gewinnt er sich selbst und findet gerade auch in der starken Leidenschaft sich selber wieder. Das Existenzideal, das Lipps deutlich vorschwebt, ist der Mensch, der – wie er sagt – „ohne Winkel ist“, d. h., der offen und klar ist, bei dem nichts der Selbstkontrolle entzogen wird (149). Die Gefährlichkeit des Lebens wird von ihm gesehen und bejaht – ganz in Nietzsches Sinn, der in „Die fröhliche Wissenschaft“ bekanntlich ausrief: „Das Geheimnis, um die größte Fruchtbarkeit und den größten Genuß des Lebens einzuernsten, heißt: Gefährlich leben! Baut eure Städte an den Vesuv! Schickt eure Schiffe in unerforschte Meere! Lebt im Krieg mit euresgleichen und mit euch selber“ (V, 217). Nur ist Lipps zum Unterschied von Nietzsche ganz unpathetisch und huldigt der Nüchternheit. Sein nüchternes Pathos ist eher dem Ernst Jüngers verwandt, der in „Blätter und Steine“ einmal feststellt, „daß der Mensch dem Material überlegen ist, wenn er ihm die eigene Haltung entgegenzustellen hat und

daß sich kein Maß und Übermaß der äußeren Gewalten ausdenken läßt, das den Widerstand eines mutigen Herzens zerstören kann“. Seine Größe zeigt ein Mensch darin, daß er in allen Schicksalsschlägen sich selber immer nahe zu bleiben vermag. Aufgegeben und gefordert vom Menschen ist stets seine Selbstwerdung als die innere Durchsichtigkeit. Lipps drückt es so aus: „Alles an einem Menschen kann echt, aber nur er selbst kann wahr sein. Auch ein einfacher Mensch kann echt sein. Und vielleicht er eher als andere. Aber er kommt – so sehr er ein Charakter sein mag – ohne die Kraft der Wahrheit nicht zu einem aus eigenem Ursprung sich selbst immer mehr Durchsichtigwerden“ (155). – Mit diesem Worte schließt das Buch, es ist das letzte Wort, das Hans Lipps der philosophischen Anthropologie hinterlassen hat.

Zusammenfassung

Wir haben gesehen, daß alle hier behandelten Lehren vom Menschen sich ausgesprochen oder nicht ausgesprochen, an einem Gegenbild orientiert haben. So wie eine theologisch orientierte Anthropologie den Menschen an Gott und seinen Forderungen mißt, um Aussagen über sein Dasein machen zu können, so bekommt eine biologisch orientierte Anthropologie (Gehlen u. a.) die Sonderart des Menschen durch Konfrontation mit der Tierwelt in den Griff. Die philosophische Anthropologie hat das Nichts (Heidegger) oder die Transzendenz (Jaspers) als Gegenbegriff, oder sie stellt ihn in die Geschichte (Dilthey) oder den Kosmos (Scheler) hinein, um von einem bestimmten Hintergrund her seine Sonderart zeichnen zu können. Ähnlich hat die Ontologie Nicolai Hartmanns das menschliche Dasein vom Hintergrund des Seienden überhaupt abheben wollen, und schließlich haben wir ihn bei Bollnow, Kunz und Lipps in das Spannungsfeld zwischen Stimmung und Haltung hineingestellt gesehen. Für das theoretische Denken und im wirklichen Leben gibt es noch viele andere Bestimmungsmöglichkeiten des Menschen. Auch die gegenwärtige Philosophie hat noch mehr Positionen beigesteuert, als wir hier zur Darstellung gebracht haben. *Frhr. von Gebattel* hat mit der Bemerkung völlig recht: „Die anthropologischen Versuche der Gegenwart sind als jeweils verschiedene ‘Aspektlehren’ vom Menschen zu verstehen. Das heißt, irgendein allerdings konstitutiver Grundzug des Menschen wird in möglichster Vollständigkeit herausgearbeitet“ (Prolegomena einer medizinischen Anthropologie, Berlin 1954, Vorwort IV – künftig zitiert als Prol.). Daß diese Aspektlehren zumeist beziehungslos nebeneinander stehen, oft sich auch in ihrem Deutungsgehalt überschneiden, gehört zur geistigen Signatur unserer Zeit und ist schon selbst ein geschichtliches Datum der Philosophischen Anthropologie.

TEIL III

MEDIZINISCH-PSYCHOLOGISCHE ANTHROPOLOGIE

Der seelisch erkrankte Mensch und seine Deutung

KAPITEL 1

Die Problemlage der medizinischen Anthropologie

Der medizinisch-psychologischen Anthropologie ist von ihrem wissenschaftlichen Standort her der zugehörige Gegenbegriff problemlos gegeben. Die Medizin hat es aufgabegemäß mit dem kranken Menschen zu tun; also wird die Bemühung um den Menschen von medizinisch-psychologischer Seite aus den seelisch erkrankten Menschen zum Forschungsgebiet nehmen, um von seiner Erkenntnis her den normalen oder sagen wir lieber vorsichtig den nichterkrankten Menschen in den Blick zu bekommen. Die pathologischen Phänomene leisten dabei, wie *E. Straus* einmal gesagt hat, den Dienst, „uns auf ungelöste allgemeine Fragen überhaupt erst einmal aufmerksam zu machen“. Und *E. Kretschmer* meinte sogar einmal, daß die Psychologie der Neurose zugleich auch eine Psychologie des menschlichen Herzens sei.

Was die fachpsychologischen Anthropologien anlangt, so habe ich sie mit Absicht übergangen. Ich habe mich nicht überzeugen können, daß die von der Psychologie vorgenommenen Analysen der menschlichen Triebe oder Wesensschichten oder des Charakteraufbaus Ergebnisse zutage fördern, die von den philosophischen Erkenntnissen unabhängig wären. Vielmehr werden alle grundsätzlichen Reflexionen der Psychologen und Charakterologen, wenn sie sich nicht mit rein positivistischen Feststellungen begnügen, sondern zu Wesensaussagen kommen wollen, immer wieder in die philosophische Anthropologie einmünden. *Karl Jaspers* (Arzt und Patient, Studium Generale 1953, 442) hat deshalb nicht so unrecht: „Was unter dem Namen der Psychologie sich anbietet, ist so vielfach wie die Philosophie, ist zu gutem Teil selber Philosophie in verwehrloser Gestalt.“

Wenn wir hier freilich eine Disziplingeschichte der Anthropologie geben wollten, müßten wir natürlich auch der besonderen psycholo-

gischen und charakterologischen Fachbeiträge zur Menschenkunde gedenken. Es wäre dann ein Kapitel fällig, das den Entwicklungsgang dieser Bemühungen von der priesterlichen Seelsorge bis zur ärztlichen Betreuung seelischer Störungen nachzuzeichnen hätte. Aber eine besondere Disziplin „Psychologische Anthropologie“ mit eigenem Gegenstand, eigener Begrifflichkeit und Untersuchungsmethoden unabhängig von der philosophischen Anthropologie bin ich nicht bereit zuzugeben, auch wenn etwa O. Tumirz sogar eine „Anthropologische Psychologie“ (Berlin 1939, München 1955²) geschrieben hat. Immer dann, wenn sie vom praktischen Belang auf das Grundsätzliche kommt, mündet sie in das philosophische Problemfeld ein. Weder kann man Diltheys „Weltanschauungstypen“, noch Sprangers „Lebensformen“ für die Psychologie mit Beschlag belegen, man kann sie nur benutzen. Eine „verstehende Psychologie“ wird sogar nicht ohne sie auskommen können⁴². So haben die zuletzt referierten Bücher von Bollnow, Kunz und Lipps schon soviel Psychologie aufgenommen, daß sie bereits philosophisch und psychologisch zugleich zu werten sind.

Ähnliches gilt auch für das dicke Buch „Grundformen und Erkenntnis menschlichen Daseins“ (Zürich 1942, 1953²), das der Schweizer philosophische Arzt Ludwig Binswanger geschrieben hat. Gegenüber der Existenzphilosophie ist hier die Liebe als die Grundstruktur des menschlichen Daseins ausgewiesen worden, die sich aus dem „dualen Modus des Menschseins“ ergibt. Binswanger hat sogar eine besondere „daseinsanalytische Forschungsrichtung in der Psychiatrie“ begründet (vgl. Schweizer Archiv für Neurologie und Psychiatrie, Band 57, 1946), die sein Schüler Medardus Boss (Psychoanalyse und Daseinsanalytik, Bern 1957) gegenüber der Freudschen Richtung, aber auch gegenüber der medizinischen Anthropologie Gebtsattels abzugrenzen sucht. Im letzteren Fall dürfte es sich allerdings mehr um terminologische Differenzen handeln, da Gebtsattel das gleiche Anliegen verfolgt wie die Schweizer Forscher. Aber gegenüber dem häufig konstatablen abstrakten Dogmatismus der eigentlichen Psychoanalyse ist die modernere Daseinsanalytik, die bei Martin Heidegger kräftig in die Schule ging,

⁴² Ich nenne an derartiger Literatur W. Stern: Die menschliche Persönlichkeit, Leipzig 1923; A. Pfänder: Die Seele des Menschen, Halle 1933; H. Thomae: Persönlichkeit, Bonn 1951; H. Rempelin: Psychologie der Persönlichkeit, Basel 1954; G. Anshütz: Psychologie, Grundlagen und Probleme der Forschung, Hamburg 1953; E. Straus: Vom Sinn der Sinne, Berlin 1956.

ganz und gar auf das Feld der philosophischen Anthropologie getreten. Wir lassen auch die Psychoanalyse hier beiseite, aber nicht weil sie Psychologie, sondern weil sie auch Ideologie ist, d. h. weil sie selber eine Antwort auf die Frage „Was ist der Mensch?“ schon bereit hat und in allen ihren Analysen immer schon ein Bild vom Menschen voraussetzt, das bei Freud anders aussieht als bei Adler oder als bei Jung. Eine gesonderte Darstellung der Psychoanalyse ist in diesem Zusammenhang nicht beabsichtigt; ihre Erkenntnisse und Resultate sind aber vorausgesetzt und werden immer wieder in das hineinspielen, was wir nunmehr darzustellen haben: die Problemfelder der Medizin, die heute von einer geisteswissenschaftlich orientierten Anthropologie oder Daseinsanalytik vordringlich erörtert werden. Es geht hierbei um die Kunde vom seelisch leidenden oder erkrankten Menschen, um die geistige Durchdringung der Pathologie – Weizsäcker spricht von „Pathosophie“ – von gewissen normativen Standpunkten her. Alle diese Forschungen werden immer nur die tiefe Wahrheit des Nietzschewortes bestätigen können, daß „Grad und Art der Geschlechtlichkeit eines Menschen bis in die letzten Gipfel seines Geistes hinaufreicht“ (VII, 95).

Die ärztliche Literatur über den seelisch erkrankten oder aus dem Gleichgewicht geratenen Menschen ist unübersehbar groß. Die hier in Frage stehenden Phänomene gehen insofern einen jeden Menschen an, als keiner wird sagen können, daß er nie sein inneres Gleichgewicht verloren hätte. Die krankhaften Seelenzustände grenzen immer dicht an die normalen an; als Möglichkeiten oder Versuchungen sind sie offen für jedermann, erlebbar auch für den „Normalen“ in Grenzsituationen. Die Gestalten und Gradstufen seelischer Erkrankung sind ungewöhnlich zahlreich; vom Vorliegen einer „Neurose“ wird man aber erst dann zu sprechen haben, wenn eine Leiden verursachende Behinderung der Selbstverwirklichung eines Menschen in Erscheinung getreten ist. Um eine gewisse Ordnung in die Phänomene hineinzubringen, werden wir hier von einigen Haupttypen seelischer Erkrankung sprechen, um von der jeweiligen Krankheitsform aus Einsichten in das Wesen des Menschseins zu erlangen. Wir behandeln den *süchtigen* Menschen, den *zwangserkrankten* und den *gehemmten* Menschen. Ein eigener Abschnitt gilt der *Homosexualität*, die weniger eine Krankheit als eine Besonderheit darstellt von hohem anthropologischem Erkenntniswert.

KAPITEL 2

Der süchtige Mensch in der Deutung V. E. von Gebssattels

Wenn wir vom süchtigen Menschen sprechen, so meinen wir hier weniger den Rauschgiftsüchtigen – das ist ein spezieller Sonderfall – als vielmehr den Menschen, der ein aus Maß und Ordnung gefallenes unmäßiges Verhältnis zum Genuß besitzt. Den anthropologischen Wurzeln der Genußsucht auf dem Gebiet der Sexualität hat *Frhr. Viktor Emil von Gebssattel*, der unter allen Therapeuten wohl am stärksten auf philosophische Besinnung eingestellt ist, eine grundlegende Untersuchung gewidmet: „Süchtiges Verhalten im Gebiet sexueller Verirrungen“ (Monatsschrift für Psychiatrie und Neurologie 1932 – jetzt *Prol.* 161-212). Nach Gebssattel kann grundsätzlich beinahe jedes menschliche Interesse und Verhalten süchtig entarten – also nicht nur die Sexualität, sondern z. B. auch das Machtstreben, der Erwerbstrieb, das Sammlertum usw. Klinisch am wichtigsten sind Rauschgifte und Alkoholsucht, welche letztere von *A. Mitscherlich* (Vom Ursprung der Sucht, Stuttgart 1947) erschöpfend behandelt wurde. Anthropologisch aber besonders aufschlußreich „ist das weite Feld des Geschlechtslebens und hier vor allem das engere Gebiet der sexuellen Verirrungen und Abwegigkeiten, das eine Praedilektionsstelle für die Auswirkung süchtigen Verhaltens darstellt“ (*Prol.* 222).

Genußsucht entwickelt sich immer als Reaktion auf ein verborgenes Leiden der Persönlichkeit. Die Dialektik von Genuß und Leiden ist aus der Biographie zahlreicher religiöser Persönlichkeiten bekannt. Gebssattel weist auf die Sündenlehre Hugos von St. Victor hin, der die Not der menschlichen Entzweiung mit Gott darin sieht, daß der Mensch allen Süchten und Lüsten ausgeliefert wird. Bekanntlich ist die Relation von Genuß und Leiden auch der Ansatz der buddhistischen Heilslehre, daß alles, was dem einzelnen begehrenswert scheint, in Wahrheit aus Leiden stammt und ins Leiden zurückführt. Oder an die Sage vom

Venusberg ist zu erinnern, „dessen Bewohner einen Ort der Verdammnis besetzt halten, während ihre Tage in rauschenden Genüssen dahingehen“. Oder an Kierkegaards Schilderung des ästhetischen Menschen, dessen „Leben ganz und gar auf Genuß eingerichtet ist, hinter dessen Kult der Kundige die Verzweiflung einer ihrer ethischen Selbstgestaltung beraubten Persönlichkeit entdeckt“ (*Prol.* 176). – Also der Zusammenhang von Genuß und Leiden ist altbekannt; neu ist die Gebssattelsche Anwendung auf die Erklärung der Süchte und Perversionen für die Psychotherapie.

Gebssattel sieht in den sexuellen Perversionen deshalb suchtartige Erkrankungen, weil sie Gegenstellungen des Menschen gegen die Norm der erotischen Mitweltverhältnisse seien. Die tiefe existentielle Not der Betroffenen mache sich in phantastisch-illusionären Suchtbildungen Luft. Perversionen sind, wie *Erwin Straus* (Geschehnis und Erlebnis, Berlin 1930, 113) gesagt hat, „ein Reservat des Menschen“, das die Tierwelt nicht kennt, weil immer ein Wertreich vorausgesetzt ist und die Perversion eine negative Reaktion auf einen positiven Wert darstellt. Gebssattel (*Prol.* 173 f.) meint: In der Entwicklung fast aller perversen Genüsse könne man die Freude an Nichtseinsollendem entdecken, die in erregender Weise mit dem Erschrecken über das Wider-natürliche gepaart ist. Darin sieht Gebssattel das Wesen der perversen Sensation, für die der reflektierte Genuß des süchtigen Verhaltens das Liebesglück ersetzt. Das Verstoßen gegen die normativen Daseinsmöglichkeiten erschließe im Triumph ein erhöhtes Daseinsgefühl, wie aus den Konfessionen etwa des *Marquis de Sade* zu erkennen ist. Tatsächlich sei aber die vermeinte Daseinssteigerung einer destruktiven Intention unterstellt, insofern das wirkliche Hingabevermögen des Menschen zerstört wird und inmitten der erotischen Annäherung von Personen doch die hingebungsfeindliche Sonderung erhalten bleibt. Die Hingabefähigkeit des Menschen ist ein übersexuelles Phänomen und ruht tief im personalen Zentrum auf. Ihr Sinn ist das Hinausgehobenwerden über das eigene beschränkte Dasein, die Zwei-Einheit von Ich und Du. Gebssattel findet für die Schilderung des „normalen“ Ich-Du-Verhältnisses hinsichtlich der philosophischen Anthropologie schöne Formulierungen: „Die wechselseitige Hingabe führt entweder zur Verschmelzung im gattungsmäßigen Wesen der mann-weiblichen Einheit oder zum Eingehen in ein Überindividuelles, mehr repräsentatives, ja symbolisches Menschentum, oder zur wenigstens vorübergehenden Er-

hebung in einen Geheimniszustand geistig-seelischer Vollendung nach dem Motto der Zauberflöte: „Mann und Weib und Weib und Mann reichen an die Gottheit an.“ Eben damit bewirkt die Hingabe diese besondere Ausprägung der dem Leben immanenten Tendenz zum Opfer, eine Erweiterung der Welt, den Durchbruch neuer Möglichkeiten, neuer Gestaltungstendenzen, Aufgaben, Erlebnisse und Verantwortungen. Auch eine tiefere Berührung mit dem Schicksal findet statt, mit dem Tod, mit dem elementaren Wesen des Menschen – lauter Wendungen des Ich-Du-Verhältnisses, die sich unter dem Begriff der Daseinssteigerung zusammenfassen lassen, für welches Mehrwerden des Einzelnen in der Hingabe, die Erlebnisskala der Erschütterung, der Ergriffenheit, der Verwandlung, der Freude, der Wollust, des Glückes, aber auch des Ernstes, des echten Leides usw. bereitgestellt ist“ (Prol. 180).

Bedenkt man diesen Reichtum des wirklich gelebten Ich-Du-Verhältnisses, tritt die ganze Armut, Dürftigkeit und Monotonie der Perversionen deutlich hervor. Es handelt sich in ihnen nicht um Gestaltung des Ich-Du-Verhältnisses, sondern um seine Entstellung, nicht um Steigerung, sondern um Herabminderung des Daseins, weil in ihnen das Hingabevermögen gestört ist. Darum hat E. Straus von einem Gesetz der „Deformierung“ gesprochen, dem die perversen Akte unterstellt seien. – Gleichwohl soll man sich hier aber hüten, ethisch abzuwerten und die Süchte als Laster darzustellen oder mit den Theologen von Manifestationen der Erbsünde zu sprechen. Der philosophisch-medizinischen Anthropologie geht es darum, der abwertenden Betrachtungsweise erst einmal die Verwunderung vorzuschalten, daß überhaupt so etwas wie Laster möglich ist. Es gilt erst einmal das Laster als solches daseinsanalytisch zu erklären.

Das Ganze muß ich nun etwas anschaulicher zu machen suchen, indem ich auf einzelne Erscheinungsformen des Verhaltens süchtiger Sexualität eingehe und zwecks kasuistischer Erörterung der verschiedenen Paraphilien oder Normwidrigkeiten von den Perversionen des Masochismus, des Sadismus, des Fetischismus, der Onanie und des Donjuanismus in aller Kürze spreche. Es sei nur noch bemerkt, daß uns hier primär nicht die für die praktische Psychotherapie so wichtige Frage der Genese, der Entstehung sexueller Verirrungen im Individuum interessieren kann, sondern nur die perversen Phänomene selber als Ausdrucksformen menschlicher Möglichkeiten.

Der *Masochismus* oder die Schmerzsucht besteht in dem „leidenschaftlichen Verlangen nach Erniedrigung der eigenen Person, insbesondere nach jener Erniedrigung, wie sie in Mißhandlungen aller Art erfahren wird. Der perverse Genuß solchen Zunichtewerdens am anderen nimmt mittels der Schmerzerregung orgastische Formen an. Zur Erklärung eines solchen Verlangens muß gesagt werden, daß der Masochismus ausschließlich aus verhinderter Hingabe zu verstehen ist“ (Prol. 181), obwohl es sich doch scheinbar um ein Übermaß an Hingabe handelt. Verlangen nach Hingabe bei Unfähigkeit zu ihr führt zu den phantastischen Übertreibungen des passiven Unterwerfungsdranges. Weil der Masochist die Hingabe nicht leisten kann, will er zu ihr gezwungen werden. Die Perversion besteht in der erzwungenen Unterwerfung unter den anderen, während echte Hingabe immer ein Akt der menschlichen Freiheit ist. Durch die Schmerzsucht wird das Verhältnis zum anderen „in den Schmerz herabgezogen“, und Schmerz ist immer ein Vorgang der Ichverstümmelung. Das eigene Dasein wird herabgemindert, während der Erlebnissinn des ungestörten erotischen Mitweltverhältnisses, wie wir hörten, immer in einem Mehrwerden des Lebens besteht.

Von den zahlreichen Möglichkeiten erzwungener Scheinhingabe ist die Wollust der passiven Schmerzsucht nur eine, aber als Gegenbild rechten erotischen Verhaltens eine besonders charakteristische Form der Süchtigkeit. Ihre Umkehrung ist bekanntlich die aktive Schmerzsucht oder der *Sadismus*, der auf Herabminderung des fremden Daseins, auf Erniedrigung, Schmähung, Besudelung, Mißhandlung der fremden Person ausgeht. Die Entwürdigung des Sexualpartners mit Schmerzzufügung ist die perverse Art sadistischer Bemächtigung (Straus, 114). Als gleichsam objektivierter Erscheinung ist er in gewissen Formen des Nationalsozialismus sichtbar geworden; so wird man die Möglichkeiten von Konzentrationslagern und dort vorgekommener Quälereien und menschlicher Entwürdigungen nicht ohne sadistische Triebanlagen des die Mißhandlungen vornehmenden Lagerpersonals vollständig begreifen können.

In der akuten sexuellen Situation begehrt der Sadist nicht die Hingabe des Partners, sondern seine Unterwerfung; nicht seine Freiheit ist gemeint, sondern gerade die Unfreiheit und Unfreiwilligkeit seines Erlebens. Im Zunichtemachen des anderen Daseins durch Schmerzzufügung und in der Unterwerfung seines Trägers vollendet sich das grausame

Tun des Sadisten. Wieder ist es die eigene Hingabeunfähigkeit, die die destruktive Intention des Sadisten hervortreibt. Wer sich selbst nicht opfern kann, macht den anderen zum Opfer; wer sich nicht hingibt, neigt zur Vergewaltigung. Dieses geheime Unvermögen des Sadisten wie des Masochisten bewirkt nun auch, daß alle ihre Erfüllungen Scheinerfüllungen bleiben, da die Sucht niemals zur Ruhe kommt. Schon im Augenblick der orgastischen Erschöpfung wächst der Antrieb zu neuen perversen Handlungen, wodurch der Ablaufmodus der Verirrung erst den Charakter der Sucht annimmt. Daher sprechen wir hier von süchtigen Verhaltensweisen, denn die Entspannung und Befriedigung des Triebes wie im normalen Geschlechtsakt bleibt aus. Der Süchtige ist ein Getriebener; er findet niemals Ruhe, es sei denn, eine geglättete psychotherapeutische Behandlung vermag ihn von seiner Sucht zu befreien.

Während Sadismus und Masochismus direkte Aktionen zur Ich- resp. Du-Zerstörung sind, geht der *Fetischismus* einen direkten Weg, der aber für die Fehlhaltung der Perversion eine besondere Durchsichtigkeit hat. Der Fetischismus klammert sich an ein Symbol, z. B. an ein Sexualität erregendes Kleidungsstück oder aber auch einen bestimmten Körperteil des Sexualpartners und unterhält nur mit diesem eine erotische Beziehung. Der Fetischismus besteht also darin, daß ein Symbol der erotogenen Sphäre von dieser abgelöst und verselbständigt wird, so daß es zu keinem echten Hingabeakt und damit zu keinem wirklich gelebten Ich-Du-Verhältnis mehr kommt. Der Teil wird für das Ganze genommen und das Libidoverlangen auf diesen verselbständigten Teil übertragen. Bekannte Sexualfetische sind z. B. der Damenschuh oder der Schlüpfen. Im Fetischismus kommt es insofern nicht zu einer Du-Zerstörung, als die Schmerzsphäre in diese Perversion nicht hineinreicht, sondern er ist nur Ausdruck einer völligen Beziehungslosigkeit. Das Du als Person bleibt außer Betracht, es kommt zu einer erotischen Begegnung nur mit einem Körperteil oder einem Kleidungsstück des Partners, die oft rauschhaft ekstatischen Charakter annimmt. Der Fetischist lebt in einer „Welt, in der Teile die Welt sind“ (H. Giese). Nur der Teil erregt Interesse, so daß gleichsam eine Zerstückelung oder Verstümmelung vorliegt, weshalb Freud den Fetischismus auch mit dem Kastrationsmotiv zusammengebracht hat. Die aus der Liebe herausgelöste Teilsexualität, wie sie sich etwa in einem Satze äußert: „Auf die

Seele des Mädchens da pfeife ich, mich interessieren nur ihre schönen Beine“, verhindert jede wirkliche Ich-Du-Beziehung. Auch hier ist die ganzheitliche Gestalt des anderen Menschen zerbrochen worden und die Hingabebeziehung mithin völlig gestört.

Der Fetischismus ist ebenfalls eine Sucht, weil er wesensmäßig nicht zu einer Befriedigung kommt, sondern immer auf einer resultatlosen Jagd bleibt. Im tiefsten drückt er eine hoffnungslose Isoliertheit und Vereinsamung des Süchtigen aus, der an der Stelle, wo die Hingabe stehen müßte, immer nur auf seine Einsamkeit, das Alleinbleiben mit seinem Fetisch, stößt. Der Fetisch aber ist letzten Endes nur das geliebte Abbild der eigenen erotischen Gestalt, so daß der Fetischist autoerotisch an sich selbst gebunden bleibt. In diesem Blickwinkel steht der Fetischismus als Perversion bereits der klassischen Form der sexuellen Isolierung nahe: der *Onanie* des Narziß.

Grundsätzlich ist hier zunächst die Notonanie auszugrenzen, die dann vorliegt, wenn die normale Sexualhandlung nicht möglich ist, also einen situationsbedingten Ersatz darstellt. Ferner die Jugendonanie, die ein bloßes Vorstadium betätigter Sexualität ist und allmählich auch in diese übergeht. Daß Onanie körperlich schädlich sei, ist ein Ammenmärchen. Sie ist lediglich seelisch schädlich, weil sie als Akt der Selbstbefriedigung zum Selbstgenuß hinüberführt, zur Verkapselung des Narziß, der sich aus der erotischen Umwelt herauslöst und sich selber genug ist. Gebssattel findet auch hier kluge und tief eindringende Formulierungen. So sagt er: „Ein solches Nichteingehen des Selbst in den Leib der Wollust ist für die Onanie charakteristisch. Der Geschlechtsleib bleibt hier Gegenstand; Gegenstand gewisser Maßnahmen, Gegenstand des Selbstgenusses, Beziehungspunkt also einer reflektierten Grundhaltung, die toto zoelo vom Leibverhältnis des Liebenden verschieden ist. Dieser hat den Leib, das Ausdrucksorgan seiner Hingabe, nicht sich gegenüber; er läßt ihn vielmehr hinter sich. Er wird, der Liebende, in der Erregung seiner Hingabe vom eigenen Leib dem anderen entgegen getragen bis zur Verschmelzung mit ihm, die eine Art Aufhebung der eignen Leibgrenzen bedeutet. Hier im Onanieakt hingegen kommt es nicht zu dieser Selbstvergessenheit des Leibes. Hier bleibt der Leib vielmehr Gegenstand; er rückt ins Licht eines wachen Selbstgenusses und zeigt, wie die Persönlichkeit des Onanisten überhaupt, dem Untersucher eine Verfassung besonderer Zerteiltheit“ (Prolog, 187).

Das Leibganze ist nämlich in einen Geschlechtspol und einen an ihm operierenden Bewußtseinspol aufgeteilt worden. Die Ich-Du-Gestalt des normalen erotischen Mitweltverhältnisses und damit die Gestaltseinheit ist aufgehoben worden; dies stellt den eigentlichen Sinn des onanistischen Selbstgenusses dar. Die sexuelle Funktion ist in der Onanie vom Leibganzen isoliert, die Hingabe an ein fremdes Ich durch Spaltung der eigenen Gestalt mittels des Bewußtseins vereitelt. In der Wegwendung vom Partner ist für den Onanisten die Liebeswirklichkeit aufgehoben worden. Es ist freilich darauf aufmerksam zu machen, daß dieser Zustand auch in zahlreichen äußerlich ganz normalen Ehen anzutreffen ist. Die Grenze zwischen wirklicher geschlechtlicher Hingabe und den Scheinhingabeformen mutuelier Onanie sind oft nur schwer bestimmbar. Im letzten wissen es nur die Partner des Geschlechtsaktes selber — und auch dann nur, wenn sie gegen sich selber restlos ehrlich sind.

Auch der Onanismus ist als eine Form der Paraphilie zu bestimmen. An sich ist er noch keine Sucht, aber strukturmäßig führt er in die Süchtigkeit, weil es eben im normwidrigen Sexualhandeln keine echte Befriedigung gibt. Die Sucht stellt ja erst eine Reaktion auf den Zustand der Unbefriedigtheit dar; sie bezeichnet den Ablaufmodus der Perversion. Charakteristisch für den Onaniekranken ist seine innere Unruhe, sein nicht Zum-Frieden-kommen, der moralische Katzenjammer, oft auch sein ausgeprägtes Schuldgefühl. Der anthropologische Sinn dieses Sachverhaltes offenbart sich darin, daß ein Akt nicht den Erlebnissinn besitzt, auf den das menschliche Handeln abgestellt ist. Gebisattel drückt es so aus: „Statt einen Schritt in den ‚gelebten Tod‘ des Werdens zu tun, vollzieht sich in Wahrheit nur eine Bewegung auf der Stelle, wobei geheimes Unlebendigsein über den Kranken Macht gewinnt und das Abströmen seiner Kräfte in die Welt hinein verhindert“ (Prol. 200). Die so geschilderte Unruhe wird nunmehr aber Antrieb zur Wiederholung. In der sexuellen Sphäre heißt es: Das Unbefriedigte des sexuellen Aktes wird die Bedingung eines neuen sexuellen Reizzustandes, und somit kommt es zur stets erneuten und somit süchtigen Wiederholung des Onanieaktes. Das Fehlen der Befriedigung führt unmittelbar in die Sucht hinein (ebd.). Charakteristisch hierfür ist gerade das Moment der Wiederholung, weil der Süchtige von Genuß zu Genuß existiert, der Katzenjammer hinterher die Wiederholung erzwingt. Der Süchtige macht und erlebt immer das gleiche; aber die

seelische Gegenwart bleibt leer. Die ausbleibende Befriedigung macht, daß er nicht von der Stelle kommt. Klinisch betrachtet ist auch der Onanist wie alle anderen Paraphilen ein Neurotiker.

Wir übergehen nun andere Perversionsformen wie Exhibitionismus, Voyeurismus usw. und wollen im Vorbeigehen nur noch den *Donjuanismus* erwähnen, die ruhelose Frauenjägerei: Don Juan, der tausend Frauen hat und in Wahrheit keine einzige, kommt in seinen tausend Abenteuern nicht von der Stelle und statt eines Liebes- und Hingaberlebnisses, das ihn erfüllte und beglückte, erfährt er nur dauernd Wiederholungen einer ungelösten Wollustsituation. Von Frau zu Frau jagend, verfolgt ihn nur die Leere in der Gestaltung seiner Liebesbeziehungen und, weil er die wirkliche Liebe abwehrt, stoßen seine ergebnislosen Wiederholungen immer nur ins Leere (Prol. 227 f.). Auch in seiner Aufspaltung von Liebe und Sexualität, die ihn bei keiner Frau zur Ruhe kommen läßt, ist die Struktur des süchtigen Verhaltens gegeben, die die Tiefenpsychologie als eine ungelöste Mutterbindung gedeutet hat, der gegenüber alle Frauen sonst zu „Weibern“ werden. Don Juans Treulosigkeit entstammt geheimer Treue gegen das Erlebnis der mütterlichen Gestalt; seine Menschlichkeit ist in unentfalteter Weise im Muttererlebnis steckengeblieben. Daher ist sein sinnlicher Eroberungsdrang von tausend Weibern in Wahrheit als eine Flucht vor der Frau zu verstehen; auch seine erotische Lebensform ist gestört und zeigt in der gesteigerten Triebhaftigkeit süchtiges Verhalten. Die im Geschlechtsakt ausbleibende Liebe erweist sich als ein Schlag gegen die Norm und liefert den Menschen auf einer anderen Ebene der Sucht aus.

Die zuletzt angedeutete Rolle der Mutterbindung ist bekanntlich durch die Psychoanalyse in Verruf gekommen, weil sie übertrieben sexualisiert wurde. Tatsächlich aber ist das Muttererlebnis von entscheidender Bedeutung für die Vita jedes Menschen — durchaus auch in einem praesexuellen Sinne. Denn rein organisch gesehen ist die vitale Eingesenktheit in den Lebenskreis der Mutter groß, weil es aus ihrem Schoß gekommen ist. „Das geheime Glück der Kindheit wird sehr wesentlich davon bestimmt, ob das Mutter-Kind-Verhältnis glücklich ist; sehr wesentlich auch die Not der Kindheit, wenn dies Verhältnis irgendwie belastet ist“ (Prol. 210). — Dies sagt nicht nur von Gebisattel, sondern dies ist eine uralte menschliche Erfahrung.

Die Erkenntnis der Formen süchtigen Verhaltens, die sich auf eine Grundrelation von Unbefriedigtheit und Sucht zurückführen lassen, hat uns für die Erkenntnis des gesunden Menschseins wichtige Einsichten erschlossen. Denn nur vom Gegenbild aus ist das Bild richtig zu erfassen. Was Gesundheit eigentlich ist, wird erst von der Krankheit her ermeßbar, und was ein normales seelisches Verhalten ist, erst von seinen Störungen aus. Die Auswirkung des erotisch-sexuellen Triebes im Menschen, der ja seine geistigen Leistungen weit stärker fundiert, als frühere Zeiten geglaubt haben, ist überall da gestört, wo es nicht zur echten Hingabe in der Ich-Du-Gestalt kommen kann, die den Menschen über sich hinaushebt. Wirkliche Liebe ist immer eine Wesensschau, in der das Ganze der fremden Person erkannt wird. Von Augustin bis zu Scheler und Simmel ist das auch immer wieder von den Philosophen gesagt worden – von den Zeugnissen der Dichtung aller Welt ganz zu schweigen. Das Unvergängliche am übersinnlichen Wesensbild des geliebten Menschen wird geschaut und in das Vergängliche des sinnlichen Bildes hineingesehen. Bekanntlich verschönt ja auch der Blick des Liebenden. Und das ist nur sinnvoller Ausdruck der erotischen Ergriffenheit, während alle Paraphilien die Liebesgestalt nicht idealisieren, sondern sie zerstören wollen. Im nichtentarteten Liebeserlebnis ist immer zugleich eine Urverwandtschaft zusammen mit einer Urfremdheit gegeben, wie der Dichter *Jakob Wassermann* gesagt hat, also „ein Fremdsein inmitten von Vertrautsein, ein Geheimnis inmitten von Heimlichkeit“ (Prol. 204). Das andere Wesen wird in der Liebe aufgeschlossen bis zur Verschmelzung mit dem eigenen Ich und bleibt zugleich auch wieder ein ganz Anderes, ein Für-sich-selbst.

Alle Paraphilien haben ihre anthropologische Bedeutung darin, daß sie dieses Urverhältnis zerstören. Entweder können sie den anderen nicht als ihn selber stehen lassen, sondern wollen ihn hörig machen und verringern so seine Ichheit. Oder die echte Verschmelzung der Liebesgestalt von Ich und Du wird wegen mangelnder Fähigkeit oder Bereitschaft nicht erfahrbar und die menschliche Einsamkeit niemals durchbrochen, so daß die Erlösung durch die Liebe ausbleibt. Darum liegt auf dem Grunde aller Paraphilien eine letzte Unbefriedigtheit, die zwanghaft – die Nähe zu den Anankasmen (Kap. 4) ist gegeben – zur Steigerung der sexuellen Aktivitäten führt. Ihr Resultatlosbleiben leitet schließlich durch die Wiederholung in das schon beschriebene süchtige Verhalten über. Und dies enthüllt die destruktive Tendenz aller Süch-

tigkeit, weil sie sich gegen das Selbstsein richtet. Die Sucht ist dem Augenblick verhaftet, bewältigt ihn aber nicht. Gut hat E. Straus, a.a.O., 121 f., den Zusammenhang beschrieben: „So mannigfaltig die Suchten sind, sie stimmen doch in dem entscheidenden Punkte, in dem Versuch des Verweilens in purer Zuständlichkeit, überein. Die Süchtigen suchen nicht im Genuß Vergessen, sondern im Vergessen ruht der Genuß.“ – Die Erkenntnis dieser Zusammenhänge, aus denen die Krankheitsformen der Süchtigkeit erwachsen, harret noch ihrer thematischen Einarbeitung in den Aufgabenkreis der philosophischen Anthropologie.

Einen bedeutsamen Schritt auf diesem Weg hat nun aber der Schweizer *Medardus Boss*, ein Schüler L. Binswangers, mit seiner Züricher Habilitationsschrift „Sinn und Gehalt der sexuellen Perversionen“ (Stuttgart 1947; 1952²) getan. Boss wendet sich gegen die Wirklichkeitseinengung, ja Vergewaltigung der psychoanalytischen Theorie, die mit ihrer Libidoauffassung alle Süchte und Perversionen auf Fehlentwicklungen und falsche Zusammensetzung sexueller Partialtriebe zurückführen wollte. Boss wendet sich aber auch gegen die von pathologischen Tatbeständen ausgehende anthropologische Deformierungstheorie, wie sie von Gebssattel, Straus u. a. vertreten, indem er gegen sie behauptet, daß auch die Perversionen in vollgültiger, nur seelisch eingegengter Form von der Allmacht der Liebe künden. Boss wittert bei Gebssattel eine versteckte Tendenz, Lust als solche zu perhorreszieren. Sexueller Orgasmus habe aber immer einen Zusammenhang mit echter Liebe, weil er ihre Manifestationsform ist, und auch dann noch, wenn sich die Liebe in einer leiblich-sinnlich verengten Welt bewegt. Geht man davon aus, daß sexuelle Perversionen echt konstitutionell sind, also nicht bedingt durch psychische Fehlentwicklungen oder gar erworben wurden, dann hören diese Perversionen auf, solche zu sein.

Nach meiner Auffassung stellt die Boss'sche Theorie in bezug auf die hier verhandelten Perversionen eine maßlose Übertreibung dar. Wohl aber trifft sie auf das gleich zu besprechende Phänomen der Homosexualität zu, weil es nämlich echte, d. h. seelisch-konstitutionelle Homosexualität gibt. Aber Boss geht tatsächlich weiter: Für die Theorie aller Perversionen gilt nach ihm, daß in diesen die Liebe keineswegs „verrückt“ wird, auch nicht im Manifestationsbereich der sinnlich-sexuellen Erregung. Liebe kommt, meint der Verfasser, niemals an die Stelle eines Ausdrucksphänomens für deformierende Tendenzen zu stehen.

Lediglich die weltlichen Manipulationen seien abnorm, zu denen sich die Liebe gezwungen sieht, um ihren dualen Seinsmodus trotz aller perversen Weltverengerung und Entstellung doch noch so gut als möglich in die Welt zu bringen. Die Weltverengerung besteht ja darin – dies das anthropologisch Bedeutsame –, daß nur noch Ausschnitte der menschlichen Existenzsphäre für sie offen sind. Aber auch die Perversionen des süchtigen Menschen enthüllen nach Boss noch den grundlegenden anthropologischen Vorrang des dualen Seinsmodus der Liebe vor jeder anderen möglichen Seinsweise – und dies sogar mit besonderer Eindringlichkeit. Zugleich bestätigen sie einen kleinen, aber hochbedeutsamen Nebensatz über die Idealisierungskraft des Sexualtriebes aus „Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie“, den Freud an eine Stelle setzte, die von den abscheulichsten Perversionen handelt: „Die Allgewalt der Liebe zeigt sich vielleicht nirgends stärker als in diesen ihren Verirrungen“ (Ges. Werke Bd. V, London 1949, 61).

Gebattel sah mit Recht seine anthropologische Theorie der Perversionen in diesen Aufstellungen angegriffen und hat seine Deformationsthese, hinter der letztlich ein anderes Bild vom Menschen steht, auf einer sexualwissenschaftlichen Arbeitstagung 1950 in Frankfurt a. M. verteidigt: „Bestritten wird (von Boss) die Grundposition der anthropologischen Perversionstheorie, wonach es sich in jedem perversen Verhalten um eine Dismembrierung der normgemäßen Liebeswirklichkeit handelt, um ein destruktives, deformierendes, zerstückelndes Angen gegen die dunkel und fern gefühlte Norm der bipersonalen Liebesgemeinschaft und ihre sie inkarnierende Verwirklichung, die die Gestalt der sexuellen Einung hat. Insbesondere wird als unbegreiflich bestritten die Möglichkeit, daß u. U. gerade dieser destruktive, sinnverkehrende, normwidrige Impuls selbst ein Quellgrund süchtigen Verhaltens und orgastischer Lustgewinnung werden könne, was ich aufgrund von, wie ich glaube, exakten Beobachtungen behaupten zu müssen glaubte. Was Boss zu dieser Polemik veranlaßt, ist die ausdrückliche Feststellung, daß auch in den Kümmer- und Verstümmelungsformen, – eben dieses sexuelle Element der Perversion eine eindeutige Manifestationsform der Liebe sei. Diese naiv anmutende Einschätzung von Geschlechtsverkehr und Orgasmus repräsentiert fraglos den schwachen Punkt der neuen daseinsanalytischen Perversionstheorie“ (Prol. 217).

Gewiß ist auch Gebattel bereit zuzugeben, daß selbst im perversen Verhalten die Persönlichkeit von der echten Liebeskommunikation nicht

abgeschnitten zu sein braucht, aber diese sei destruktiven, formzerstörenden Tendenzen unterstellt worden. Die daseinsanalytische Theorie (Binswanger-Boss), die den Deformationscharakter der sexuellen Perversionen bestreitet, verkenne den „Zug und Hang des Menschen zum Bösen“ resp. den „nihilistischen Grundzug der menschlichen Natur“. Letzten Endes hat Gebattels „personalistische Anthropologie“ die Theorie der sexuellen Perversionen und speziell die Suchtlehre einem anderen Bild vom Menschen unterstellt, dessen Kategorien und Normen biblischer Herkunft sind und ihre Verankerung deutlich im katholischen Christentum haben. Von diesem Bild aus sind freilich Werturteile über das Wesen der sexuellen Perversionen unumgänglich. Sie offenbaren dann nämlich Zerstörungsimpulse, die auf einen ursprünglichen Riß des menschlichen In-der-Welt-seins zurückverweisen. Soweit sie aus einem Versagen des Menschen entstammen, sind sie wie alle Neurosen letzten Endes nichts anderes als besondere „Gestaltungen des in der Not existierenden Menschseins“ (H. Kunz). Von Gebattels Leitbild des „gelungenen Lebens“ her betrachtet, müssen die Perversionen als Verfehlungen bewertet werden. Darüber hinaus als Verkümmierungsformen des Daseins, weil zugunsten abnormer partieller Wünsche eine Schrumpfung und Verarmung des menschlichen Erlebnisbereiches erfolgt ist.

Die daseinsanalytische Gegenthese (Boss, teilweise auch Kunz) meint freilich, daß mit der Hervorhebung des destruktiven Moments das Wesen der Perversionen noch nicht zentral getroffen sei. Denn geschlechtliche Erregung und sexueller Akt seien ja ursprünglich doch wohl das Gegenteil von Verneinung und Zerstörung. Von Haus aus fallen die Perversionen auch nicht unter den Titel „neurotische Leiden“, da sie ja dem Ausübenden Vergnügen und Genuß bereiten, was zumal auch für die Homosexualität Geltung hat. Besonders H. Kunz hat in einem Aufsatz „Zur Frage nach dem Wesen der Norm“ (Psyche VIII, 1954/55, 358) hierauf hingewiesen. Mit der Normfrage ist aber das Wertproblem gestellt, über das die gegenwärtige Diskussion geht. Einstweilen wird die Frage offen bleiben müssen.

Die Homosexualität als anthropologisches Phänomen

Wir kommen nun zu der wohl am schwierigsten deutbaren Form paraphilen oder normwidrigen Verhaltens: der *Homosexualität*, die von Gebtsattel immer nur am Rande erwähnt, aber nicht interpretiert und gedeutet wird. Die Zahl gelehrter Theorien über ihre Entstehung ist groß und das Schrifttum über sie verzweigt. Die psychiatrischen Schulen sind in allen wesentlichen Fragen nur zu negativen Ergebnissen gekommen wie diese: Homosexualität hat zumeist keine besonderen körperlichen Anomalien als Ausdrucksform, sie ist wahrscheinlich nicht vererbbar, sie hat keine engeren Beziehungen zum Kriminellen als der heterosexuelle Umgang usw. Als sexuelles Phänomen ist sie wegen ihrer starken Verbreitung so wichtig; sie ist die häufigst vorkommende Form der Paraphilie. Statistische Schätzungen schwanken zwischen 1 bis 10 Prozent aller Männer und Frauen, die diese Anlage haben sollen. Ein bewußt oder unbewußt homosexuelles Zwischenstadium hat dazu fast jeder junge Mann, in dem er für Verführung ansprechbar ist; auch kommt es sehr viel häufiger, als gemeinhin vermutet wird, in der Jugendzeit zu homosexuellen Handlungen — oft unter Alkoholeinfluß — bei Individuen, deren *vita sexualis* späterhin keinerlei Abnormitäten mehr aufweist. Zwischen reiner Homosexualität und reiner Heterosexualität gibt es zahlreiche Übergänge und Zwischenstufen; auch kann das Geschlechtsleben des Individuums in verschiedenen Lebensabschnitten variabel sein.

Die Anhänger der Homosexualität — es gab und gibt theoretische Verfechter, oft sehr gebildete Leute, die sie als eine eigenberechtigte, wertvolle Lebensform preisen — werden meist sehr böse, wenn man die Homosexualität eine Paraphilie oder gar Perversion nennt. Sie weisen dann auf ihr Vorkommen bei Primitiven in der Südsee und auf das Kulturvolk der alten Griechen hin. Meist sind derartige Erörterungen

aber ein Streit um Worte, denn eine „Paraphilie“, d. h. ein Abweichen von der Norm des Sexuallebens der übrigen 90 bis 99 Prozent Menschen ist sie natürlich. Viele leiden unter dieser Normwidrigkeit; viele fühlen sich in ihr wohl. Mit vorschnellen medizinischen Urteilen: „Psychopathie“ (Marcuse), „Krankhaftigkeit“ (Moll), „Neurose“ (Adler) usw. sollte man angesichts der Komplexheit und Vielschichtigkeit des Phänomens zurückhaltender sein. Und zumal moralische Abwertungen sind in diesem Zusammenhang völlig sinnlos. Zu viele homosexuelle große Geister von Michelangelo über Shakespeare, Friedrich den Großen, Oscar Wilde bis zu Stefan George verhindern eine moralische Abwertung. Wichtig ist auch, daß das Phänomen, wie die große Zahl bedeutender Erscheinungen der Geistesgeschichte zeigt, gerade in hochkultivierten Personenkreisen vorkommt und als Arteigenheit in sozial niedrigen Schichten ziemlich selten ist. Dies scheint in der Tat darauf hinzuweisen, daß die Homosexualität mit geistigen Phänomenen im Zusammenhang steht, was die übrigen Paraphilien nicht tun.

Durch die Forschungen von *Karl Schurz* („Altersklassen und Männerbünde“) sowie von *Hans Blüher* („Männerbund und Gesellschaft“ und „Der Wandervogel als erotisches Phänomen“) ist nun eine besondere Funktion der mann-männlichen Liebe in den Vordergrund gerückt worden, die mit ihrer Strukturgesetzlichkeit gegeben sein soll. Während der Eros zwischen den Geschlechtern in die Familiengründung ausläuft, zielt der mann-männliche Eros auf die männliche Gesellschaft, d. h. sei politisch — staatsgründend. Der alte Templerorden, das preußische Offizierskorps und der Wandervogel sind nach Blüher nachweislich von solchen Kräften gespeist worden; sie haben den „Typus inversus“ angezogen oder gar erst erzeugt, obschon das alles selten oder nie bewußt reflektiert worden ist. Die Inklinaton zum Männerbund, zur männlichen Gesellschaft, soll nach Blüher eine spezifisch deutsche Erscheinung sein, die noch dem letzten Stammtisch oder Kegelklub sein Gepräge gibt und die in dieser Weise außerhalb Deutschlands kaum vorkommt. In diesen Zusammenhang gehört auch die durch das Auftreten der Jugendbewegung hervorgerufene Beobachtung, daß Jugend in Deutschland einen eigenen Stand darstellt, weil es einen Typ des deutschen Jünglings gibt, der zwischen dem steht, was man in der Welt sonst als Altersklassen kennt: Knaben und junge Männer.

Obwohl alle diese Fragen immer noch sehr umstritten sind, muß Homosexualität doch wohl als eine Anlage bezeichnet werden, die einer

Minderheit von Menschen bei der Geburt mitgegeben wurde, die also konstitutionell ist. Geht man davon aus, kann man sie nicht als sexuelle Perversion bezeichnen. Eine solche läge erst dann vor, wenn ein reiner Homosexueller sich normalgeschlechtlich zu betätigen beginnt. Daß Homosexualität seelisch-konstitutionell bedingt, d. h. in der Natur des betreffenden Menschen fest verankert ist, zeigt sich daran, daß der Homosexuelle selber zunächst einmal keine gespaltene Persönlichkeit ist und auch kein Kunstprodukt darstellt, sondern seine Gefühle denen des Heterosexuellen völlig parallel laufen. Daher stellt Klimmer (Ist Homosexualität psychogenetisch oder anlagebedingt?, Nervenarzt 1949, Heft 3) mit Recht fest, daß von „widernatürlicher Unzucht“ zu sprechen ein „biologischer Unsinn“ sei.

Die Ursachenfrage, ob sie durch eine bestimmte hormonale Zusammensetzung bedingt wird, wie weit sie durch frühkindliche oder spätere Fixierungen resp. Erlebnisse ausgelöst wurde, ist hier nicht zu untersuchen. In jedem Fall handelt es sich um etwas Schicksalhaftes, das die ganze Lebenslinie eines Menschen bestimmt.

Die meist betrachtete medizinische Seite der Homosexualität ist nun aber kaum so interessant als ihr anthropologischer Aspekt. Da das Lustverlangen, speziell der Sexualtrieb, die Umweltorientierung eines jeden Menschen bis in seine Handlungsantriebe hinein zentral steuert, stellt der Homosexuelle einen Sonderfall des Menschen überhaupt dar. Er lebt in einer frauenlosen Welt, da die Frau außerhalb seines Lustbereichs bleibt; er hat nicht den natürlichen Trieb zur Familienbildung, und der Lebensbereich des Vaterseins bleibt ihm verschlossen, obschon er häufig gern eigene Kinder haben würde. Vielmehr sucht er männliche Bindungen, sei es die männliche Gesellschaft in Form der Gruppe oder Kameradschaft, sei es den einzelnen geliebten Jüngling oder Mann. Die Werteskala des Homosexuellen weist infolgedessen von der der anderen Männer charakteristische Abweichungen auf. Die Reaktion der anderen reicht von empörter Ablehnung über unverständende Distanzierung und Neutralität bis hin zur wohlwollenden Toleranz. Da aber die ersteren Reaktionen die weitaus häufigeren sind, sehen sich die Homosexuellen in die Rolle der Minorität gedrängt und entwickeln alle Merkmale, die für eine Minderheit typisch sind. Sie bilden Klubs und Vereinigungen, schaffen sich eigene Zusammenkunftsorte, in denen sie ein eigenes Gesellschaftsleben aufzubauen suchen, das oft rührende Kennzeichen des Surrogathaften aufweist usw.

Betrachtet man nun vorurteilsfrei die Minderheit als solche, zeigt sich rasch, daß sie einen Mikrokosmos darstellt, denn alle Charaktertypen und Gefühlsvarianten, die sich unter frauenliebenden Männern finden, kehren unter ihnen wieder. Es ist sogar sehr schwer, auch nur in der Paraphilie als solcher, den Generalnenner finden zu wollen. Beispielsweise sind die für die anthropologische Problematik besonders markanten *Päderasten*, die Knabenliebhaber, nur eine Minderheit in der Minderheit der Homosexuellen. Aktiv und passiv empfindende Männer, aktiv und passiv empfindende Jünglinge zeigen von einander sehr weit abweichende Prägungen, und das Transvestitentum ist wieder eine Erscheinung ganz für sich.

Welche Bedeutung die gesellschaftliche Diffamierung im heutigen abendländischen Kulturkreis, dazu in manchen Ländern die Bedrohung durch die Strafparagrafen der Gesellschaft hat, die die Homosexuellen aller Spielarten als widernatürlich verfolgt, ist bekannt. Es entwickeln sich die verschiedenen Formen der Schutzmimikry von der Verstellung und Tarnung bis zur Angstpsychose. Der objektive Zwang zum Unehrlichwerden liegt fast immer vor, da der Homosexuelle nicht das sein darf, was er ist. Und dies — nicht ihre oft behauptete Liebesdefizienz — ist für die Betroffenen schädlich. Die Homosexuellen stellen den geradezu klassischen Fall einer verfolgten Minderheit dar; nicht nur die Psychologie der Minderheiten, auch die Verfolgtenpsychologie läßt sich an ihnen gut studieren. Die Verfolgung der Homosexuellen wurzelt in einem auf maximalen Geburtenüberschuß ausgehenden expansiven Biologismus, da die moralische Begründung der Jurisdiktion faktisch unhaltbar ist. Dieser aber ist angesichts der heutigen Menschenlawine und der Perspektiven für die künftige Vermehrung der Erdbevölkerung geradezu sträflich (vgl. M. Thiel: Das Problem einer fundamentalen Anthropologie in: Konkrete Vernunft / Festschrift für E. Rothacker, Bonn 1958, 175).

Die Homosexuellen selber weisen zu ihrer Rechtfertigung darauf hin, daß sie geistige Zeugungsakte anstelle der ihnen versagten natürlichen vollziehen. In der Tat schalten sie einen oft hohen Aufwand geistiger Aktionen ein, um ihre natürliche Schwäche zu kompensieren. Anthropologisch bedeutsam ist aber gerade diese Schwäche in ihren Liebesbeziehungen. Nach ihrer Weltanschauung müßten sie ja als ideale Repräsentanten der Freundesliebe in einem besonders intensiven Maße in Gemeinschaften existieren; de facto aber sind die meisten Homosexuel-

len einsame und isolierte Menschen. Die Ursache hierfür ist wenigstens im Wesen der päderastischen Beziehung strukturell angelegt: Der Päderast liebt Knaben und Jünglinge, werdende Männer, die er formen will und formt, aber zu Männern geworden, hören diese auf, für ihn begehrenswert zu sein. In den meisten Fällen wird dieser Augenblick zwischen dem 20. und 25. Lebensjahr liegen. Das ist die immanente Tragik dieser Beziehungen, daß sie nicht andauern können, aber auch nur in seltenen Ausnahmefällen in ein eheähnliches Verhältnis transformierbar sind. Allen dichterischen Verherrlichungen der Freundschaft zum Trotz wird es fast niemals eine Lebens- und Liebesgemeinschaft, kann es auch gar nicht werden, weil zwei männliche Partner in ihrer seelisch-geistigen Entwicklung einander nie so angleichbar bleiben wie Mann und Frau. Der schöne Jüngling, der sich dem älteren Freunde willig hingab, wird selber älter und findet nunmehr entweder selber junge Freunde oder – wenn es gut geht – den Weg zur Frau. Aber nie bleibt er dem anderen das, was er ihm eine kurze Zeit lang gewesen ist. Insofern ist diese Form der Freundschaft, wie *Hans Blüher* gesagt hat, ein ewiges Abschiednehmen, das von der Erinnerung lebt. Und dies deckt eine tiefe Tragik dieser Beziehungen auf, in der sich ihre Normwidrigkeit enthüllt. Man sollte sie daher nicht noch durch einen Unrechtsparagrafen (§ 175 StGB), der schon viel Leid und Unglück hervorgerufen hat, noch tragischer gestalten, als sie schon an sich sind⁴³. Denn mit zunehmendem Alter wächst die Einsamkeit des Päderasten, und die Aussicht zu einem liebesähnlichen Verhältnis wird immer geringer; er ist mit sich und seinem Trieb am Ende immer wieder allein,

⁴³ Von der Kommission zur Reform des Strafgesetzbuches ist dem Bundestag in Angleichung an die internationale Gesetzgebung vorgeschlagen worden, die Strafbarkeit der homosexuellen Betätigung unter Erwachsenen (bisheriger § 175) aufzuheben. Solange aber das Schutzalter für männliche „Verführung“ bei 21 Jahren (bisheriger § 175 a) liegen soll, das für weibliche Verführung hingegen weiterhin bei 16 Jahren, wird dieser ganze Komplex auch in Zukunft ungelöst und umstritten bleiben. Da der § 175 – 175 a als Erpresserparagraf eine traurige Berühmtheit erhalten hat, wären verbesserte Rechtsverhältnisse nur dann zu erwarten, wenn Homosexualität nicht mehr als Officialdelikt verfolgt wird, wie dies zu Zeiten der Weimarer Republik de facto schon nicht mehr geschah. Am meisten beunruhigt aber wohl der politische Aspekt, da ausländische Behauptungen eines eingewurzelt deutschen Hanges zur Intoleranz und zur Minoritätenverfolgung allzu leicht mit der bisher aus diesem Paragraphen entwickelten Praxis der Homosexuellenverfolgung gedeckt werden können.

während der „Normale“ im Hafen der Ehe Geborgenheit findet und die Familie als Gemeinschaft erfährt.

Diese sexuelle Vereinsamung als biographisches Schicksal und die Tatsache, daß stabile Partnerverhältnisse so selten möglich sind, hat *Bürger-Prinz* die Homosexualität als „Ausdruck des Autoerotik“ deuten lassen.

Wenn *M. Boss* als Wesen der Perversionen die Verengerung der menschlichen Liebesverhältnisse bezeichnet und von der immanenten Schwierigkeit des „Perversen“ gesprochen hat, seine Liebe überhaupt in die Welt zu bringen, dann ist im Fall des Päderasten diese Schwierigkeit mit zunehmendem Alter progressiv. Da aber auch der durch die Umstände verhinderte Päderast – die Umstände sind hier das Älterwerden – weiterleben muß, wird er versuchen müssen, den zentralen Antrieb, das Verlangen nach Lustgewinn, zu verlagern und andere Lebensbereiche mit ihm zu besetzen. Im allgemeinen ist Leistung jeder Art, künstlerische, wissenschaftliche, organisatorische usw. Leistung, ein gutes Ventil, um den inneren Überdruck zu mäßigen. Da Homosexuelle in den meisten Zeiten ihres Lebens unter solchem Überdruck stehen, ist der Ausbruch in die Leistung bei den Wertvolleren unter ihnen der Ausweg, der sich als Lebensmöglichkeit anbietet. Große Leistungen sind so schon zustande gekommen, ob man an Staatsmänner, Gelehrte oder Künstler denkt. Aber man darf ihr Wesen nicht verkennen: Diese Leistungen sind immer Kompensationen; kompensiert wird das ausgebliebene innere Glück, die versagte Lustbefriedigung. Insofern sind Leistungen dieser Art immer von einer besonderen Tragik umwittert. Was innerlich leer blieb, soll überdeckt, die Langeweile soll ausgefüllt werden.

Allgemein ist wohl zu urteilen, daß so veranlagten Menschen das Glückseligsein versagt bleibt – wenigstens im Sinne der Sättigung, des ruhigen Behagens und der inneren Gelassenheit. Der Homosexuelle und zumal der Päderast ist der Mensch, der in einer lebenslänglichen Grenzsituation lebt, der Augenblicke im Paradies sehr wohl erfahren kann, aber auch mit seinem persönlichen Lebensglück bar bezahlen muß. Große Leistungen, die ihm bei entsprechender Begabung gelingen können, sind daher in ihrer Substanz immer Resignationsvorgänge. Aber nun ist ja das Glück, wie schon *Hegel* sah, kein zulässiger Maßstab für das menschliche Leben und das nach dem Glück Verlangen ein unangemessener Anspruch des Individuums. Für die Betroffenen ist das kein Trost, aber eine mögliche Einsicht.

Ich schreibe diesen Fragen eine große Bedeutung für die Erkenntnis des menschlichen Wesens zu, darum wünsche ich hier nur die rechten Sachverhalte zu erkennen, ohne moralische Werturteile nach der einen oder anderen Richtung hineinzubringen. Es ist nun einmal eine Tatsache, daß der Mensch im Unterschied zum Tier in seiner sexuellen Triebrichtung auffällig weitgehend unbestimmt, „frei“ ist. Und sicher mögen homosexuelle Liebesbeziehungen in vielen Fällen dieselbe Tiefe und Innigkeit besitzen wie heterosexuelle; sie können genauso – um mit Binswanger zu sprechen – aus dem „dualen Seinsmodus der Liebe“ begriffen werden. Die anthropologische Schranke ist nur, daß es rein organisch nicht zu der leiblichen Verschmelzung kommen kann, wie in der normalgeschlechtlichen Beziehung. Die Problematik liegt also in der Konstitution selber, insofern die leiblichen Genitalorgane einer vollen menschlichen Liebesbeziehung im Wege stehen oder sie zumindest sehr erschweren. Oft bleibt Homosexualität nur eine Onanie zu zweien, und dann gilt auch für sie alles oben über die Onanie Gesagte. Der Homosexuelle erlebt im Wollustakt noch leichter nur sich selber, so daß er nicht wirklich in den anderen so eingeht, daß zwei zu einer Liebesgestalt verschmelzen. Auch bleibt ja das Ergebnis dieser Verschmelzung aus: das Kind.

Daher ist der seelische Zustand des Homosexuellen so oft eine ewige Unbefriedigtheit. In vielen Fällen geht er darum rasch den Weg in die Sucht, wie wir dies bei den anderen Anomalien der sexuellen Betätigung gesehen haben. Mitunter kommen auf einen aktiven Homosexuellen Dutzende von Partnern nebeneinander her. Zunehmende Wahllosigkeit in der Objektsuche, eine auffällige Bereitschaft für sexuelle Handlungen zu jedem Zeitpunkt drängen dann auf eine suchtartige Ablaufform dieser Paraphilie. In einem solchen Fall kann man mit *Bürger-Prinz*, der den süchtigen Entartungsformen der Homosexualität sein Augenmerk zuwandte, durchaus vom Tatbestand der Neurose sprechen. Der Tatbestand liegt darin, daß das Abnorme in der ihm eigenen Dynamik fortschreitend ist und dahin tendiert, den Träger immer mehr zu besetzen und ihn gewissermaßen aufzusaugen. Aber die Homosexualität als solche ist keinesfalls identisch mit der Krankheitsform zwanghafter Süchtigkeit („perverse Zirkel“). Als ein in der seelisch-geistigen Struktur des Menschen angelegtes Urphänomen ist es für die philosophische Anthropologie von einem besonderen Interesse.

KAPITEL 4

Der zwangserkrankte und der gehemmte Mensch

Unter Phobien oder Zwängen verstehen wir Vorstellungen, die sich zwingend aufdrängen und trotz Einsicht in ihre Unstimmigkeit oder gar Widersinnigkeit nicht unterdrückt werden können. Zumeist sind sie mit Angstgefühlen gekoppelt, wobei aber unsicher ist, ob die Angst oder der Zwang das Primäre ist. *P. Bjerre* (Unruhe, Zwang, Angst, Stuttgart 1954, 124) will auch Zwänge ohne Angst gesehen haben. In den meisten Fällen aber sind Zwänge Kristallisationen der Angst, insofern sich das Ich von Kräften der Auflösung bedroht fühlt. Im Leben des Phobikers gibt es ein riesig übersteigertes Maß an Angst, das etwa vorhandenen Gefahrenmomenten in keiner Weise entspricht. Seine Abwehrhaltung ist neurotisch, d. h. sie steht in keinem Verhältnis zu dem, was abgewehrt werden soll (*P. R. Hofstädter*, Einführung in die Tiefenpsychologie, Wien 1949, 95).

Noch stärker als der Onanist lebt der zwangserkrankte Mensch in einer eigenen und besonderen Welt, weil der Zwang noch weiter reicht als die Sexualzone. Viel häufiger als Zwangsvorstellungen sexueller Szenen sind nämlich die spezifisch anankastischen Denkrichtungen, wie z. B. der Registrier-, Rechen- oder Zählzwang oder der mit der Phobie, sich dauernd zu beschmutzen, verbundene Waschwang u. ä. m. Seit Freuds Untersuchung über „Totem und Tabu“ steht die Beziehung des Zwangskranken zur magischen Welt im Mittelpunkt der Diskussion. Aber der Zwangskranke lebt keineswegs in einer echten magischen Wirklichkeit, sondern nur in einer magisch deformierten Welt (v. Gebssattel, Die Welt des Zwangskranken – Prol. 89 f.). Dies zeigt am drastischsten der häufig vorkommende phobische Ekel vor Schmutz, Kot, Verwesungsgeruch, Leichenatem usw., den der Erkrankte nicht hier und dort, sondern überall in der ganzen Welt reflektiert wahrnimmt. Die tiefenpsychologische Behandlung ergibt zumeist, daß den Verunreini-

gungsempfindungen Schuldgefühle zugrunde liegen, die sich Symbolausdrücke in Zwangszuständen geschaffen haben. Von Marcion über Lady Macbeth bis in die modernste Literatur gibt es genügend Beispiele, wie ein so Erkrankter nicht über seine Vergangenheit hinwegkommt. Ehe nun die Deutung in Angriff genommen werden soll, seien kurz einige der landläufigsten Formen von Zwangsvorstellungen aufgeführt:

Wiederholungszwänge: Man kann Namen, Verse, Melodien nicht loswerden und sagt sie immer wieder auf. Oder man muß unter einem Zahlenzwang z. B. 32mal über die Quadrate eines Teppichs laufen o. ä. – Wiederholungszwänge trifft man fast in jeder Analyse einer Zwangs-krankheit. Häufig werden ganze Zwangsrituale ausgebaut mit magischen Beschwörungsriten u. dgl.

Kriminelle Zwangspantasien: Vorstellungen von Leichen naher Angehöriger, Blut, Überfälle, Niederstechen und dgl. Literarischer Modellfall ist Raskolnikow, der unter dem Phantasiezwang, der ihn dauernd verfolgt, die alte Frau schließlich ermordet. Auch Kleptomanie, Pyromanie u. ä. spielen hier häufig hinein.

Registrierzwang: Man muß dauernd Fenster, Türschilder etc. zählen oder mit den Nummern vorüberfahrender Autos Rechenoperationen vornehmen oder beim Gehen auf der Straße jeden zweiten Stein überspringen u. dgl.

Kontrastzwang: Auf dem Friedhof drängen sich zwangsläufig komische Gedanken auf, in der Kirche obszöne sakrilegische Einfälle, gegenüber einem geliebten Menschen Verwünschungen usw. Der Zwang, Gräbmassen zu schneiden, die Versuchung, in feiner Gesellschaft Unpassendes zu sagen, im Examen absichtlich verkehrte Antworten zu geben etc., gehört hierher.

Grübelzwang: Über Probleme nachgrübeln zu müssen, die prinzipiell unlösbar sind und daher abschlußunfähig von Banalitäten wie: Warum habe ich fünf Finger? bis zu den tiefsten metaphysischen Problemen. Für die anankastische Denkart ist die dürre Scheinbegrifflichkeit charakteristisch. Auch die krankhafte „Neugier“ gehört hierher als Zwang, irgendeiner Sache auf den Grund gehen zu müssen, die tatsächlich, aber unergründbar ist.

Zwangsvorwürfe: Am Tode eines Menschen schuld zu sein, ohne daß ein objektiver Zusammenhang besteht. Oder dauernde Irrtumsängste wie den Gashahn nicht abgestellt, die Tür nicht verschlossen, den Brief

nicht eingesteckt zu haben, mit dem rückwärts gehaltenen Spazierstock jemandem ein Auge ausgestochen zu haben oder als Arzt sich beim Rezept in den Dezimalstellen geirrt und eine tödliche Dosis verschrieben zu haben u. dgl.

Alle solche Phantasien kommen im Leben jedes Menschen vor, der überhaupt etwas Phantasie besitzt. Und jeder leidlich gewissenhafte Mensch besitzt auch Skrupel. Krankhaft entartet das alles erst, wenn es wirklich zwanghaft wird und schließlich dahin führt, daß man seine Arbeit nicht mehr tun kann und den Arzt aufsuchen muß. Erst dann sprechen wir von Anankasmen oder Zwangsvorgängen, die zu psychischen Konflikten geführt haben, weil in der Willenssphäre ein Motivzwiespalt vorliegt. Am häufigsten sind die Fälle, in denen der Zwangskranke seinem Trieb willentlich auszuweichen sucht, indem er ihn verdrängt. Die Folge wird dann, daß der Konflikt tatsächlich nicht mehr zum Bewußtsein kommt, aber da er ja nicht gelöst wurde, gerät der Trieb gleichsam auf Abwege, und dann treten im primären Leben Zwangssyndrome, d. h. Komplexe zwanghafter Natur auf. Der neurotische Konflikt sucht sich nunmehr neue indirekte Ausdrucksbilder, da die Triebe blockiert sind. Die Komplexe, die aus der Sperrung entstehen, sind sozusagen Abspaltungen der Konfliktsituation, die nunmehr beziehungslos und störend im Lebensablauf stehen. Der Komplex stellt im Leben des Individuums einen Fremdkörper dar; die Neurose beginnt mit der Zwangsbildung. Jede Zwangshandlung ist ein symbolisches Tun, das mit der Absicht unternommen wird, ein Stück unliebsamer Vergangenheit zu korrigieren, zu sühnen oder auszulöschen (A. MüllerEckardt: Phänoanalyse des Zwangskranken, Psyche 1954/55, 109).

Die Zwangssymptome selber können ganz leichter Art sein, aber auch zu schweren Neurosen führen – ganz wie wir dies bei den sexuellen Perversionen gesehen haben. Das anankastische Gehabe zeigt echte Tiefenangst, insbesondere Angst vor Wandel und Vergänglichkeit. Gewöhnlich entstehen Zwangneurosen im 2. und 3. Lebensjahrzehnt, schreiten fort und machen den Kranken allmählich von seinen Zwängen abhängig und damit handlungsunfähig. Oft kann auch eine konstitutionelle Basis der psychischen Leiden nachgewiesen werden, doch liegt jeder individuelle Fall verschieden. Da Neurose nicht gleich Neurose ist, wurde schon mit Recht gesagt, daß zwischen einer vasomotorischen Migräne und einer Zwangneurose ein ebensolcher Unterschied besteht

wie zwischen einem erblichen Veitstanz und einem Magengeschwür auf nervöser Basis. Doch kann auf die medizinische Seite dieser Fragen und auf die Probleme der Neurosenbehandlung hier nicht näher eingegangen werden, da wir uns auf die anthropologische Wertung beschränken.

Worin besteht nun also die Zwangskrankheit? Zunächst einmal darin, daß der sympathetische Kontakt, in dem der Gesunde mit seiner Umwelt lebt, zerbrochen ist. J. H. Schultz (Grundfragen der Neurosenlehre, Stuttgart 1955, 144) spricht von einer „Pervertierung des Schutzinstinkts“. Der Zwangskranke hat keine Ruhe, er kann Menschen und Dinge weder mit Gelassenheit und Nachsicht noch mit Humor oder genußvollem Behagen betrachten. Er ist ein Verfolgter und Gehetzter, der in Angstkrisen steht, die sich dauernd wiederholen. Sein Standpunkt ist ganz einfach ver-rückt. Der Gesunde weist z. B. allem Ekelhaften wie den Fekalien den Abort als einen rechten Ort an. Dem Zwangskranken wird die ganze Welt schmutzig und ekelhaft, die ganze Welt wird zum Abort, wie das schon Marcion beschrieben hat. Der Zwangskranke hat oft Angst vor allem Verwesenden, weil sein Todesverhältnis gestört ist und er sich nicht wie der Gesunde mit der Einsicht in die Unausweichlichkeit des Todes zufrieden geben kann. Jetzt sieht er überall Tod und Verwesung, die ihn zu beschmutzen drohen, und es bemächtigt sich seiner die Angst – vor dem Leichenwagen, vor Särgen, Friedhöfen usw.

Ähnlich weist der Registrier- und Zählzwang auf die Tendenz des erkrankten Menschen hin, das in ihm stagnierende Leben anzutreiben, oder der Sammel- und Sparzwang darauf, die innerseelische Verarmung abzuwehren, oder der Ordnungszwang wird Ausdruck dafür, daß eine tiefe innere Unordnung gefühlt wird. Darum hat v. Gebattel (Prol. 122) die Forderung aufgestellt, die Welt des Zwangskranken als eine anthropologische Struktur besonderer Art aus ihrer inneren Logik heraus zu interpretieren – eine Aufgabe, deren Einlösung eine umfassende Phänomenologie der Anankastik voraussetzt. In der Tat kommt hier die reine Psychologie an ihre Grenze, weil die Phänomene des zwangskranken Lebens nur existentiell-anthropologisch verstehbar sind.

Lebensläufe von Zwangsneurotikern zeigen gewisse übereinstimmende Merkmale. Die Kranken wirken „häufig starr, dürftig und leer bei guter Leistungsbewahrung“ (J. H. Schultz, 157). Steifheit und Starre der Körperhaltung, oft auch Gliederverkrampfungen sind augenfällige

Symptome. Der Zwangskranke wirkt und ist unfrei, er kann vom Gegenstand seines Zwanges nicht loskommen und starrt gebannt auf ihn hin, womit er den Zwang nur noch vergrößert – ähnlich wie man ja auch auf der Straße das nicht fixieren darf, vor dem man ausweichen will. Der immer unmittelbar bevorstehende Verkehrsunfall ist aber die permanente Situation des Anankasten, der an sich selber scheitert.

Der unter Zwangsvorstellungen leidende Mensch hat in den meisten Fällen Angst, Urangst, die sich nicht begründen läßt, die der Phobiker aber gegen den Gesunden verteidigen muß, der aus der Ordnung seiner Welt heraus nur begründete Furcht anerkennt. Deshalb versucht der Phobiker auch immer wieder, die Zweckmäßigkeit seiner Angstmaßnahmen zu erklären oder doch plausibel zu machen. Angst ist die Erfahrung einer Ohnmacht meiner selbst. Am drastischsten wird das in der Platzangst, in der sich der Phobiker an die Leere ausgeliefert fühlt. Schwindel ergreift ihn, weil er keinen Stand im Raum mehr fassen kann. So klammerte sich etwa Strindberg beim Überschreiten des Place de la Concorde in Paris an den Laternenpfahl, um sich gegen sich selbst zu sichern. Lipps a.a.O., 106, brachte dieses Beispiel, um zu zeigen, daß dem Platzangstkranken kein Weg mehr gangbar zu sein scheint, da der Raum für ihn endlos wurde. Das Seiende im ganzen scheint ihm wegzurücken, er hat Angst verlorenzugehen, in der Leere des Raums zu ertrinken. Der Gesunde freilich kann den horror vacui des Phobikers nicht mitvollziehen.

Auch die Zwangserkrankungen haben letzten Endes „Depersonalisationscharakter“ (E. Straus), weil gestaltfeindliche Mächte die Welt des Zwangskranken bestimmen und entleert haben. Der Anankast steht vor einem seelischen Erlebnisvacuum, da seine personale Selbstverwirklichung gestört ist. Die Hemmung, die ihn lahmlegt, bedeutet geradezu einen Gestaltverlust, insofern es sich um das „Nichtverwirklichenkönnen der eigenen Gestalt“ handelt. „Werdensbehinderung“ ist die Grundstörung (Gebattel: Die Welt des Zwangskranken – Prol. 128). Eine konstitutionelle Disposition, für gestaltauflösende Einwirkungen anfällig zu sein und ihnen daher kampflös nachzugeben, ist im Zwangskranken angelegt; die Frage nach dem „Warum“ ist freilich unbeantwortbar.

Gerade der religiösen Bedeutung der Zwangskrankheit möchte ich eine große Rolle zumessen. Viele bedeutende homines religiosi haben

zwangskranke Symptome aufzuweisen. Schon das universale Schuldgefühl des Zwangskranken, sein Entsetzen über das eigene böse Sein, nicht über eine einzelne böse Tat, weist hier die Richtung. Aber bei ihm ist dieses Verhältnis kein wirklich religiöses, sondern ein pathologisches, weil eben die Welt des Zwangskranken Zeichen der Gestaltauflösung zeigt. Die Abwehr des Kranken gegen den drohenden Gestaltverlust geschieht durch Zwangshandlungen, in denen sich wieder die gestaltauflösende Richtung des Daseins ausspricht, das zu einer abstoßenden Physiognomie zusammenschrumpft. Der ganze Lebensstil ist von der Krankheit gestört und deformiert; wieder ist es das Gegenbild, das von der Störung her erst näher bestimmbar wird: die Struktur des gesunden Lebens.

Die Neurosenstruktur ist Gegenstand der empirischen Erforschung. Jede Konfliktneurose hat eine Auseinandersetzung der Persönlichkeit mit ihrem Werden zur Voraussetzung. Gerade das Werden ist gestört (Gebattel: Die Störungen des Werdens und des Zeiterlebens im Rahmen psychiatrischer Erkrankungen — Prol. 128 ff.). Eine depressive Störung macht das Fortschreiten in die Zukunft unmöglich; etwa eine nicht richtig ausgetragene Schuld oder ein Konflikt, mit dem der Mensch nicht fertig wurde, nimmt den Charakter des Unwiderruflichen und Unkorrigierbaren an und wird zum beherrschenden Faktor des depressiven Selbstgefühls. Es entstehen keine neuen, die Zukunft anbahnenden Schritte; der Wiederholungszwang, der zugleich ein Kontrollzwang ist, will vergeblich den Abschluß des Vergangenen herbeiführen, während er ihn nur verhindert. Der Zwangskranke, der von Verunreinigungsgefühlen besessen ist, die das Vergangene abwehren sollen — denn alles Unreine ist ja letztlich nur Symbol des Unerledigten —, ist vom wirklichen Existieren abgeschnitten und unter sich selber herabgesunken. Nur eine geglückte Analyse der verfehlten, oft frühkindlichen Vergangenheitssituation und Wiederauflösung nicht nur durch rechte Einsicht, sondern auch durch Kräftigung der Willensakte, durch rechtes Handeln, wird ihn von ihr befreien und wieder normalisieren können — in der Richtung seiner organisch gegebenen gemeinmenschlichen Möglichkeiten. Die Heilung der Zwangsneurose liegt darin, daß dem Seelenarzt eine Korrektur der verkrampften Grundhaltung des Zwangskranken gelingt, die Neuerweckung des kindlichen Urvertrauens zum Leben hin, das im Kranken außer Kraft gesetzt gewesen war.

Wir gehen nunmehr zu einem weiteren Haupttypus seelischer Erkrankung über, den *Hemmungen* in der Sphäre der menschlichen Antriebe. Hier werden wir wiederum auf die anthropologisch wichtigsten Sachverhalte stoßen, weil Normales und Krankhaftes dicht aneinander grenzen und mit vielen Schattierungen ineinander übergehen, so daß wir damit auf psychische Zentralfragen zurückgeführt werden: die Lehre vom menschlichen Wesen überhaupt.

Bekanntlich ist jeder Mensch in irgendeinem Grade gehemmt. Kein Mensch ist ganz frei von Lebensangst. Ein gewisses Maß davon ist gesund und natürliche ursprüngliche Reaktion, denn alle Menschen erwerben in der frühesten Kindheit Hemmungen, weil ihr Habenwollen, Behaltenwollen, ihr Geltungsstreben und ihre Sexualität Einschränkungen erfahren. Diese entwicklungsmäßig notwendigen Begrenzungen frühkindlicher Strebungen hinterlassen im Leben aller Menschen Hemmungsfolgen, die der charakterlichen Entwicklung zugute kommen. All dies kann man natürlich niemals als krankhaft bezeichnen. Psychologie des „in irgendeinem Grade“ gehemmten Menschen ist also nicht identisch mit der Psychologie des Neurotikers.

Harald Schultz-Hencke hat nun in einem bedeutenden Buch die Lehre vom gehemmten Menschen, die er übrigens „Desmologie“ nennt und von der Psychoanalyse distanziert, als einen Beitrag zur Tiefenpsychologie entwickelt. Schultz-Hencke unterscheidet in seinem Buch „Der gehemmte Mensch“ (Leipzig 1940, Stuttgart 1947²) von der charakterlichen Seite her drei Bereiche der Hemmung: Hemmungen des Besitzstrebens, des Geltungsstrebens und des Sexualstrebens (17 ff.). Im Besitzstreben trennt er das Habenwollen oder die kaptative Tendenz vom Behaltenwollen oder der retentiven Tendenz. Die Psychoanalyse hatte diese Phänomene der Oralität und der Analität zugeordnet. Schultz-Hencke wählt mit Recht neue Bezeichnungen, weil er meint, ihre sachliche Eigenständigkeit gehe verloren, wenn man sie von vornherein unter den Aspekt der prägenitalen Sexualität rückt. Im übrigen hält Schultz-Hencke Hemmungen des Geltungsstrebens für die häufigsten und wichtigsten (40). Die Untersuchung der Phänomenbefunde führt den Verfasser aber weit über eine allgemeine Neurosenlehre hinaus und bewußt behandelnd in eine anthropologische Typenlehre hinein.

Schultz-Hencke entwirft eine große Zahl von „Erscheinungsweisen des gehemmten Menschen“ (149–252). Als „Laster“ charakterisiert er Typen der Habgier, des Geizes, der Verschwendungssucht, Eifersucht,

Herrschaft, Jähzorn, Eitelkeit, Donjuanismus usw. Ferner unterscheidet er „Erlebnisweisen“ (184–312) wie Sarkasmus, Ironie, Humor, kontemplatives, mystisches, asketisches Erleben, Sublimierung usw. Und schließlich „typische Entwicklungsbilder“ (214–252) wie das stille und das überlaute Kind, der gehemmte Jugendliche, der Duckmäuser und der Streber, der Vagabund, der Gefügige, der „unschuldig Verfolgte“, der Lügner, der ungerufene Prophet, der ultraradikale Kritiker usw. Jeder von uns kennt solche Typen, die ja an und für sich noch nicht krankhaft sind, sondern es erst in dem Maße werden, in dem sich ihre Typik so rein und kraß herausdestilliert, daß sie in chronische Konfliktsituationen mit ihrer Umwelt geraten. Doch kann hier auf diese überreiche Typenstruktur nicht näher eingegangen werden.

Die im engeren Sinne neurotische Symptomatologie wird von Schultz-Hencke unter dem Titel „krankhafte Erscheinungen der Gehemmtheit“ etwas knapper abgehandelt, ist aber in dem späteren „Lehrbuch der analytischen Therapie“ (Stuttgart 1951) ausführlicher bearbeitet worden. Man darf, glaube ich, die Meinung des Kritikers Hans Kunz über die Schultz-Henckesche Desmologie vorbehaltlos bejahen, daß sie „die weitaus beste und reifste, souveränste, allgemeinste Neurosenlehre ist, die wohl das gegenwärtig überhaupt mögliche Optimum an Wirklichkeitsfülle, Lebensnähe und psychologischer Wahrheit realisiert hat“ (Der Nervenarzt, 1941, 204). Wir haben es hier nach dem Ausdruck des Autors selber mit einer „latenten Anthropologie“ zu tun, mit typologisch erfaßten Ausschnitten aus der menschlichen Wirklichkeit. Also nicht die Funktionsanalyse der Gehemmtheit, sondern der gehemmte Mensch selber ist der Gegenstand des Autors, der damit charakterkundliches Gebiet betritt. Denn die Funktionsanalyse läuft notwendig in die Analyse der Charakterstrukturen aus. Was aber die spezifisch neurotische Symptomatik betrifft, so sieht Schultz-Hencke sie aus Verstümmelungen frühkindlicher Antriebserlebnisse erwachsen, die sich häufig als Erlebnislücken kundtun. In seiner späteren Arbeit zieht er es vor, von „Antriebssprengstücken“ bzw. „Sprengstücken ehemaliger Bedürfniserlebnisse“ (23 ff.) zu sprechen.

Um nun ein Beispiel typischer Gehemmtheit zu geben, sei hier der Mensch genannt, in dessen Willensleben sich heterogene Motive dergestalt kreuzen, daß er z. B. nicht lieben kann, weil aus seiner Tiefe dauernd Verneinungen, Haßgefühle und Zerstörungsimpulse aufsteigen, die trübend und zersetzend in seine Liebeserlebnisse hineinragen.

Schultz-Hencke sagt: „Beim Gehemmten klingt immer etwas nicht Zugehöriges dabei und dahinter mit“ (68). Ein weiteres Kriterium des Gehemmten ist seine Verstrickung in den *circulus vitiosus*, den „Teufelskreis“, in eine sich aus sich selbst verstärkende Gehemmtheit (71 ff.). Bekannte Einzelsymptome dafür, daß Hemmungen vorliegen, sind folgende: 1. Die übergroße Bequemlichkeit, gekoppelt mit dem Hang zur Passivität als Selbstbejahung der Gehemmtheit, und praktisches Versagen der Arbeitstechnik. 2. Die „Riesenansprüche“, die nie erfüllt werden können und deshalb neue Entmutigung und neue Gehemmtheit zur Folge haben. 3. Die Erscheinung der Überkompensation. 4. Die Ersatzbefriedigungen. Zu all diesen Erscheinungsbildern finden sich phänomenreiche Ausführungen und detaillierte Abgrenzungen von benachbarten Symptomen und Kausalitäten. Da häufig Zustände unlustbetonter Halbheit oder anhaltend erschwerter Entschlußbildung Ausdrucksformen der Hemmung als einer inneren Sperrschranke sind, ist für Schultz-Hencke jede ernsthaftere Störung in der Welt des Planens ein besonders wichtiges Indiz. Die Welt des Planens — er sagt auch das „ruhige Planen“ oder „vernünftige Phantasieren“ — ist besonders fundamental im nichterkrankten Seelenleben und bildet die Grundlage der menschlichen Aktivität überhaupt. Die einen sehr erheblichen Teil des Tageslebens ausfüllenden — wenn auch beim normalen Menschen vielfach dunklen — Zielvorstellungen bereiten nämlich darauf vor, daß im gegebenen Einzelfall rasch und ausdauernd gehandelt werden kann. „Hat man sich einmal ein ausreichendes Bild davon erworben, was im normalen Menschen, d. h. hier im symptomfreien, im Lauf des Tages an aggressiven Planerlebnissen bewußt — wenn auch meistens nicht reflektiert — vorhanden zu sein pflegt, so ist der Mangel hieran beim Neurotiker außerordentlich auffallend. Eine erstaunliche Blässe und Unvollständigkeit seiner hierher gehörigen Erlebnisse gehört mit zu dem Eindrucksvollsten beim Analysieren“ (103).

Also: geheime innere Planlosigkeit, meist sich auswirkend in uferlosen Tag- und Nachtträumen, macht den Tatbestand der Gehemmtheit sichtbar, der zumeist aus einem unausgetragenen Konflikt kontroverser Triebansprüche hervorgewachsen ist. Weder seine Wünsche noch seine Pläne vermögen dem Gehemmten den Inbegriff seiner Haltungen aufzuschließen, so daß der gehemmte Mensch sich beinahe zwangsläufig fragwürdigen Befriedigungen und Selbstrechtfertigungen zuwendet. Schultz-Hencke nennt das: „Die Haltungen blähen sich auf“ (256). Bei-

spielsweise steigert sich die Anlage der Besinnlichkeit in ein krampfhaftes isoliertes Geistigsein (elfenbeinerner Turm des Intellektuellen) oder Zucht verwandelt sich in selbstquälerische Askese usw., wobei aber unter dem Einfluß von Gehemmtheit ein tatsächliches Ausweichen vor der Härte konkreter Lebensanforderungen stattfindet. Labilität, Angst, neurotische Schuldgefühle und Depressionen, Zwangsercheinungen und Organstörungen sind häufige krankhafte Folgen solchen Gehemmtseins. Auch die Symptombildung des „Manisch-Depressiven“ (276 ff.) dürfte sich großteils als Entwicklungshemmung interpretieren lassen. Straus spricht von einem „Stillstand der inneren Zeit“ beim Melancholiker, Gebattel vom „Möglichkeitsverlust des Existierens“, wenn Existenz nach Heidegger „Existieren-können“ bedeutet. Verarmung an Daseinsinhalt bis zur völligen Leere liegt allen diesen Erscheinungen zugrunde. Auch die Hemmungen in ihren mannigfachen Ausdrucksformen sind somit als Depersonalisationsphänomene zu deuten. Jeder Anfang zur Heilung in der tiefenpsychologischen Behandlung wird daher mit der Aufdeckung des jeweiligen Sachverhaltes und seiner Genese beginnen müssen, daß der gehemmte Mensch eigentlich zu einem reicheren und expansiveren Leben fähig wäre, als er es im Zeichen des inneren Gestaltverlustes faktisch führt.

Nun ist es für die klinische Betrachtung keinesfalls so, daß als krankhafte Folge innerer Gehemmtheit auch stets neurotische Symptome produziert werden. Vielmehr kann der Kranke zunächst sogar symptomfrei erscheinen; erst wenn man ihn in eine Versuchungssituation hineinstellt, wird er Symptome produzieren, deren Mechanismen freilich schon im gesunden, normalen Leben wenigstens fragmentarisch nachweisbar sind (264). Die eigentliche neurotische Symptombildung setzt erst dann ein, wenn ein Mensch infolge seiner Gehemmtheit an Erlebnissen, Situationen und Konflikten scheitert, die der nichtgehemmte Mensch zu bewältigen vermag, wobei die Mechanismen, d. h. die Zusammenhangs- und Verarbeitungsformen der Erlebnisse hier und da dieselben sind. Insofern läßt sich mit Kretschmer wirklich sagen, daß die Psychologie der Neurose die Psychologie des menschlichen Herzens sei.

KAPITEL 5

Die Relation: gesund – krank; der Arzt als Seelsorger

Damit sind wir wieder auf das Grundproblem aller medizinisch-psychologischen Anthropologie zurückgeführt: das Verhältnis von krank und gesund, abnorm und normal. Die definitorische Begriffsbestimmung bereitet außerordentliche Schwierigkeiten, die historische Besinnung, wie sie etwa von E. Berghoff (Entwicklungsgeschichte des Krankheitsbegriffes, Wien 1947²) angestellt wurde, trägt für diese Frage wenig aus. Wohl aber läßt sich gerade aus der Lehre von den Hemmungen mancherlei über Norm und normale Reaktion erkennen. So formuliert Schultz-Hencke einsichtsvoll: „Der Mensch entwickelt sich zur Norm wie jedes Lebewesen nur in einem Lebensraum mittlerer Breite zwischen Freiheit und Zwang, zwischen Weichheit und Härte“ (46). Dem ungehemmten Menschen gelingt es nämlich, Versagen auf dem einen Gebiet durch Leistung oder Erfüllung auf einem anderen auszugleichen. Schultz-Hencke meint, der gesunde, normale Mensch sei weitgehend durch eine solche Plastizität seines Trieblebens ausgezeichnet; die Nichtbereitschaft eines Menschen zu leichtem Übergang von einer Befriedigungsart auf die andere sei als ein Kriterium der Gehemmtheit und ihres Ausmaßes zu werten (82).

Das sind gewiß Unterscheidungen, die sich hören lassen können. Aber sie sind noch nicht grundsätzlich genug. Was ist denn eigentlich ein Neurotiker im Unterschied zum gesunden Menschen? Ist es nur dies, daß er an Disharmonien leidet, an seinem Uneinssein mit der Welt? Stellt etwa sein Gehemmtsein schon sein Leiden dar, das ihn an gestellten Aufgaben scheitern läßt? Hier hat nun Jörg Zutt (Über seelische Krankheitsentstehung, Klinisches Wochenblatt 1940) ein kluges Wort zur Diskussionslage gesagt, das mir beachtlich genug erscheint: „Daß der Gesunde harmonisch ist, eins mit sich selbst und der Welt, ist eine in der psychotherapeutischen Literatur häufige Behauptung, Ausdruck

einer ungemein primitiven Anthropologie“ (36 f.). Zutt zitiert dann ein bezeichnendes Rilkewort: „Mir scheint, daß das Leiden am inneren Zwiespalt des menschlichen Wesens eine Gestalt unseres wandernden Trauerns ist. In jedem Leben spielt dieses Leiden eine Rolle.“ — Es ist ja offenbar genau umgekehrt: Für das normale menschliche Wesen haben innere Spannungen und Gegensätze einen geradezu konstituierenden Charakter. Man könnte fast sagen: Das Uneinssein des Menschen mit sich selber ist der Normalfall. Wäre es anders, hätte die Einheit in mannigfachen Formen schwerlich seit dem Altertum als ideales Ziel der Sehnsucht gegolten. Schließlich haben Schelling, Hegel, Adam Müller, Guardini und viele andere auf die Lehre vom Gegensatz als konstitutiver Basis des Weltprozesses ihre ganze Philosophie aufgebaut.

Leidvolle Gegensätzlichkeit ist also zum Wesen des Menschen zugehörig — und nicht selber schon etwas Krankhaftes. Es kommt nur darauf an — so antwortet Schultz-Hencke in der Zeitschrift „Der Nervenarzt“ (1941) auf die prinzipiell gestellte Frage von Kunz —, ob der Mensch „gut gesteuert“ sei, d. h. ob er das ihm zugemessene ursprüngliche Leid seiner Gegensätzlichkeit bereitwillig erträgt. Geordnetsein ist also nicht gleichbedeutend mit Harmonischsein. Der geordnete Mensch ist nach Schultz-Hencke der ungehemmte Mensch, der in der Lage ist, obersten Führungsgesetzen aus freien Stücken zu gehorchen; nicht zufällig knüpft Schultz-Hencke hier bewußt an Gehlensche Gedankengänge und Terminologie an, die wir bereits kennengelernt haben. Mit einigen Umschreibungen stimmt er schließlich auch der Kunzschen Schlußformulierung hinsichtlich der Frage gesund — krank, normal — abnorm zu, daß man bis zu einem gewissen Grade überall in Medizin und Psychologie den „Durchschnitt“, der in diesem Bereich ja nicht statistisch, sondern eindrucksmäßig-intuitiv gewonnen wird, als das Gesunde und Normale bezeichnen könne. Freilich seien präzise und scharfumreichende qualitative Kriterien nicht definitiv zu erreichen, da es stets auf subjektive Gewichtsabschätzungen ankommt. Schon 1928 hatte Viktor von Weizsäcker (Medizin, Klinik und Psychoanalyse in H. Prinzhorn: Auswirkung der Psychoanalyse in Wissenschaft und Leben, Leipzig 1928, 272) das anthropologisch-philosophische Problem der Neurose so formuliert: „Die Neurose ist ein allen Menschen gemeinsamer Ausdruck des „Typus“ Mensch und seiner psychischen und physischen Mittellage zwischen untermenschlicher und übermenschlicher Sphäre. Sie bedeutet lediglich die zufällig-individuelle Schwelle, wo der allge-

meine Mangel des Menschen „klinisch“ wird und subjektiv oder sozial zur praktischen Störung führt“. Und Hans Kunz (Rezension des Werkes von Schultz-Hencke und erneut in der Abhandlung „Zur Frage nach dem Wesen der Norm“, Psyche VIII, 1954/55, 241 ff.; 321 ff.) drückt die Sache so aus: Gemessen an der in der ursprünglichen humanen Konstitution angelegten Möglichkeit, ist jeder Mensch „schief“ geraten. Das sei ontologisch zu verstehen; die „reine“ humane Konstitution sei als die „Idee“ des Menschen zu bezeichnen, und deren Ausarbeitung sei zum Thema der philosophischen Anthropologie zu machen. Gemessen an seiner rein gedanklichen Idee, bleibe der Mensch immer hinter sich zurück. Die existentielle Potenz falle mit dem Begriff der eigentlichen Norm zusammen.

Wir müssen aber bei dem medizinischen Normbegriff noch einen Augenblick verweilen, denn dieser ist einer der wichtigsten, wenn nicht der wichtigste Begriff der Medizin und darum — möchte man fast sagen — so unklar, ja verworren. Was gemeint ist, ist ohne weiteres verständlich: Normal ist, was natürlich ist. Will man es genau erfassen und präzisieren, gelangt man aber in den Bereich der Naturgesetze, die man durch Messen oder Auszählen findet. Die Methode, sie zu gewinnen, ist bekanntlich die Statistik, und das ihr gemäße Anwendungsgebiet sind Kollektivgegenstände oder Gruppen, die durch wenige, möglichst nur eine Eigenschaft hinreichend bestimmt sind. Die Ergebnisse dieser Methode werden um so wesentlicher sein, je qualitätsärmer die Gegenstände und je einfacher ihre Relationen sind. Dem Umstand, daß die physikalischen Elemente diesen Bedingungen weitgehend genügen, verdanken ja die Gesetze der Atomphysik ihre Prägnanz. Da nun schließlich jeder Mensch auch einen Bauchumfang besitzt, könnten auch die Menschen als Träger verschiedener Bauchumfänge statistischer Behandlung unterworfen werden. Aber die Antworten, die Physik und Anthropologie erhalten wollen, sind voneinander zu verschieden. Die Physik interessiert das Integralgesetz, die Anthropologie will wissen, was sie aus der statistisch errechneten Norm für die Charakteristik des einzelnen erfahren kann. Da wir nun nicht gut einen Normalmenschen ausrechnen und ins Museum stellen können, kommt eine Anthropologie, die statistisch verfahren wollte, nicht weiter, als daß sie als das Natürliche und das Normale dasjenige bestimmen muß, was sie als das mit der größten Häufigkeit Vorkommende errechnet hat. Diese Methode der Statistik führt aber nicht sehr weit, weil sie immer nur das durchschnitt-

lich Häufigste ermitteln kann, und nicht das einer Forderung, einer Idealnorn meist Entsprechende oder Angenäherte. Ohne den Begriff einer *Idealnorn*, von der her sich auch in etwa der ideale Grundtypus bestimmen ließe, kommt eine philosophische Anthropologie auf die Dauer nicht aus. Sie muß nämlich auf die Relation von Sein und Wert schauen können, und sie muß darauf bestehen, daß so etwas wie die Notwendigkeit von Wert aus der jeweiligen Art des Seins herauswächst. Dieses Gesetz hat auch Geltung für die medizinische Anthropologie, wenn sie das Verhältnis von gesund und krank bestimmen will, wie dies *Oswald Schwarz* in seiner wissenschaftstheoretischen Grundlegung der Medizin „Medizinische Anthropologie“ (Leipzig 1929) richtig gesehen hat.

Hier ist nun gerade die Neurosenbildung für die Bestimmung der Abweichungen vom gesunden Leben besonders aufschlußreich. Eine Neurose entspringt aus Lebensangst, aus dem Gefühl einer Lebensunfähigkeit. Sie ist eine Erkrankung der menschlichen Seele an sich selbst. Nicht das Leiden ist krankhaft, sondern die Unfähigkeit des Neurotikers, Leiden meistern zu können. Der Inhalt des neurotischen Leidenerlebens ist die Unerträglichkeit der Spannung zwischen Aufgabe und Selbsteinschätzung, wie das Wesen der psychischen Krankheit schon treffend von Hegel definiert worden ist: „Die psychische Krankheit besteht darin, daß das Subjekt von dem Empfinden übermäßig erfüllt sei, das nicht zu können, was es für es selbst als sein Höchstes sein sollte“ (X, 151). Oder wie ein Moderner (*Kurt Goldstein*) die Relation Gesundheit – Krankheit definiert hat: „Gesundheit heißt – Möglichkeit zur Ausführung der dem Wesen entsprechenden Aufgaben, heißt Sichverwirklichen, heißt: sein. Krankheit heißt: hierzu nicht mehr fähig sein, weil der Organismus nicht mehr angepaßt ist an das ihm, d. h. dem seiner Wesenheit entsprechenden Milieu, heißt also 'Veränderung in seiner Wesenheit'.“ Da jede Krankheit im Organismus hervorgebracht wird und sie die Reagibilität des Menschen beeinträchtigt, hat *Franz Büchner* (*Allgemeine Pathologie*, München 1956², 18) das Wesen der Krankheit deshalb als „Störung der Funktionen“ bezeichnet oder – so *Louis Grote* (*Allgemeine Therapeutik*, Berlin 1948) als „Versagen des Organismus in bezug auf Leistungsfähigkeit und Leistungsdauer“. *Oswald Schwarz* wieder, der die Norm für den „wichtigsten Begriff der Anthropologie“ hält (*Medizinische Anthropologie* 256), versucht es von einer anderen Seite her und sieht die Relation gesund – krank am besten

durch die Relation Freiheit – Unfreiheit ausgedrückt. Krank sei ein Mensch, der in seiner Körperlichkeit gefangen, durch die Anomalie seiner psycho-physischen Grundlagen der *Wahlnöglichkeit* von Anerkennung und Erfüllung von Aufgaben beraubt ist. Das Nichtkönnen also, wo man will und weiß, daß man müßte, ist der Grundzug des Krankseins. Zwischen Unfreiheit und Freiheit steht ein absoluter Bruch, also mehr als eine statistische Minusvariante. Die Krankheit hat ihr Kriterium in der Unfreiheit; sichtbar wird sie in der Symptombildung, wenn die kranke Existenz anfängt, Symptome ihrer Unfreiheit, ihrer Lähmung oder auch ihrer Ungebundenheit zu produzieren. Wir sprechen dann von Neurosen. Die Kasuistik der Anomalien und die Klinik der Neurosen zu beschreiben, ist nicht mehr unsere Aufgabe. Auf dem Feld der Sexualität haben wir es gleichwohl versuchsweise unternommen, weil diese als die elementarste Funktionsschicht der Person angesehen werden kann. Erkrankungen der Sexualität, wie die sogenannten Perversionen, haben alle dies gemeinsam, daß sie die Gemeinschaftsbildung verhindern und daß sie die der geschlechtlichen Handlung inwohnende Norm zerstören. Normgemäß existieren zu können, gehört aber nach Gebattel zur Natur des Menschen (*Die Person und die Grenzen des tiefenpsychologischen Verfahrens*, *Studium Generale* 1950, 278 – Prol. 312).

Was nun aber das Problem der Neurosenbildung betrifft, so ist sie am besten als eine Insuffizienz gegenüber den Aufgaben des Lebens zu definieren. Mit einer neurotischen Veranlagung läßt sich durchaus leben; von einer Krankheit „Neurose“ braucht man erst zu sprechen, wenn die Lebensmöglichkeiten des Menschen erheblich verringert werden. Die Aufgabe des Lebens wird, wie v. Weizsäcker einmal präzise gesagt hat, in der Neurose auf einer niedrigeren Stufe erledigt als der, auf der sie gestellt ist. Diese Insuffizienz wird vom Neurotiker in der Regel als ein schuldhaftes Versagen, als persönliche Schuld erlebt. Nur schulmäßiger Dogmenglaube und äußerste Lebensfremdheit können zu der Ansicht verführen, jegliches Schuldgefühl könne, ja müsse wegbehandelt werden. Ist denn nicht gerade dies ein Vorrecht des Menschen: schuldig werden zu können als Ausdruck seiner Freiheit? Und ist es nicht geradezu seine Pflicht, die Schuld auf sich zu nehmen als Zeichen seiner Gesundheit? Weizsäcker, Gebattel, Schultz-Hencke, Kunz und alle modernen Tiefenpsychologen würden ja gerade dies im Gegensatz

zu allen naturalistischen Überspannungen als die eigentliche Aufgabe der Psychotherapie bezeichnen: die Kranken wieder frei zu machen für das Erleben und Verstehen von so etwas wie Schuld und Schuldigwerden als Urtatsachen des menschlichen Daseins.

Damit findet aber die medizinische Anthropologie in ihren klügsten und nachdenklichsten Vertretern zu den Positionen der klassischen Philosophie zurück, und unter Betonung des Rechtes idealistischen Philosophierens in modern-kritischer Form münden ihre Bemühungen in den Aufgabenkreis der allgemeinen philosophischen Anthropologie wieder ein. Schließlich ist immer nur der ein guter Seelenarzt, der die Tiefe der menschlichen Problematik überschaut, am eigenen Leibe erlebt und sich auch selber bis zum letzten in Frage gestellt hat. Er hat dann auch die rechte Ehrfurcht vor dem Geheimnis, das jede menschliche Seele darstellt. Wenn der Therapeut so steht, dann ist er wahrhafter Tiefenpsychologe und anthropologischer Philosoph in einem. Und gerade mit dieser Intention werden die Aufgaben der Psychopathologie und der Neurosenpsychologie in den Aufgabenkreis der philosophischen Anthropologie integrierbar. Natürlich wird das Problem der Norm und des Normalen hier immer das kardinale Problem sein. H. Kunz (a.a.O. 250) gab hierzu gute Formulierungen: „In der Neurosenpsychologie werden nur die lebensgeschichtlich bedingten Versagungen zum Thema der Untersuchung gemacht. Die positiven und produktiven Daseinsweisen und Leistungen erfahren lediglich insofern eine partikuläre Berücksichtigung, als die Versagungen an ihnen als Antriebe mitbeteiligt sind. Weil es jedoch zentrale Gebiete sind, auf denen jeder Mensch aus biographischen Motiven irgendwie einmal und der Neurotiker in ausgeprägtem Maße versagt, deshalb führt die Aufrollung der Genese der Unzulänglichkeiten und ihrer Reaktionsbildungen zu den Ursprüngen der menschlichen Existenz. Das bedeutet keineswegs, daß der Mensch nicht in sich historisch wäre; viel mehr ermöglicht seine innere Geschichtlichkeit erst die einzelnen biographischen Gestaltungen und Schicksale. Sie von den ursprünglichen konstitutiven Phänomenen zu unterscheiden, bleibt das Entscheidende.“

Die Psychoanalyse war von der Untersuchung hysterischer Reaktionen ausgegangen und über ihr anfängliches Forschungsziel immer weiter hinausgedrängt worden, bis sie sich zuletzt zu einer universalen Deutung des menschlichen Seelenlebens genötigt sah. Die hier bespro-

chenen Arbeiten von Forschern der tiefenpsychologischen resp. daseinsanalytischen Schule übertreffen in ihren Deutungen seelischer Krankheitsphänomene die der orthodoxen Psychoanalyse, weil sie in die Fragestellungen der philosophischen Anthropologie einmünden und von den Fragen seelischer Erkrankung des Menschen auf die fundamentaleren Wesensfragen: Was ist der Mensch überhaupt? zurückkommen. Denn Arzt und Patient sind in jener Schicht des Daseins, die dem Forscher- und Arztsein vorangeht und die Möglichkeit zu beiden erst fundiert, in eine echte Kommunikation getreten. Auch der Psychiater als Betrachter weiß heute darum, daß er eine Rückbesinnung auf sich selber vornehmen muß, wenn seine Diagnose umfassend sein soll. Darum sind die Ergebnisse dieser neuen Richtung medizinisch-philosophischer Anthropologie so bedeutsame geistige Leistungen, auch wenn sie im exakt-empirischen Sinn niemals voll beweisbar sind. Im übrigen hatte sich aber dieser Prozeß schon bei Sigmund Freud selber angebahnt. Nur waren seine Antworten begrenzter und erreichten meist noch nicht die sachadäquate Dimension, da er — eine Generation älter als seine Schüler — in seinem Denken noch zu positivistisch-aufklärerisch gewesen ist. Aber in jedem Fall ist Freud der erste gewesen, der die Richtung wies — und dies ist nicht nur sein unvergängliches Verdienst, sondern auch seine persönliche Genialität —, wenn er etwa in seiner Theorie der Phobien die Angst als ein Urphänomen des Lebens enthüllt hat, daß nämlich verdrängte sexuelle Wünsche Angst erregen. Noch allgemeiner ist Angst die Folge eines Gegeneinanderwirkens der vitalen und der geistigen Sphäre, wodurch dem Ich der Boden entzogen wird, auf dem es Halt und Stand finden könnte, um sich als Ich zu setzen und zu verwirklichen. Diese Unmöglichkeit, sich als Ich zu bewähren, wird in der Angst als Sturz ins Bodenlose und als Untergang erfahren. Wo immer so das Ich in die Situation der Entmächtigung und des aufgehobenseins gerät, entsteht Angst als Gegenstück zur Selbstsetzung und Selbstverwirklichung.

Aber ist nun schon jede Angst und jedes Leiden an dieser Urangst auch eine Neurose? Wir müssen hierfür schon gestellte Fragen noch einmal aufnehmen: Was ist neurotische Haltung? Wo ist die Grenze, an der das Leiden des Gesunden aufhört und psychopathologische krankhafte Mechanismen einsetzen? Nochmals sei die landläufige Anschauung zurückgewiesen, die sich noch in manchen medizinischen Lehr-

büchern findet, daß derjenige, der mit sich selber uneins ist und sich einer Konfliktsituation nicht gewachsen zeigt, bereits auch notwendig ein Neurotiker oder gar ein Psychopath sei. Eine derartige Anschauung ist unendlich flach. Ein Mensch, der niemals in tiefere geistige Gegensätze hineingeraten ist und so sehr auf Zerreißproben gestellt wurde, daß er unter den Konflikten litt, ist einfach eine ungeistige Natur, dazu ein oberflächlicher Charakter. Wenn man jeden, der das allgemein menschliche Schicksal in überdurchschnittlichem Ernst erfahren und erlebt hat oder der mit den Durchschnittsforderungen seines Zeitalters in Konflikt geraten ist, unter die Psychopathen einreicht, dann sind alle Großen der Menschheit Psychopathen gewesen. Menschliche Größe wird nämlich erst durch Leiden am Geist — also durch „Kranksein“ — konstituiert. Aber entschließen wir uns zu derartiger Terminologie, dann läßt sich überhaupt nicht mehr von gesundem und erkranktem Zustand in herkömmlichem Sinne sprechen. Normal wäre dann ja derjenige zu nennen, der ein Maximum an Konturlosigkeit aufweist, unspezifisch in seinen Reaktionen ist und bewußter Konformist in seinem ganzen Auftreten und Gehabe. Da es dann nicht nur zum guten Ton, sondern zum menschlichen Anstand gehören würde, als „abnorm“ zu gelten, muß diese ganze Terminologie und die hinter ihr stehende Denkweise abgelehnt werden, die noch bis in die jüngsten Definitionen der „Weltgesundheitsorganisation“ der U. N. reicht, daß Gesundheit den „Zustand vollkommenen körperlichen, geistigen und sozialen Wohlbefindens“ bedeute. Ich gebe hier lieber einer klarlegenden Formulierung von *Jörg Zutt* (Klinisches Wochenblatt 1940, 41) den Vorzug, der ich mich anschließen möchte: „Ob ein Mensch krank oder gesund ist, können wir niemals entscheiden danach, ob er erfolgreich ist oder scheitert, glücklich oder unglücklich, selbstbewußt oder hilfsbedürftig, sondern danach, ob psychopathologische Mechanismen, wie wir sie in der psychiatrischen Klinik kennenlernen, für sein Leiden von entscheidender Bedeutung sind. Daraus ergibt sich auch die angemessene Terminologie. Der verwirrende Begriff der Neurose wird sich erübrigen. Der differenzierenden Erkenntnis des Einzelfalls wird dadurch sicherlich nur gedient sein.“

Vielleicht darf hier an Einsichten angeknüpft werden, die *Hans Blüher* schon 1926 in seinem „Traktat über die Heilkunde“ (Stuttgart 1950³) formuliert hat: „Bei den Neurosen wird die Funktion des pathologi-

schen Ortes leichter sichtbar als bei den körperlichen Krankheiten. Auch hier gilt dasselbe: Keine einzige jener Perversionen, Komplexe, Verdrängungen ist an sich pathogen; man kann das alles haben und braucht doch nicht erkranken. Die in den psychoanalytischen Lehrbüchern verzeichneten vorgeblichen Ursachen der Neurose sind nur ihre Okkasione. Ob eine solche Gelegenheit ergriffen wird, das ist eine Schicksalsfrage, d. h. die Funktion des pathologischen Ortes. . . . Habe ich den pathologischen Ort eines Kranken berührt, dann gibt es kein Zurück mehr. Der Kranke muß sein Leben von neuem spinnen, nachdem er die Stelle, an der er den Faden verloren hat, wiederfand. Ein solcher Mensch wird aber niemals 'normal'. Er hatte die mittlere Linie in der Richtung nach unten verlassen, als er in die Neurose fiel; er muß um dasselbe Stück nach oben, wenn das Schuldgefülle des pathologischen Ortes durchschritten ist“ (119 f.).

In ihren Erscheinungsformen ist jede Krankheit eine Verunstaltung und jeder Heilungsvorgang eine Wiedergewinnung der menschlichen Gestalt. Da die Verunstaltung, wenn sie ins Bewußtsein getreten ist, nicht unbedingt als akuter Schmerz, aber immer als Leid und Not erfahren wird, kann sie dem Kranken, wenn er über seine Krankheit meditiert, einen tieferen Bedeutungsgehalt offenlegen, der ihn sogar in die religiöse Sphäre hinüberführen kann. In diesem Falle wird er Krankheit und Not als eine Schickung, als einen Anruf erfahren können, den er in das gesunde Leben hinübernehmen soll. Davon wird unser letzter Abschnitt über die theologische Anthropologie zu handeln haben. Auch der Heilungsvorgang kann als ein religiöser Akt erfahren werden, und der Arzt, zumal der Seelenbehandler, kann in die Nähe des Seelsorgers treten. Sicher hat *Karl Jaspers* mit seiner allgemeinen und zeitkritischen Feststellung recht: „Den Arzt und den Seelsorger zu verwechseln, ist Ergebnis der Glaubenslosigkeit“ (Studium Generale 1953, 443). Aber zwischen Arzt und Priester gibt es von jeher viele Kommunikationen und Übergänge. Die neue anthropologisch orientierte Psychotherapie sucht dieses Gespräch und an einigen Stellen wird es tatsächlich auch geführt.

Die klügsten Mediziner fordern heute eine wissenschaftliche Anthropologie als Grunddisziplin der Medizin, die auch die Aussagen der

Philosophen und die Anthropologie der großen Religionen zu Rate ziehen müsse (F. Büchner: Vom geistigen Standort der modernen Medizin, Freiburg 1957, 92). Seitdem die psychosomatische Medizin den Akzent der Krankheitsforschung von der Frage nach den Ursachen der Krankheiten auf die Frage nach ihrem Sinn verlagert hat, konnte Viktor v. Weizsäcker (Der kranke Mensch, Stuttgart 1951, 10) die programmatische These formulieren: „Jede Krankheit hat einen Sinn.“ Und der Hamburger Internist Arthur Jores (Vom Sinn der Krankheit, Hamburg 1950, 20 f.) hat in einer Rektoratsrede nicht nur Neurosen, sondern auch organische Krankheiten als „Folge der Sünde“ bezeichnet. Damit ist aber ein biblisches Thema angerührt worden: Der Zusammenhang zwischen Krankheit und Schuld oder Sünde als überindividuellen Größen, der heute für die Medizin wieder aktuell wird, aktuell über den engeren Bereich der Neurosenforschung hinaus. Hier aber ist der Ort gefunden, wo sich Medizin und Theologie begegnen können, um das zwischen ihnen zu beider Schaden unterbrochene ewige Gespräch über den Menschen weiterzuführen. Damit öffnet sich ein Feld, in dem die rechte Lebensführung des Menschen zur Aufgabe wird. Das nannten schon die alten Griechen *diatra*, Diätetik.

„Mit ihrer Einsicht in die Leib-seelische Einheit des Menschen bestärkt die moderne Medizin die Theologie in einer Deutung des Leibes, in der jede Wertstufung zwischen Leib und Seele aufgehoben ist, in der der Leib nicht minderen Ranges ist als die Seele, in der die letzten Reste neuplatonischer Geringschätzung des Leibes und Plotinscher Spiritualisierung des Menschen überwunden sind. Die moderne Medizin erinnert aber die Theologie in diesem Zusammenhang zugleich daran, wie dringend eine dem gesamten modernen Wissen der Medizin und der Biologie angemessene theologische Aussage über den kreatürlichen Weg des Menschen nunmehr geworden ist.

Indem der Arzt das Eingefügtsein des Menschen in den Kosmos, in das Ganze der Natur, seine Animalitas, seine Nähe zum Tier besonders bedenkt, indem er mit großem Ernst immer wieder daran erinnern muß, daß der Mensch nicht nur Person, sondern auch Kreatur ist, nicht nur ein Wesen der Freiheit, sondern auch der im Leibe Geschaffene und in viele vorpersonale Voraussetzungen Gebundene, indem er dies täglich in seinem Umgang mit den Kranken, den Sterbenden und den Toten erfährt, gelangt er in dem unermüdlichen Wechselgespräch der

Fakultäten zu der demütigsten Aussage über den Menschen. In seinem Suchen nach Antwort auf die Frage „Was ist der Mensch“? hört er manches gewichtige und erhellende Wort von den Geisteswissenschaftlern, besonders von den Deutern der Dichtung und von den Philosophen. Aber am Ende sagt ihm die Theologie das seiner eigenen Erfahrung Nächste, nämlich, daß der Mensch von seinen naturhaften Voraussetzungen her nicht restlos zu begreifen ist und daß der Mensch nur zu sich selbst gelangt, wenn in ihm die Hülle des Naturhaften aufgebrochen wird“ (Franz Büchner, a.a.O., 104).

TEIL IV
DER MODERNE MENSCH
UND DIE BIBLISCHE VERKÜNDIGUNG⁴⁴

KAPITEL I

Die Situation von der Kanzel her gesehen

Jeden Sonntag, wenn die Glocken läuten, füllen sich die Kirchen, und der Pfarrer tritt auf die Kanzel, um über das Evangelium von Jesus, dem Sohne Gottes, zu predigen, der zur Sühne der Sünden aller Menschen und zu ihrer Erlösung von der Schuld vor nunmehr bald 2000 Jahren sein Leben dahingegeben hat in den Tod am Kreuz. Diese Verkündigung ist Jahrhunderte hindurch immer erneut vernommen worden, und die Menschen unter der Kanzel bekannten diesen Glauben und lebten in ihm – zu ihrem Heil. Seit die sogenannte Aufklärung über die Welt gekommen ist, wankt die Schlichtheit dieses Glaubens. Nicht, daß nicht früher schon von einzelnen gezweifelt worden wäre, aber der Zweifel am christlichen Glauben als universale Geistesmacht geht erst in den letzten Jahrhunderten, vielleicht erst in den letzten hundert Jahren, durch die Welt. Dem verschlägt nichts, daß es auch heute noch viele christliche Gemeinden gibt – zumeist auf dem Lande, weit fort von den großen Städten –, die im großen und ganzen intakt geblieben sind, deren Frömmigkeit nicht angefochten wurde. Aber oft ist es dafür der Pfarrer selber, der als ein studierter Mann um die Mächte der Anfechtung weiß und in seinem Kämmerlein zu mancher Stunde schwer zu ringen hat. – Doch das alles sind keine typischen Fälle, die für den Stand der Dinge heute repräsentative Geltung hätten.

Die durchschnittliche Stadtgemeinde von heute setzt sich aus Leuten zusammen, die *trotz* ihrer Bildung in die Kirche kommen und dafür mancherlei Gründe haben, von denen Tradition, Pietät, Erbaugebedürfnis nicht die seltensten sind. Und das, was von der Kanzel her vor-

⁴⁴ Die Niederschrift von Teil IV ist bereits im Jahre 1938 erfolgt und wird mit wenigen Kürzungen und Zusätzen unverändert nach der ersten Druckausgabe wiedergegeben, da ich hinsichtlich Diagnose und Lagebeurteilung keinen Anlaß sehe, mich heute anders auszudrücken.

getragen wird, das glaubt man zu einem mehr oder weniger großen Teile, den man ins eigene Weltbild auf diese oder jene Weise einzuordnen weiß. Und der Pfarrer selber liefert ja oft die besten Stützen, indem er so viele große Geister in seiner Predigt herbeizitiert, die auch von der Bibel etwas gehalten haben. Meist überwiegen die alten Leute, die andächtig unter der Kanzel lauschen – die Frauen stellen fast stets die größere Zahl – und Kinder sind zugegen, nur die Jahrgänge der jungen Leute, der 18–35jährigen, sind auffällig schwach vertreten. Wie überhaupt des Pastors ständige bange Frage ist, was denn mit denen sei, die so selten oder die nie den Weg zur Kirche und zur Predigt finden. – Von ihnen – meist dem größeren Teil des Sprengels – wird noch mancherlei zu sagen sein.

Vorerst nur so viel, daß die zur Kirche kommen, die trotz aller ihrer Lauheit noch ansprechbare Fälle sind. Der gute Wille ist gewiß noch da, der Kirche und ihrer Verkündigung eine Bedeutung für das Leben beizumessen, aber das im Evangelium Gemeinte ist der Tatsächlichkeit des Lebens, das die Menschen heute führen, fern und ferner gerückt. Die Gestalten der Bibel sind Holzschnittfiguren geworden, über die man zumeist lächeln würde, gingen sie in voller Leiblichkeit über die Straßen und Plätze unserer Städte. Ihr Handeln und Verhalten würde jedenfalls kaum einer unserer Kirchenchristen als praktisches Vorbild für sein Leben wählen. Weil das der Pfarrer spürt, weiß er wohl, daß die christliche Gemeinde in einer tiefgehenden Wandlung begriffen ist, daß es andere Menschen sind, mit denen er zu tun hat, als die weiland sein Amtsvorgänger hundert Jahre früher seelsorgerisch betreute. Und das in einem qualitativ anderen Sinn noch, als daß eben jede neue Generation ein anderes Aussehen hat. Ganz deutlich fühlt er, daß es das nicht ist. Die Leute vor hundert Jahren waren auch schon „aufgeklärt“ gewesen, haben die Anfänge der Technik und der industriellen Verwandlung der Erdoberfläche miterlebt und waren all den neuen politischen Ideen und Werten auch schon ausgesetzt gewesen, deren Kampf das letzte Säkulum durchzieht; aber eben: *moderne Menschen waren sie noch nicht*. – Was ist das: der moderne Mensch? Ist es nur, daß er den alten Christenglauben nicht mehr hat? Hat er einen neuen Glauben eingetauscht? Oder hat er am Ende gar keinen mehr? – Die Zahl der Zweifel ist Legion geworden.

Der durchschnittliche Geistliche, wenn er nicht ein in Glaubensdingen sehr wissender Mann ist, dessen Glaube durch Zweifel hindurchgeführt

und gehärtet wurde, weiß wirklich keine Antwort darauf zu geben. Wie sollte er auch? Diese Fragen wurden auf der Universität oder dem Seminar nicht behandelt. Wohl gab es Vorlesungen über das Fach „Homiletik“; aber darüber, was der moderne Mensch sei, wußte kaum einer etwas zu sagen. Und Bücher zu diesem Thema gibt es wenig; die wirklich Aufschlüsse gewähren, verirren sich selten in ein Pfarrhaus.

Die Frage, was es um den modernen Menschen sei, muß freilich unabhängig von der speziellen Situation des Pfarrers bzw. auch des Rabbiners erörtert werden. Von ihr wurde auch nur *exemplarisch* gesprochen, weil am extremen Falle die Fragestellung stets besonders deutlich wird. Ja, es muß sogar gesagt werden, daß vom schlichten Bibelglauben her der ganze Sachverhalt gar nicht zu erkennen ist. Über ihn kann darum nur der moderne Mensch selber sprechen, der so weit durchreflektiert und über sich ins klare gekommen ist, daß er in voller Weltlichkeit – und gerade nicht aus einem sakralen Raum heraus – das Wort zur Stunde nimmt.

Die junge Generation, die heute in ganz Europa so ungestüm nach vorne drängt und immer stärker in die Führung ihrer Völker eintritt, hat überwiegend – und darin stimmen alle Klagen überein – zur Offenbarungsreligion kein Verhältnis mehr. Es ist hierbei also die Rede von Menschen, deren Geburtstag meistens bereits in dieses Jahrhundert fällt, von denen gesagt wird, daß sie sich – mindestens in traditioneller Absicht – von biblisch-religiösen Dingen nicht mehr angesprochen fühlen. Die leidenschaftliche Reaktion bleibt meistens aus – auch die des Protestes und der Verneinung, wie sie in der um 1900 kulminierenden Generation so oft zu finden war, die sich mit Darwins Ideen und Haeckels Welträtselfen rechtschaffen herumquälte und schwer unter dem Zweifel litt, ob denn wohl das erste Kapitel Genesis noch mit den Erkenntnissen der modernen Naturwissenschaft in Einklang zu bringen sei. Dieser noch relativ recht harmlose Zweifel, der die intellektuelle Redlichkeit der Wahrheitssucher bezeugte, ist in überraschend kurzer Zeit weithin unaktuell geworden.

Heute, ein Menschenalter später, stehen wir bereits in einer ganz anderen Situation. Die Theologen haben nämlich nicht mehr Menschen vor sich, die unter Erkenntnisschwierigkeiten leiden, sondern Menschen, die überhaupt nicht mehr einzusehen vermögen, *warum* sie sich darum bemühen sollen, daß Gott ihnen zum Gegenstand der Erkenntnis wer-

den solle. Manch einer, der Einsicht in die Lage hat, klagt heute: Was waren das noch für gute Zeiten, als Gott gelehnt wurde — mit Leugnern läßt sich doch noch diskutieren —; heute nimmt man von Gott schon keine Notiz mehr. Man sage bitte nicht, das wären Ausnahmerscheinungen, die so stünden. Man soll sich nicht an unangebrachte Illusionen hängen; die Grundstimmung, die die junge Generation aller abendländischen Länder durchzieht, ist ungünstig für religiöse Erfahrungen überhaupt. *Ernst Jünger*, dessen Namen wir noch öfters hören werden, wird zum Sprecher des neuen Menschentyps, wenn er für diesen die Erklärung abgibt: „Wir stehen mitten im Experiment; wir treiben Dinge, die durch keine Erfahrung begründet sind (als) Söhne, Enkel und Urenkel von Gottlosen, denen selbst der Zweifel verdächtig geworden ist.“ (Der Arbeiter, 193).

Allerorten kommt heute eine Menschenart hoch, die es verlernt, die Frage nach einem transzendenten Sinn des Weltgeschehens überhaupt zu stellen und die der *Hintergrund* der Dinge, die sie umgeben und die auf sie einwirken, nicht mehr interessiert. Die Generation von 1900 — Walter Rathenau war in Deutschland ihr vornehmster Repräsentant — hat Hochöfen und Fabriken aus dem Boden wachsen sehen, die feierliche Einweihung der ersten Hoch- und Untergrundbahnen noch erlebt und sich bei allem Fortschrittstempo doch noch Fragen vorgelegt nach dem Sinn der Technik, *wofür* sie dienen soll und wo wohl die Grenze der Schöpfertätigkeit des Menschen liegen mag. Selbst dem zumeist nur in Wirtschaft und merkantiler Ausnutzung denkenden Industriellen dieses Zeitabschnittes blieb das Phänomen des Radios noch ein Wunder, daß ihn vor dem Lautsprecher doch noch ein seltsames Staunen überkam, wenn durch den Äther Worte zu ihm dringen, die in derselben Minute auf der anderen Seite des Erdballs in ein Mikrofon gesprochen werden. Die heutige Jugend staunt nicht mehr, sondern sie nimmt die Errungenschaften der Zivilisation als Selbstverständlichkeiten hin, in denen und mit denen man sich einzurichten hat. Und zwar so, daß man sich den Maschinen, die unser Dasein durchwirken und beherrschen, soweit möglich *selber angleicht*, um in technischer Exaktheit und möglichst vollendeter Präzision des Tages Arbeit zu erfüllen. Menschliche Organisation und Organisierbarkeit feiern heute Triumphe — und die Frage nach dem Sinn und Ziel von Technik und Organisation, die Frage nach dem Woher und nach dem Wohin stellt

sich immer seltener ein. Was soll sie auch? Sie würde im technischen Ablauf nur eine Störung bedeuten.

Dieser neue Typus Mensch, der ohne einen persönlichen Gott und ohne einen metaphysischen Sinn zu leben vermag, steht am Ende einer Jahrhunderte alten Entwicklung, in der die europäische Menschheit sich aus der theonom gebundenen Vorstellungswelt des Mittelalters herauslöste und die überkommenen Glaubensobjekte, zumal in den letzten 100 Jahren, zu verblassen begannen, bis sie in unserem bewußt atheistischen Zeitalter unkenntlich wurden. Das aus diesem Prozeß resultierende moderne Lebensgefühl der „Söhne, Enkel und Urenkel von Gottlosen, denen selbst der Zweifel verdächtig geworden ist“, ist eine Macht, vor der es kein Ausweichen gibt, die vor jeden Betrachter, der ehrlich genug ist, der Lebenswirklichkeit unserer Tage standzuhalten, die Frage stellt: Was sollen die Religionen noch dem modernen Menschen sagen, der ohne Sinnprobleme zu leben und ohne Leidgedühle gegenüber des Lebens Dunkelheiten zu empfinden — kann unsere Technik sie denn nicht wegorganisieren? —, der ohne Gott und — wohlbemerkt — auch ohne schlechtes Gewissen recht gut zu existieren vermag? Die Frage ist noch nicht entschieden, ob nicht angesichts der heutigen menschlichen Verfassung die Offenbarungsreligionen dazu verdammt sind, fossile Versteinerungsformen zu werden, in denen Bewußtseinszustände früherer Epochen noch in die Gegenwart hinüberspielen, oder ob die „Ernüchterung zur Endlichkeit“ in irgendwelchen unbekanntem Seinsschichten des Menschen doch noch ihre Grenze findet.

Es ist eine Reihe von Jahren her, daß in Deutschland ein kluges, etwas abseitiges Buch erschien, das in christlichen Kreisen lange nicht die Beachtung fand, die ihm zukommt. *Otto Petras*: „Post Christum“ (Berlin 1934), die sehr nüchterne Bestandsaufnahme und Bekenntnisschrift einer Gruppe Menschen, die sich als Widerstandskreis um Ernst Niekisch und Ernst Jünger scharte und in einem viel ernsteren Sinne postchristlich war als alle unter der Flagge des Neuheidentums segelnden Belanglosigkeiten. Denn in einen vorchristlichen Zustand, wie die Neuheiden meinen, können wir trotz aller romantisierenden Einbildungskraft nicht wieder zurück, mögen noch so viele frühgeschichtliche Kulturdokumente ausgegraben werden. Die nachchristliche Tatsachenwelt ist dafür ebenso wie

der allerorts heraufkommende Menschentyp gänzlich unromantisch, von einer stoischen, gefühlsabgewandten Kühle.

Was von anderen „Ernüchterung zur Endlichkeit“ genannt als entschlossene Hinwendung zur immanenten Weltdeutung zutage tritt, wird bei Petras folgendermaßen formuliert: „Schon bereitet sich jenseits aller spät-europäischen Religionsersätze eine neue menschliche Haltung vor, die sich mit der Welt selbst begnügt und sich aus sich selbst zu verstehen sucht, in der man den Mut hat, Mensch zu sein, ohne sich vorher metaphysisch gegen sein bloßes Menschsein zu versichern“ (Petras 66). „Das nachchristliche Verständnis wird weit entfernt davon sein, den christlichen Anspruch: kein Weltbild, sondern ‘Offenbarung’ zu geben, kein menschliches Geschehen, sondern ‘Einbruch’ von oben zu sein, zu befehlen oder gar zu widerlegen“ (ebd.). Dieser Anspruch erscheint für Petras als eine dem modernen Wirklichkeitsbewußtsein nicht gewachsene, aus primitiven Voraussetzungen stammende, heute durchschaute und am ehesten noch bemitleidenswerte Konstruktion, mit der „der Monotheismus dem Menschen den Dienst geleistet hatte, sein eigenes Denken vor ihm zu verstecken“ (33). „Seitdem ist das Zeitalter der Technik über uns gekommen und hat uns in die Lehre genommen, in der man die weltliche Wirklichkeit ohne idealistische und dialektische Verbrämung kennenlernte“ (ebd.).

Wohin führt nun eine „Selbsterfassung des Menschentums als einer, soweit Begreifen überhaupt reicht, aus ihr selbst zu verstehenden Gestalt?“ (91). — Notwendigerweise nicht über es hinaus, sondern unter es hinab, in eine Degradierung des Menschen, dessen Selbstwert von den Denkern dieser neuen Haltung nur noch gering eingeschätzt wird. An anderer Stelle spricht derselbe Autor diese Konsequenz auch direkt aus: „Harnack erklärte einst mit Recht die Anschauung ‘des unendlichen Wertes der einzelnen Menschenseele’ als das Wesen des Christentums begründend. Die Werttafeln, die das heutige Geschehen regeln, haben jenen christlichen Wert bedeutend herabgesetzt, ihn aus einer Bedingung zu etwas Bedingtem erniedrigt. Wir leben post Christum“ (Widerstand 1934, 219). Diese Einschätzung setzt sich heute nicht nur im Denken, sondern, wie wir schmerz erfüllt jeden Tag sehen müssen, in Gesellschaft, Politik und Wirtschaft auf allen menschlichen Lebensgebieten durch, die nachgerade immer mehr „entmenschlicht“ werden. Es will so scheinen, als ob die Signatur unseres nachchristlichen Zeitalters

— nachchristlich, insofern eben das Christentum an weltgestaltender Kraft verliert — die Entindividualisierung des Menschen ist. Der Mensch ist nicht mehr wert, so wichtig genommen zu werden — versichern viele Stimmen. Er ist nur soviel und nur insoweit etwas wert, als er Funktionen zu erfüllen fähig ist, die übergreifenden Zusammenhängen angehören. Mit dieser Wertung aber hat man das Stadium des aufgeklärten Atheismus, der lediglich den Menschen auf den durch Gottes Absetzung frei gewordenen Thron setzen wollte, weit hinter sich gelassen. — Post Christum stürzen eben alle Throne.

KAPITEL 2

Erste Konturen des modernen Menschen

Wenden wir uns nunmehr den Zeugen dieses neuen Zustandes zu, die über diese gewaltige Substanzumwandlung, die kaum ein Analogon kennt und die wir miterleben „dürfen“, durch ihr Werk und Leben Ausdruck geben:

Bei *Martin Heidegger* hat die Zurücknahme des Personalen in das bloße „Dasein“ ihren philosophischen Ausdruck erhalten. In seiner komplizierten neoscholastischen Sprechweise enthüllt sich als der Weisheit erster und letzter Schluß, daß die aus der ursprünglichen Schuld-erfahrung des Menschen stammende Diesseits-Jenseits-Spaltung, die sich bis in den Neukantianismus durchgehalten hatte, zu einer Diesseits-Spaltung (eigentlich-uneigentlich) geworden ist, wodurch alle Existenzphänomene einen neuen Sinn bekommen. Mit Heidegger schließt dieses wichtigste Thema des abendländischen Philosophierens ab, wie denn der Mensch aus der mit seinem Dasein mitgesetzten Gespaltenheit Erlösung finden könne, da in dieser Philosophie die ewig-menschliche Spannung zwischen Wirklichkeit und Wahrheit, Sein und Sollen, Trieb und Gesetz in eine Symptomenlehre menschlicher Befindlichkeiten — unter Verzicht auf eine über die Befindlichkeiten hinausweisende Sinnerklärung — aufgelöst worden ist. Ehe wir aber den anthropologisch schwerwiegenden Bedeutungsgehalt dieser Verwandlung aus den Begriffssiegeln Heideggerscher Philosophie mühselig herausanalysieren, — es ist dies schon oben in Teil II, Kap. 2 geschehen —, ist es vielleicht geratener, auf die eindrucksvolle Gestalt eines Mannes zu verweisen, der aus den „Stahlgewittern“ des Ersten Weltkrieges kommend, die neuen Erkenntnisse des „abenteuerlichen Herzens“ bisher am gültigsten auszudrücken verstanden hat: Wir meinen den einzigen Grabenoffizier des Weltkrieges, der den *Pour le mérite* für Tapferkeit erhalten hat, *Ernst Jünger*, dessen gewaltige Vision über den

Erste Konturen des modernen Menschen

Menschen in moderner Wirklichkeit seit einigen Jahren in dem Buche „Der Arbeiter / Herrschaft und Gestalt“ (Hamburg 1932) vorliegt.

Hier wird die Entindividualisierung des Menschen aus der Perspektive eines eiskalten Verstandes bereits als Tatsache hingenommen, daß an die Stelle der „Person“ als Neues der „Typus“ getreten ist. Jünger spricht von der „Herrschaft des Arbeiters durch die Technik“. Der Arbeiter aber ist bei ihm keine soziale Klasse oder soziologische Kategorie mehr, sondern ist Sachwalter (Funktionsträger) der die ganze Zeit beherrschenden Macht der Technik. Unter Technik versteht er „die Art und Weise, in der die Gestalt des Arbeiters die Welt mobilisiert“. Der Einzelne hat nur Wert, insofern er weitgehend entindividualisiert und *typisch* geworden ist, so daß die Technik durch ihn als *Medium* ihre Herrschaft verwirklichen kann. Die Technik: „die Zerstörung jeden Glaubens überhaupt“ wird von Jünger selbst interpretiert als „die entschiedenste antichristliche Macht, die bisher in Erscheinung getreten ist. Die verschiedenartigsten Versuche der Kirche, die Sprache der Technik zu sprechen, stellen nur ein Mittel zur Beschleunigung ihres Unterganges, zur Ermöglichung eines umfassenden Säkularisationsprozesses dar“ (Der Arbeiter, 154). Und entsprechend folgert er weiter: „Je tiefer die alten Bindungen unterminiert, je schärfer sie abgetragen werden, je mehr die Atome aus ihren Gefügen gelockert sind, desto geringerer Widerstand besteht gegen eine organische Konstruktion der Welt. In bezug auf die Möglichkeit einer solchen Herrschaft aber hat sich in unserer Zeit eine Lage ergeben, der die Geschichte kein Beispiel entgegenzustellen hat“ (162). Diese „organische Konstruktion der Welt“ wird von der Technik als der neuen, nachchristlichen Weltmacht durchgeführt, die den Menschen bis in seine körperlichen Äußerungen hinein in ihren Dienst zwingt. „Er herrscht durch die Vollständigkeit, mit der er sich unterwirft. Jeder Vorbehalt würde sein Maß an Herrschaft vermindern. In dem, der bis zum letzten sich opfert, findet die Herrschaft ihr stärkstes Bewußtsein. Das Ganze regiert. Aber das Ganze an sich, die „Gestalt“ kann nicht darum wissen. Es ist nicht ein Jemand, der herrscht; es *wird* geherrscht, am stärksten, am mächtigsten, wenn alle aufs äußerste dienen. Der Mensch ist ein Arbeiter, auch wenn er Vergnügen sucht, wenn er ausruht, wenn er Nahrung aufnimmt, wenn er zeugt, wenn er schläft, wenn er stirbt“ (E. G. Winkler in seiner Jünger-Darstellung in „Gestalten und Probleme“ 1937, 124). — Oder wie Jünger selbst es ausdrückt: „Überall, wo der Mensch in den Bannkreis

der Technik gerät, macht man sich nicht nur zum Subjekt der technischen Vorgänge, sondern gleichzeitig zu ihrem Objekt. Die Anwendung der technischen Mittel zieht einen ganz bestimmten Lebensstil nach sich, der sich sowohl auf die großen wie auf die kleinen Dinge des Lebens erstreckt" (159).

Es ist vor zehn Jahren noch oft darum gestritten worden, ob die Technik im Dienste des menschlichen Fortschritts stünde. Wir sind heute bereits in einem Stadium, in dem diese Frage sich erledigt hat, wenn man bedenkt, daß die technischen Mittel längst in Dienst genommen sind — freilich nicht gerade in einem dem Leben förderlichen Sinne. „Hinter dem Vergnügenscharakter der totalen Mittel wie des Rundfunks und des Films verbergen sich besondere Formen der Disziplin. Wir nähern uns Zuständen, in denen eine Nachricht, eine Warnung, eine Androhung in wenigen Minuten jedes Bewußtsein erreicht haben muß. Dies wird sich voraussichtlich auch insofern enthüllen, als die Teilnahme, der Anschluß insbesondere an den Funkdienst, sich in eine Verpflichtung verwandeln wird" (Jünger: Blätter und Steine, Hamburg 1934, 205). Der Zweite Weltkrieg hat diese Prognose uns bestätigt. Diese „künstlichen Sinnesorgane" (photographische Linse, Filmband, Rundfunkgerät) scheinen aber die Hauptfunktionen zu haben, daß sie durch das, was sie übermitteln, einen hohen Grad der typischen Übereinstimmung unter den sich ihrer bedienenden Menschenmassen zur Durchsetzung bringen⁴⁵. Die Disziplinierung durch die Technik hilft darum die Entindividualisierung des Menschen vorzutreiben.

Diese Vision von der wachsenden Versteinerung alles Lebens und der totalen Versachlichung des Menschen, seine Ausfüllung durch das technische Bewußtsein mag mit Schrecken erfüllen. Wer dergleichen Anzeichen in seinem Lebenskreis noch nicht entdeckt hat, sei auf den symbolischen Ausdruck dieses neuen Bewußtseins im politischen Raum

⁴⁵ Eine weitere Funktion erfüllen sie übrigens auch darin, daß sie der Tendenz des modernen Menschen entgegenkommen, die Zeit zugunsten des Raumes auszutilgen. Der Raum wird nur noch technisch bewältigt, bleibt leer. Man fliegt heute, zufolge dieser technischen Raumbewältigung, in wenigen Stunden nach Rom, denselben Weg in Luftlinie, für den Luther einige Monate brauchte und auf dem er darum auch die Zeit hatte, sich geistig auf Rom vorzubereiten. Bis zur Mitte des vorigen Jahrhunderts standen Zeit und Raum noch in einem echten Verhältnis zueinander; danach ist dieses dem „Tempo der Ereignisse" zum Opfer gefallen. — Es ist nicht unwichtig, sich diesen bedeutungsvollen Vorgang von Zeit zu Zeit klarzumachen.

verwiesen, wie unter der Devise: Du bist nichts, dein Volk ist alles — es kann auch ebenso heißen die klassenlose Gesellschaft, das Imperium oder wie immer — der einzelne als „Arbeiter" total in Dienst genommen wurde, aufhörte einzelner zu sein, um als namenloser Soldat winziger Teil eines marschierenden Kollektivs zu werden. Die „totale Mobilmachung des Menschen" besteht in seiner totalen Inanspruchnahme im Kampfe der Sachen und Maschinen gegen den Menschen. Er selber zählt nur noch, insoweit er im Kräftefeld verschiedener Planungen (Vier- und Fünfjahrespläne) Energien freizusetzen vermag — und also wird sein Leben „eingesetzt" und entsprechend „geplant". Die Jüngerische Vision der „Arbeitsdemokratie", in der die Freiheit des Menschen darin besteht, die Notwendigkeit seines Arbeiterseins zu bejahen, hat zum Thema die Heroisierung der Produktion und die Erhebung des Maschinenkulis zum Arbeitersoldaten. Sie ist aber himmelweit entfernt von allen Romantizismen, scheint vielmehr der Endpunkt einer Entwicklung zu sein, auf den sich diejenigen Staaten, die traditionslose Massen in ihre Führung hineingelassen haben — bereits abgetrennt von allen Willenskundgebungen —, folgerichtig hinbewegen. Alle Beobachter dieses Vorganges stimmen darin überein, daß das Leben der Menschen in diesen Staaten immer gleichförmiger wird und daß die Gesichter, unbeschadet heute noch divergierender Ideologien, einander immer ähnlicher werden, wie es ja auch dasselbe Massengesicht ist, das in den großen Städten den Ausdruck bestimmt.

Es sind dieselben Existenzideale, die in allen Niederlassungen der weißen Rasse herrschend sind und denen auch die Farbigen schon nachzueifern beginnen. Elementare Kräfte sind — nach Jünger — wieder freigeworden, die im Kräftefeld der Technik sichtbar werden, nicht mehr wie in kultisch gefüllten Epochen Schauer erregend, sondern als Energiehäufungen im physikalischen Sinne zutage treten. Wenn Bauer und Jäger in früheren Zeiten das Elementarische repräsentierten, so stehen im technischen Zeitalter Autofahrer und Flieger an dieser Stelle. Und der neuen Hierarchie typischer Figuren in der modernen Massengesellschaft entspricht auch ein neues „kultisches" Gefühl. Kann Jünger doch erklären, daß „heute inmitten der Zuschauerringe eines Lichtspiels oder eines Motorrennens eine tiefere Frömmigkeit zu beobachten ist, als man sie unter den Kanzeln und vor den Altären noch wahrzunehmen vermag. Geschieht dies bereits auf dem untersten, dumpfsten Range, in dem der Mensch rein passiv von der neuen Gestalt in Anspruch ge-

nommen wird, so ist wohl zu ahnen, daß andere Spiele, andere Opfer, andere Erhebungen im Anzuge sind. . . . Ein neues Prinzip weist sich durch die Schaffung neuer Tatsachen, eigentümlicher und wirksamer Formen aus — und diese Formen sind tief, weil sie existentiell auf dieses Prinzip bezogen sind“ (Der Arbeiter, 155).

Jüngers Einsicht abzulehnen, daß wir „in einen Prozeß der Mobilmachung eingetreten sind, der verzehrende Eigenschaften besitzt, der die Menschen und Mittel verbrennt“ (177), ist unsinnig, weil sie zutreffend ist. Alles, was seine Analysen, seine Urteile, aus denen man freilich oft eine innere diabolische Befriedigung heraushören kann, an — man verstatte das Wort — anthropologischem Tatsachenmaterial herauszuschälen, findet für den vorurteilsfreien Beobachter seine Bestätigung in der alltäglichen Wirklichkeit. Die „organische Konstruktion der Welt durch die Technik“ läßt in ihrem Progreß die Selbstenthüllung des Menschen als eines Anonymus, zu dem er eben geworden ist, immer deutlicher werden. Jüngers eigene Ideologie freilich beginnt an der Stelle, daß er diesen Prozeß deshalb bejahen kann, weil er an einen neuen realistischen Heroismus glaubt, den die Gestalt des Arbeiters aufbringen werde, der aus instinktmäßiger Bejahung der notwendigen Weltentwicklung die Erde neu organisieren soll, indem er planetarischen Machtgewinn anstrebt und Herrschaftswillen im Weltstil verwirklicht. — Aber Herrschaft und Macht *wofür?* — Die Antwort muß Jünger schuldig bleiben, weil seinem Begriff der „Arbeit“ jegliche Transzendenz abgeht. — Einzig die nihilistische Analyse stimmt: „Der Siegeszug der Technik läßt eine breite Spur von zerstörten Symbolen zurück. Sein unausbleibliches Ergebnis ist die Anarchie, eine Anarchie, die die Lebenseinheiten in ihre Atome zerreißt“ (160). Das ist treffend gesehen, aber eine positive Seite dieses Nihilisierungsvorganges, an die Jünger seltsamerweise glaubt, scheint nicht vorhanden —; es sei denn, daß die eintretende Primitivierung die Brutalität steigert, mit der die Nutznießer dieser Entwicklung Machtgewinn aus ihr ziehen und die Unterjochung alles Menschentums betreiben — gewiß mit Absicht auf Herrschaft und Weltstil. Dieses Streben erkennen wir heute an vielen Stellen der Erde am Werk; einen Sinn erkennen wir darin nicht. Die Stunde für Spenglers „neues Cäsarentum“, aufgerichtet über fellachisierten Massen, ist überraschend schnell gekommen.

Über das, was uns hier interessiert, den *Gestaltwandel des modernen Menschen*, läßt sich lediglich sagen: Wenn die ganze christliche Welt-

epoche hindurch dies das „Wesen des Menschen“ gewesen ist, vor objektiven Mächten, die von außerhalb einen *ethischen* Anspruch an ihn stellten, sich *in Freiheit* verantworten zu können, so scheint mit dem Schwinden des Objektbewußtseins der moderne Mensch aufzuhören, in diesem neuen Selbst- und Weltverständnis noch Personwesen zu sein, das Verantwortung vor einem „Dritten“ trägt und bei Begegnungen der Kraft personhafter Entscheidung fähig ist. Gerade diese Würde des Menschentums ward im Dritten Reich preisgegeben; der Mensch sinkt unter seine Ebene herab, wenn er anscheinend seine „Ehre“ dar- einsetzt, jeglicher Verantwortung enthoben zu werden, und die Ent- scheidung über die Gestaltung seines Lebens, ja über sein Leben selbst, dem obersten Sachwalter des Kollektivs überläßt. Seine Ehre ward es, die gleiche Uniformierung anzunehmen, sein persönliches Gesicht dem der Allgemeinheit anzugleichen, Typus zu werden, weithin nicht mehr er selber zu sein. Der Selbstwert ward nachgerade diffamiert und als Genußsucht des bürgerlichen Individuums eines vergangenen Jahrhun- derts entlarvt, der mit diesem zusammen längst in die Grube gefahren sei. Das Ende einer in der Aufklärung des 18. Jahrhunderts begonnenen Entwicklung wird in restloser Desillusionierung, unter Umkehrung der ursprünglichen Motive in ihr Gegenteil, heute erreicht.

Es kommt vorerst darauf an, diesen Sachverhalt zu sehen — und nicht durch Abwertung vorschnell um ihn herumzukommen. Es ist auch ohne Sinn, dieses moderne Daseins-Bewußtsein etwa für die demokratischen Staaten Europas, für den Westen oder die Neutralen abzuleugnen. Es ist auch dort vorhanden, tritt nur in gemilderten For- men auf — in der Massendemokratie von USA vielleicht noch in viel greifbarer Gestalt. Es sei hier nur, um ein urbanes Beispiel zu nen- nen, an die modernen Formen des Sports erinnert, wie der einzelne in seiner Mannschaft „Arbeiter“ wird, um durch Präzision der Arbeits- leistung den Erfolg des Ganzen sicherzustellen, seinen Rhythmus in dem des Ganzen aufgehen zu lassen usw.⁴⁶. Daß dies für Spieler wie

⁴⁶ Auch Ernst Jünger hat dem für unsere Zeit so eigentümlichen Vorgang, den wir Sport nennen, seine besondere Aufmerksamkeit geschenkt und ihn von den Spielen der Alten (griechische-heutige Olympiade) abzuheben ver- sucht, indem er ihn als Ausdruck einer neuen Lebensart versteht: „Der wesent- liche Unterschied besteht darin, daß es sich bei uns weit weniger um einen Wettkampf handelt als um einen *exakten Meßvorgang*. Dies geht schon daraus hervor, daß weder die Anwesenheit des Gegners noch die der Zuschauer er-

Zuschauer von nahezu religiöser Bedeutung ist, scheint offensichtlich, wenn man auf die Reaktion der Massen achtet, wie unnachlässig sie das Versagen eines Fußballspielers ahnden, der seinen eigenen Stil

forderlich ist. Entscheidend ist vielmehr die Anwesenheit des zweiten Bewußtseins, das die Abnahme der Leistung mit dem Meßbande, der Stoppuhr, dem elektrischen Strom oder der photographischen Linse vollzieht. Wo diese Voraussetzung besteht, ist es gleichgültig, ob ein Lauf, ein Wurf, ein Sprung sich auf Bahnen vollzieht, die einander berühren, oder von denen die eine auf Rhodos, die andere in Australien gelegen ist.

Der seltsame Hang, den Rekord ziffernmäßig bis auf die kleinsten räumlichen und zeitlichen Bruchteile festzulegen, entspringt einem Bedürfnis, auf das genaueste darüber unterrichtet zu sein, was der menschliche Körper als Instrument zu leisten vermag. Man kann sich über solche Erscheinungen wundern, aber es läßt sich nicht leugnen, daß sie vorhanden sind. Der Vorgang erscheint natürlich in demselben Augenblick absurd, in dem man ihn *nicht* als ein Symbol erkennt, in dem sich der Gesamtgeist der Zeit sehr deutlich zum Ausdruck bringt.

Wenn man einen Springer nach dem anderen sich von der Skischanze ablösen, oder wenn man die Rennfahrer mit ihren in Stromlinien geschnittenen Helmen und Uniformen wie Pfeile vorüberfliegen sieht, so empfängt man einen Eindruck, der von dem einer besonders konstruierten Maschine kaum noch zu unterscheiden ist. Diese Verhältnisse drücken sich auch im menschlichen Habitus aus. Es ist noch gar nicht so lange her, daß es einen Sport in unserem Sinne gibt, und doch erscheinen uns die Lichtbilder der ersten Mannschaften mit ihren Bärten und Zivilanzügen bereits wunderbar. Das neue Gesicht, wie es heute in jeder illustrierten Zeitung zu finden ist, sieht ganz anders aus; es ist seelenlos, wie aus Metall gearbeitet oder aus besonderen Hölzern geschnitzt; und es besitzt ohne Zweifel eine echte Beziehung zur Photographie. Es ist eins der Gesichter, in dem der Typus oder die Rasse des Arbeiters sich zum Ausdruck bringt. Der Sport ist ein Teil des Arbeitsvorganges, der sich hier sogar besonders deutlich spiegelt, weil das eigentlich Zweckmäßige fehlt.

Wenn man nun diese Gestalten betrachtet, so kann man sich rein durch den Augenschein des Eindruckes nicht erwehren, daß sie der Zone der Empfindsamkeit bereits weitgehend entrückt worden sind. Dieses Fleisch, durch den Willen mit einer so peinlichen Sorgfalt diszipliniert und uniformiert, ruft irgendwie die Vorstellung hervor, daß es gegen die Verletzung gleichgültiger geworden ist. Die Tatsache, daß wir heute bereits wieder imstande sind, den Anblick des Todes mit größerer Kälte zu ertragen, erklärt sich nicht zum wenigsten dadurch, daß wir in unserem Körper nicht mehr in der alten Weise zu Hause sind. So entspricht es eigentlich nicht mehr unserem Stil, eine Flugveranstaltung oder ein Wagenrennen abzubrechen, wenn sich ein tödlicher Zwischenfall ereignet. Zwischenfälle dieser Art liegen nicht außerhalb, sondern innerhalb der Zone einer neuartigen Sicherheit“ (Ernst Jünger: Blätter und Steine, S. 206 ff.).

pflügt und durch ein so bewirktes Versagen die Gesamtleistung beeinträchtigt. Die Leidenschaftlichkeit, mit der der Sieg einer Mannschaft über die andere gefeiert wird, und die Szenen, die sich zwischen den Parteigängern in der Zuschauerschaft abspielen, sind die gleichen, mit denen zu einer anderen Zeit sich die Marktweiber in Byzanz um ein Theologumenon den Schädel eingeschlagen haben. Der Sport hat religiöse Funktionen gemeinhin übernommen, genauso wie ein wesentlicher Bestandteil der Gottesbilderverehrung in Sowjetrußland auf den Traktor abgelenkt wurde, der dem einfachen Muschik, wie Eisensteins Film „Die Generallinie“ zeigte, als ein größeres Mysterium gilt denn das Bild der wundertätigen Jungfrau Maria, zu der bisher der Pope die Hände zum Gebet um Regen – und wie oft ohne Erfolg – erhoben hatte. In Mittel- und Westeuropa freilich wird die Maschine niemals religiösen Selbstwert annehmen – rationalen Hirnen kann eine rationale Konstruktion nicht als Wunder erscheinen. Aber das präzise Funktionieren und das totale Einbezogensein des einzelnen in den Arbeitsprozeß wird zu einem „religiösen“ Wert, sofern das Individuum sein Aufgenommensein in einen überwältigenden Zusammenhang als befreiend erfährt. Die Gemeinschaft der Arbeit (wie des Feierabends – „Kraft durch Freude“) gibt dem einzelnen dasjenige Gefühl der Geborgenheit, das in früheren Jahrhunderten die Kirche gab, und das er braucht, um der Einsamkeit zu entgehen, die er als „moderner Mensch“ eben nicht mehr aushalten kann.

Das Anonymwerden des einzelnen und seine Flucht in die Masse ist von hier aus gesehen letzten Endes als eine Widerstandshaltung gegen das dem entleerten Individuum drohende Nichts zu verstehen. Der „Wille zur Macht“, den diese neuen Massenorganisationen der Großraumstaaten im Zeichen des „Nationalismus“ entwickelten, nahm mit seiner ganzen unechten Symbolik notwendigerweise den Charakter einer Pseudoreligion an. Aber wenn auch für die entleerten Massen der Versuch gemacht wird, in religiösen Formen die biologischen Ursprungsmächte heraufzubeschwören, wird sich dennoch unser Schicksal, *späte Abendländer* zu sein, die am Ende einer geschichtlichen Entwicklung stehen, nicht mehr wenden lassen. – Die vermeintliche Überwindung der Offenbarungsreligionen kann nur das pure Nichts enthüllen.

Es wäre in diesem Zusammenhang möglich, eine ganze Psychologie religiöser Ersatzfunktionen zu entwickeln, um zu zeigen, wie weitgehend der Mensch auch ohne Kirche und Verkündigung zu leben ver-

sucht und freilich auch leben kann. Doch daß Sport, Kino, nationalistische Politik und Arbeitsplanung voll religiöser Motive stecken, ist ja weithin schon bekannt. Uns interessiert hier auch für das Verständnis des modernen Menschen viel stärker die Kongruenz aller anthropologisch maßgeblichen Äußerungen. Ob die Philosophie Martin Heideggers den Menschen im „Man-Dasein“ existieren läßt und die Möglichkeit seiner Selbstwerdung nur in einer Grenzsituation sieht, die sich im „Vorlaufen zum Tode“ enthüllt, ob Otto Petras den postchristlichen Weltzustand der menschlichen Degradierung als Fortschritt zu größerer Wirklichkeit begrüßt, ob Ernst Jünger aus dem Weltkriegserlebnis des absolut gewordenen Todes den einzelnen im Typus schon verschwunden sieht, oder ob die totale Arbeits- und Rüstungsplanung der Groß-Staaten den Menschen auf der ganzen Erde total in Dienst zu nehmen droht —, überall ist dieses nachchristliche Bewußtsein spürbar, das den Menschen nicht mehr in den Mittelpunkt der Dinge stellt. Und andererseits konnte dieses sich nur entfalten, weil der Mensch selber nicht mehr Person sein will. Wie aber ist das möglich? Welche geheimnisvolle Erfahrung liegt dieser Verwandlung zugrunde?

KAPITEL 3

Das verwandelte Wirklichkeitsbewußtsein

Nun, es tritt ein, was Nietzsche in der Vorrede zum „Willen zur Macht“ vorausgesehen hatte, und was wir im Nietzschekapitel (vgl. oben S. 99 ff) als die Heraufkunft des modernen Nihilismus, als die Entwertung der obersten Werte geschildert haben. Wenige Jahrzehnte später konnte Ernst Niekisch dasselbe mit anderen Worten so diagnostizieren: „Seitdem der Glaubensgrund abgetragen ist, schweben die abendländischen Institutionen in der Luft“ (Zeitschrift „Der Widerstand“ 1934, 169). Wollte Nietzsche noch aus diesem vorgefundenen Sachverhalt die Konsequenzen ziehen und den Menschen auf sich selber stellen, zum letzten Wert seines vitalen Daseins erheben, erweist sich heute, daß er, ausgegliedert aus einer objektiven Ordnungs- und Wertewelt, aus sich selber heraus — jenseits von Gut und Böse — doch nicht existieren kann, und so entdeckt er heute vor sich das wirkliche Nichts, den gähnenden Abgrund der Sinnleere. Alles, was wir heute erleben an Fakten der Politik, an Verdeckungen der Wirklichkeit sind Ausdrucksformen des weltanschaulichen Nihilismus, Fluchtversuche vor der Frage nach dem Daseinssinn. Wenn man das Problem, wie es zum Nihilismus als Daseinsform kommen konnte, auf ganz simple — aber um so schwerwiegendere Sachverhalte zurückführen will, läßt sich über die Wandlungen im abendländischen Menschenbild etwa folgendes sagen: Die Frage nach dem Menschen, die Not seiner Gespaltenheit und seine Erlösungssehnsucht, das Ringen um Schuld und Sühne waren das Thema, in dessen Zeichen mehr als 1500 Jahre Abendland unter christlicher Geistesführung gestanden haben. Dieser Frage, die die Seelenruhe gefährdet, dafür aber das Seelenheil verheißt, kann seit etwa 100 Jahren die abendländische Menschheit nicht mehr standhalten. Die Gründe hierfür liegen im dunkeln; man kann sie ebensowohl auf Gottes Zorn wie auf einen biologischen Erschöpfungsprozeß zurückführen. Auf die Kausalität kommt es hierin nicht an, son-

dern auf die Faktizität des Nihilismus. Bisher haben die Menschen versucht, diese Fragestellung als solche zu verdrängen, um von ihr frei zu werden. Es hat sich aber herausgestellt, daß die Frage nicht zu verdrängen geht, weil sie ein aeternum humanum ist, mit der Existenz des Menschen selber mitgesetzt ist. Kierkegaard hielt noch die Frage aus und existierte als der erste moderne Christ in der Verzweiflung. Nietzsche ging der Frage auf den Leib, indem er die Wahrheitsfrage als dem Menschen schädlichen christlichen Betrug erklärte, und postulierte die Daseinsform des neuen Menschen (des Übermenschen), ohne Gott und Lebenssinn, dafür aber heroisch und stark zu existieren. Er selber wurde wahnsinnig darüber, weil er die *neue* Spezies Mensch noch nicht verkörperte. In unserem Jahrhundert aber wächst sie schon heran, versteht sich die Fraglosigkeit bereits als etwas Selbstverständliches aus „Instinkt“, wo Nietzsche noch schlechtes Gewissen hatte und willentlich verdrängen mußte.

Heute braucht man sich gegen die Wahrheitsfrage nicht mehr aufzulehnen, man versteht sie bereits nicht mehr. Die Frage war für den Europäer nicht dadurch abzuschaffen, daß er ein Desinteresse postulierte; aber der Mensch, der diese Frage stellte, der ist indessen umgewandelt worden. Bis wohin diese Umwandlung geht, das heißt: bis zu welchem Grade das Humane abzuschaffen ist, davon hängt das Schicksal des Christentums – vielleicht der europäischen Menschheit selber – ab.

Der kühnste Sprecher dieses neuen Wirklichkeitsbewußtseins, dem wir uns nochmals zuwenden müssen, Ernst Jünger, meint, daß die totale Mobilmachung des Menschen für den totalen Krieg ihn aller individuellen Ansprüche – und zu diesen gehört der „Luxus“, einen Sinn für sein Dasein haben zu wollen – längst entkleidet habe, daß der Mensch sich am wohlsten fühle, wenn er von anonymen Mächten, deren Beurteilung ihn nichts mehr angeht, in Dienst genommen wird – und er nichts mehr weiß, als daß er gleich den Tausenden um ihn herum die und die Funktion zu erfüllen hat. Und selbst da, wo es noch zum Nachdenken über die eigene Individualität kommt, wie das in einem Jüngerschen Essay der „Mann im Mond“ versucht, der seine Verinselung als Strafe empfindet, kommt er zu dem Schluß: „Hinsichtlich eines Sinnes ist mein Dasein so hoffnungslos wie keines sonst auf der Erde. Ich könnte nirgendwohin den Sinn verlegen. Seit ich es aufgegeben

habe, über den Sinn meines Daseins zu grübeln, befinde ich mich ganz leidlich.“

Aber diese Geistesverfassung war keineswegs auf Deutschland beschränkt. In sublimier Form hat *T. E. Lawrence*, Oberst der englischen Armee, Leiter des arabischen „Aufstandes in der Wüste“, der in seinen „Sieben Säulen der Weisheit“ eines der erregendsten literarischen Dokumente dieses Jahrhunderts hinterlassen hat, über seine spätere Flucht aus einer glanzvollen Karriere in die Anonymität reflektiert, daß „sein Eintritt in die Fliegertruppe dasselbe zu bedeuten habe wie das Kloster für den Menschen des Mittelalters“. Nur daß in seinem Kloster an die Stelle des Gottesdienstes ein anderer Dienst getreten ist: der an der Maschine. „Ich ging in die R.A.F.“, schrieb er, den Churchill schon als Englands kommenden Mann bezeichnet hatte, am 4. Februar 1935, kurz vor seinem Tode, an Robert Graves, „um einem mechanischen Zweck zu dienen, nicht als Führer, sondern als ein Schatten in der Maschine. Das Schlüsselwort ist gerade die Maschine, glaube ich. – Ich überlasse es anderen, zu entscheiden, ob ich recht gewählt oder nicht. Eine der Wohltaten ist es, nur ein Teil der Maschine zu sein. Man lernt, daß es nicht auf einen ankommt.“

Und will man eine Erklärungsformel für das im Zeichen des spannenden Abenteuers stehende Leben dieser modernen Sagengestalt haben: – Lawrence, als Knabe seinen Kameraden körperlich unterlegen, gewann mit 30 Jahren seinem Körper in kaum begreiflicher Selbstverleugnung Erstaunliches ab, wurde für England aus einem Europäer zu einem Araber, indem er sich selbst als geistige Existenz preisgab –, so wird man in Lawrence einen der am weitesten nach vorn geschobenen Vorposten des neuen Typus Mensch erblicken, der – nach Nietzsche und Jünger – „in demselben Maße fähig wird, dem Angriff des Schmerzes zu trotzen, in dem er sich aus sich selbst herauszustellen vermag“. Vor diese gefühllose Haltung gestellt, kann man mit Grund von einer neustoischen Weltanschauung sprechen, insofern schon die antike Stoa die Apatheia, die Freiheit von Schmerzen als das sittliche Ideal des Weisen bezeichnet hatte.

Im letzten Kriege hat Lawrence auf alliierter wie auf deutscher Seite viele Nachfolger bekommen. Einer von ihnen, *Richard Hillary*, Verfasser eines Romans „Der letzte Feind“, war ein junger Kampfflieger der Royal Air Force, der am 8. Januar 1943 bei einem nächtlichen Übungsflug 23jährig ums Leben kam. Als dies geschah, war er bereits ein schwer-

verletzter Krüppel, da ihm bei einem früheren Abschluß das ganze Gesicht und die Hände verbrannt waren. Dennoch war er, wie er in seinen Tagebüchern bekennt, aus purem Instinkt, aber bei voller Einsichtnahme der Vernunft in die R.A.F. zurückgekehrt, um im Fliegen die Erlösung, den verlorenen Lebenssinn zu finden. Illusionsfrei bekannte er sich zu dem Schicksal seiner Generation, kämpfen zu müssen ohne ein Wofür, Kreuzfahrer zu sein ohne ein Kreuz, an das er hätte glauben können. Hillary ist, wie Arthur Köstler in seinem wichtigen Buch „Der Yogi und der Kommissar“ mitteilt, auf dem Wege, ein mythisches Symbol jener Jugend des Zweiten Weltkrieges zu werden, die illusionslos, oft zynisch von den Universitäten Englands in den Krieg gezogen ist.

Aber Friedrich Nietzsche, Ernst Jünger, T. E. Lawrence, Richard Hillary und wie sie alle heißen mögen, sind selber noch bewußt lebende, durchreflektierte Menschen, auch wenn sie kein schlechtes Gewissen mehr haben über das, was – christlich geurteilt – *Selbstverrat des Menschen* bedeutet, keine Trauer empfinden. Die Massen junger Menschen von heute, die nur instinktiv empfinden und ihren Trieben folgend handeln, haben oft überhaupt keinen Einblick in eine ethische Problematik mehr. Sie sind wirklich Nihilisten, insoweit sie es nach einem Worte Jüngers als „Bestätigung der Ordnung“ empfinden, „sich selbst mit Lust in die Luft zu sprengen“ (Der Arbeiter 34).

Und objektiv sind die Verhältnisse nur entsprechend: Deutschland und Europa sind durch die Nationalsozialisten von ihrer eigenen Geschichte distanziert worden. In dem Maße, in dem ökonomische und intellektuelle Selbständigkeit verlorengehen, werden für die heutige Generation – zu schweigen von der kommenden – die Berührungsmöglichkeiten mit der individualistischen Kulturtradition des 19. Jahrhunderts immer schwächer. Für ein traditionslos werdendes Europa bekommen aber die russischen Verhältnisse immer stärkere Anziehung. Industriearbeiter, technische Experten und politische Bürokraten mit einer rein weltlichen Dankweise werden repräsentative Figuren. Für die Jugend Europas treten rein technische Existenzideale wie der „Maschineningenieur“, der „Stratosphärenflieger“ und der „Atomphysiker“ in den Vordergrund, in deren Dienst sich das Absehen von allem Humanen und die restlose Versachlichung des Menschen vollzieht. So zweckrational der neue Menschentypus auch denkt, beinahe kommt es ihm noch mehr darauf an, daß die Maschinen laufen, als daß Gewinn bei ihrem Laufe herauspringt. Der Planungsgedanke als solcher, so notwendig er ist,

im Gehirn des Sozialingenieurs wird er ein Absolutum, ein satanischer Mythos.

Wo der moderne Mensch als Handelnder – etwa in der Politik – auftritt, ist sein Leitbild die exakte Organisation und die kalte Psychologie, mit der die Gefühlsreaktionen noch in die jeweilige Planung eingerechnet werden. Diesem neuen Typus – zumal im politischen Raum – entspricht ein „Nebeneinander von hoher organisatorischer Fähigkeit und völliger Farbenblindheit gegenüber dem Wert, Glaube ohne Inhalt und Disziplin ohne Legitimation; Technik und Ethos werden ihm auf wunderliche Weise gleichbedeutend“ (Jünger). Ein eigenständiges ethisches Problem wird nicht mehr gekannt, und ein wie auch immer auf den Menschen zugeschnittenes Ordnungsbild schwebt in totalen Staaten nicht mehr vor. Diese Entmenschlichung der Politik, die nur noch in außermenschlichen Zusammenhängen denkt, mit Machtballungen rechnet und selber planetarischen Machtgewinn anstrebt – um der puren Macht willen –, hat keine irgendwie am Menschentum orientierten Leitbilder mehr und steht mithin auch unter keiner Idee und in keines Ordnungsauftrages Diensten mehr.

Alle Mächte im abendländischen Geschichtsraum bislang haben ein Gesicht gehabt. Man hat an sie appellieren, ja mit ihnen Zwiesprache halten können, aber diese neuen Mächte sind anonym und gesichtslos – noch der „Führer“ hatte ein zur Fratze entstelltes Antlitz –, mit ihnen scheint keine Zwiesprache mehr möglich zu sein. Der zur bloßen Maschine gewordene staatliche Machtapparat – deutlich in den totalitären, undeutlich in den demokratischen Staaten – sieht nicht mehr den einzelnen Menschen, sondern nur noch menschliche Additionsexempel für seine jeweiligen Planungsvorhaben. Wo heute noch Ideologisierung dieser kalten brutalen Machtapparate vorzukommen scheinen, werden die doch nur als Kulissen verwandten „Weltanschauungen“ morgen fortgefallen sein, und die kalte Technisierung alles Lebens (Vier- und Fünf-Jahrespläne meinen das), die Beugung unter das Maschinelle wird ganz deutlich werden. Ob man das nun Bolschewismus, unterschieden nach seinen verschiedenen Farbschattierungen, oder Nihilismus nennen mag – der postchristliche Weltzustand ist es jedenfalls. Und der äußere Weltzustand spiegelt ja nur den inneren Zustand des Menschen wider. Wenn sich unter der Oberfläche Verzweiflung regt, dann ist es – nach Art der Kierkegaardschen – Verzweiflung darüber, daß man nicht weiß, daß man verzweifelt ist.

KAPITEL 4

Glaube und Götzendienst

Gegen diese ganze Darstellung ist ein ernster Einwand möglich, auf den wir nun zu sprechen kommen müssen. Nicht gegen die Analyse — sie ist hinreichend erweisbar —, aber gegen das Urteil, daß die Menschen im präzisen Sinne atheistisch leben, ein wirklich glaubensloses Dasein führen. Dieser Einwand geht darauf hinaus, daß es kein Leben gebe, in dem nicht geglaubt wird, und kein Leben, in dem nicht geliebt wird. Glaube und Liebe aber reißen den Menschen immer über sich hinaus, richten sich stets auf Objekte außerhalb des Menschen, stellen ihn in den Dienst ideeller Ziele und machen ihn darum auch zu allen Zeiten für die Verkündigung der Religionen ansprechbar. — Stimmt dieser Einwand?

Nun, auch die heutige Jugend kennt Glaube und Liebe noch, dann und wann kommen sie schließlich in jedes Menschen Leben vor. Aber das Feuer scheint sehr schwach zu glimmen, und Leidenschaften entfalten sich nicht mehr, denn auch in sie ist dieser seelenlose, versachlichende Zug hineingekommen. Es hat vielleicht noch niemals eine junge Generation gegeben, die — wenigstens in den großen Städten scheint das so — so bis zum Zynismus sachlich in den intimsten Lebensdingen verfährt und ein Sich-Beugen vor Glaubensmächten als unmännliche Schwäche flieht, ohne zu wissen, daß das gerade Ausdruck männlicher Stärke ist oder doch sein kann. Eine Symptomenlehre der Herzenskälte ließe sich entwickeln, betrachtet man das Sich-Verhalten des neuen Typs in seinem Beruf, seinem Umgang mit Menschen und in seiner privaten Sphäre. Nein, um Glaube und Liebe scheint es im althergebrachten Sinne wenigstens schwach bestellt, wiewohl vorgreifende und verallgemeinernde Urteile mit Grund zu scheuen sind.

Aber ein Richtiges steckt in dem genannten Einwand doch: Auch diese Menschen stehen im Dienst, selbst wenn sie es nicht wissen. Wis-

sen und sehen kann man das freilich auch nur vom positiv-religiösen Blickpunkt aus. Wie in einem jeden, so sind auch in diesem Zeitalter, das von jeder überweltlichen Inanspruchnahme emanzipiert zu sein glaubt, Mächte im Spiel, die die Seele der Menschen haben wollen. Nur sind es eben — wie der Weltzustand offenbart — post-christliche Mächte, die in mannigfachen Verkleidungen vom Menschen Besitz ergriffen haben. Auch noch diese technischen Existenzideale und diese Tendenz zur entseelenden Versachlichung aller Lebensbezüge bekunden, wenn man in die Tiefe blickt, einen geheimen Götterdienst. Nur werden diese neuen Götter nicht geglaubt und ihre Verkörperungen nicht geliebt, sondern von ihnen geht statt Herrschaft *Bannung* aus, „totale“ Beschlagnahme der Menschen, und wo auf seiten der Menschen bisher Glauben stand, ist es nunmehr *Verfallenheit* —, und zwar von jener furchtbaren Art, die nicht um sich weiß. Und dennoch gehen auch diese dem Götzendienst anheimfallenden Menschen der „inneren Mission“ durch die Kirche niemals endgültig verloren, weil in aller Zerstörung des Humanen ein „Schöpfungsrest“ erhalten bleibt durch alle Generationen hindurch, vom Sündenfall bis zum Ende der Zeiten. Nur muß die Kirche ihn wirklich ansprechen können, und dem Seelsorger fällt die Aufgabe zu, gerade die geheime Wunde auch des modernen Menschen aufzufinden. Doch davon wird später noch die Rede sein. Vorerst erweist sich als dringend nötig eine Zwischenbemerkung über christliche Weltfremdheit.

Zwischenbemerkung über christliche Weltfremdheit

Nietzsche hat darin recht gehabt: Der Nihilismus ist eine innerchristliche Erscheinung, man kann sogar sagen, gehört der Kirchengeschichte an, sofern man die alte Gleichung „die Christenheit oder Europa“ akzeptiert. Im letzten Stadium der christlich-abendländischen Selbstzersetzung, die große Geister wie Lasaulx und Burckhardt schon seit langem kommen sahen, ist der Nihilismus aufgetreten und hat den Boden bereiten helfen für das Heraufkommen neuer Gottheiten, in denen der Religionshistoriker alte Bekannte aus dem heidnischen Altertum wiedergrüßen darf, die das vorige Jahrhundert sehr zu Unrecht als längst vergangen wählte — und als Museumsstücke nur archäologisch noch von Interesse fand. Doch ehe wir von ihnen handeln wollen, eines noch:

Wenn jemand in den letzten hundert Jahren blind gewesen ist gegenüber dem unwiderstehlich Heraufkommenden, sind es die „positiven Offenbarungsreligionen“ gewesen. Was hat die Kirche etwa Nietzsche zu entgegnen gewußt? Seine unschwer zu entlarvenden Affekte gegen das christliche Kleinbürgertum hat sie allenfalls zu deuten verstanden, aber seine Existenz als Ausdruck einer Zeitenwende hat sie bis heute noch nicht zur Kenntnis genommen. Von wenigen Ausnahmen wie etwa Vilmar abgesehen, hat sie das heraufkommende Bewußtsein überhaupt nicht bemerkt und hat gemeint, nur die soziale Frage sei christlich zu erörtern, weil die Kleinbürger- und Arbeitermassen unzufrieden sind, oder die Sprache ihrer Verkündigung müßte den Schlagworten der jeweils neuesten politischen Doktrin angepaßt werden. Die Substanzumwandlung ist ihr ganz entgangen, und wo noch Bundesgenossen zu finden waren, die auch gegen den Strom der Zeit schwammen, wie etwa die idealistischen Denker und vom christlich-abendländischen Kulturerbe zehrende humanistische Geister, hat sie die dialektische Theologie als unchristlich in Acht und Bann erklärt und hat mithin harmlose Zeitgenossen für Feinde gehalten, die ja auf ihre „idealistische“ Weise auch nichts anderes taten als der Immanenzverfestigung des Daseins entgegenzuwirken.

Nun ist der Idealismus unter Mithilfe christlicher Theologen allenthalben zurückgedrängt und der Humanismus — in der Politik zumal — gründlich verlorengegangen. Die reinliche Scheidung der Bereiche ist glücklich erreicht, und es gab christliche Theologen, die noch darauf stolz waren, daß sich das Profane nun endgültig als profan erweist und das Heilige als so heilig, daß es auf Erden nicht mehr vorkommt. Der Streit um die *theologia naturalis*, wie er vor einigen Jahren noch entbrannt ist, kann nun als leidlich beendet angesehen werden; die idealistische „Versuchung“ des Christentums ist wirklich überstanden („Versuchung“ hat man eine für die Welt- wie Heilsgeschichte belanglose Verwechslung genannt), und der neue Menschentypus steht ante portas, nein, schon in urbe, demgegenüber das Problem des „Anknüpfungspunktes in der Theologie“ nun wirklich überflüssig geworden ist. Statt gottesfürchtig sind die Menschen teufelsfürchtig geworden. Das bißchen Idealismus, das wenigstens in der bürgerlichen Bildungsschicht noch haften geblieben war, hat man so lange attackiert und als Hybris des spekulativen Geistes so lange beschimpft, bis dieser im heroischen Trotz die nackte Endlichkeit bejahte, das „wirkliche“ Sein des Menschen zum

Vorschein gekommen ist und nun die Ontologen jeder Prägung das Ergebnis feiern können: den Anbruch der Barbarei in Europa.

So leid das vielen heute tun mag, unter christlicher Assistenz sind die letzten Sterne am abendländischen Firmament ausgelöscht worden, und nun ist es erst wirklich Nacht geworden, so dunkel, daß die Massen fortzulaufen begannen — dorthin, wo neue Lehren magische Helligkeit verbreiteten und ihnen zwar nicht neuer Glaube, aber dafür Eingliederung in neue Zusammenhänge gegeben wurde, in denen sie der Kirche dann verlorengehen. Denn die Bewegungen, die im politischen Raum der letzten 20 Jahre entstanden, haben mit Kulturprotestantismus, religiösem Humanismus und sonstigen christlichen Häresien des vorigen Jahrhunderts nichts mehr zu tun; es sind nicht pseudochristliche Weltanschauungen mehr, sondern *antichristliche Mächtigkeiten*. „Politische Religionen“ nennt man sie, Religionen, die zwar nicht Glauben geben, dafür aber ihre Anhänger magisch bezwingen und hörig werden lassen. Die christliche Kirche jedoch steht vor einem ihr ganz neuen Tatbestand: sie soll mit fremden Religionen, deren Götter mächtig sind und Herrschaft ausüben in dieser Zeit, einen Kampf um die Menschenseelen führen. Das hat sie freilich noch nie gemußt, denn alle Häresien und Ketzereien der Kirchengeschichte spielten sich bislang auf ihrem eigenen Boden ab. Mit fremden Religionen ist man höchstens in der Mission, aber niemals auf dem Kampffeld zusammengeraten. Als die Kirche jung war, stand das heidnische Altertum schon in der Agonie und zerfiel fast von allein; den Islam hat man nur sehr kurze Zeiträume zu fürchten gehabt; in den Geisteskampf mit ihm trat man nie. Und über das Judentum hat man seit Paulus dogmatische Vorurteile parat gehalten, es aber zum Glaubensgespräch bis in die jüngste Zeit hinein nicht kommen lassen; was sich doch so genannt hat, war meist nur eine Karikatur davon. Und jetzt soll man auf einmal, und zum ersten Male, mit fremden Mächten, mit politischen Religionen Krieg führen, der dazu noch von diesen aufgezwungen wird. Man sieht das heute auch — und spricht vom Angriff des Neuheidentums; aber kaum einer weiß, was das ist und welche Gottheiten dahinter verborgen stehen. Wenn aber von der Verkündigung der Religionen zum modernen Menschen eine Brücke geschlagen werden, das „und“ doch irgendeine Berechtigung haben soll, muß nunmehr von diesen Mächten die Rede sein, die über den glaubenslos gewordenen modernen Menschen Macht bekommen haben.

Eine Sache wird erkannt, wenn man ihren Namen, ihren Begriff verstanden hat. Das ist ein Grundaxiom des „vernunftgläubigen“ philosophischen Idealismus und wird es bleiben – trotz der „Verschreieung der Vernunft“ von manchen Kanzeln. Solange die Maskierung nicht durchschaut wird, kann der, der eine Maske trägt, jede Behauptung wagen, kann also auch ein Heidengott erklären, er stehe auf dem Boden des positiven Christentums. Und lacht sich noch ins Fäustchen darüber, daß er Glauben findet. „Ach, wie gut, daß niemand weiß, daß ich Rumpelstilzchen heiß.“ Das Märchen aber – ewige Volksweisheit spricht aus ihm – klärt auch darüber auf: mit dem Aussprechen des Namens durchbricht man den Zauber und zerstiebt die Magie; mit dem Geheimnis des Namens verliert man das Geheimnis seiner Kraft. *Die heidnischen Mächte beim Namen nennen* – diese und keine andere Aufgabe ist der christlichen Theologie in bezug auf die Geschichte heute aufgegeben! Das setzt voraus, daß man die Mächte ernst nimmt und Heidengötter nicht für Phantasmagorien hält. Sie sind Wirklichkeiten, und wo sie Macht gewinnen, kann es um die „Sichtbarkeit der Kirche“ in überraschend kurzer Zeit geschehen sein. Binnen 20 Jahren haben wir in zwei großen Ländern Beispiele dafür erlebt. Außerdem verstünde man die Bibel falsch, wenn man den Kampf Gottes gegen die Götzen für eine archaische Merkwürdigkeit ansieht, die aus der „primitiven“ Stufe der Väterreligion zu verstehen sei; wahrscheinlich sind wir primitiv, wenn wir über den Kampf Elias auf dem Karmel lächelnd den Kopf schütteln. Denn daß die Baalim *Elilim* (Nichtse) sind – dieses Wort mit Befugnis auszusprechen, muß man schon fast selber ein Elias sein. Zunächst einmal sind sie keine Nichtse, sondern von recht bedrohlicher Massivität und haben uns allesamt in ihren Fängen. Denn bekanntlich ist ja das erste Gebot nicht selbstverständlich, sondern das allerunselbstverständlichste, das am schwersten zu erfüllen ist. Das goldene Kalb anzubeten, ist immer näherliegend als den unsichtbaren Gott. Und das ist nicht etwa in grauen Vorzeiten der Religionsgeschichte eine Versuchung gewesen, sondern heute ist sie es wieder in solchem Maße wie seit 4000 Jahren nicht mehr. Denn das goldene Kalb hat ja nichts mit dem gleißenden Metall zu tun; das zur Dämpfung des Kapitalismus immerwährend verwandte Predigtmotiv ist ein glattes Mißverständnis, einer falschen Übersetzung Luthers zufolge; recht eigentlich ein Treppenwitz der Religionsgeschichte. Das goldene Kalb ist Symbol des baalischen Jungstiers, die angebetete Zeugungskraft der

Allnatur, niemand anderes als der Blut- und Bodengötze. Das ist keine Modernisierung, das ist wirklich so. Überall, wo die biologischen Kräfte vergottet werden, Rasse, Blut und Boden letzte Werte sind, ist der kanaanitische Baal am Werk. Und das weiß niemand besser als das Judentum, das zeit seines Bestehens mit der Baalsreligion zu kämpfen hat und, ohne das zu wissen, von den Baalsanbetern um des *einen* Gottes willen bekämpft und verfolgt wurde mit sinnloser Grausamkeit. Denn auch das Judentum selber trägt die Möglichkeit des baalischen Selbstmißverständnisses von der Sinai-Gesetzgebung bis zum letzten Zionistenkongreß in sich – und immer dann wird der Abfall zum Baal akut, wenn das Bekenntnis statt zum ewigen Gott zur Ewigkeit des eigenen Volkes und seines – welches Mißverständnis – auserwählten Bluts sich Bahn bricht⁴⁷. Aber dafür ist es gerade der gläubige Jude, der

⁴⁷ An dieser Stelle sei eine Bemerkung eingeschaltet, für die im Text kein Platz war: Auch das jüdische Volk ist durch den Auserwählungstitel in keiner Weise vor der Säkularisierung geschützt. Sein Daseinsverständnis heute – zumal das seiner jungen Generation – ist genau dasselbe, das wir in allen Völkern finden. Atheistischer Nationalismus, Vergötzung von Blut und Boden, das entspricht dem jüdischen Lebensgefühl von heute mehr als die durch traditionelle Formen geschützte Gläubigkeit der Ghettowelt, von der gewiß noch manche ehrwürdige Rudimente – zumal in Osteuropa – bis in die Tage Hitlers ragten. Insbesondere für die zionistische Bewegung und das an sich gewiß erfreuliche Aufbauwerk der Siedlungen ihrer Jugend in Palästina wird von unbestochenen Beobachtern ausgesagt, daß in ihnen das moderne Weltgefühl genau so herrscht wie überall sonst auf der Erde. In einem Aufsatz „Das 'gelobte' Land“ (Der Ruf 1935 Nr. 10) berichtet Schalom Ben-Chorin (Jerusalem): „Bei der Jugend und in weiteren Kreisen der älteren Arbeiter ist eine nachgerade militant-antireligiöse Haltung zu verzeichnen. Wenn etwa heuer am Kol-Nidre-Abend Arbeiterjugend in einem öffentlichen Garten in Haifa zu munteren Weisen tanzt, wenn auf den Straßen Tel-Avivs ganz öffentlich durch Rauchen und Fahren der Sabbat entweiht wird – natürlich nicht nur von den Arbeitern –, so kann ich darin keinen 'bewußten Anschluß an die religiöse Überlieferung des Judentums' sehen, ebensowenig wie in der Tatsache, daß sämtliche Arbeiterküchen der Histadruth (Gewerkschaft) unrituell geführt werden und man für alles hier eher Geld und Helfer auftreiben kann als für den Bau von Synagogen, deren es (im westeuropäischen Sinne) keine 10 im Land gibt.“

Zur Bestätigung dieses Urteils druckt dieselbe orthodoxe Zeitung, die diesen Zustand sehr beklagt, den Aufsatz eines jungen palästinensischen Arbeiters ab, in dem es heißt: „Ich stelle hier mit aller Schärfe fest, ich rufe für meine Behauptung die Geschichte und Theodor Herzl selbst zu Zeugen auf, daß das schöpferische und aktive Element im Zionismus der 'Freidenker', der nicht-

zutiefst um die Gefährdung weiß und aus seinem Wissen, daß die Weltgeschichte der Ort des Kampfes zwischen Gott und Götzen ist, der gefährdeten christlichen Kirche zu Hilfe eilt und sagt, was ihr zu wissen ziemt:

Die biblische Kunde vom Götzentum ist unsymbolisch zu verstehen, der dämonische Realismus der Bibel weiß von Mächtigkeit, die sich alle Zeit ereignen kann. Trifft die Kirche in einer Zeit auf solche Geschichtsmacht, dann kann sie diese nur bestehen, wenn ihre Verkündigung sich auf das bezieht, was das A.T. hierüber kündigt. Drückt sie ihr Wissen hiervon in *moderner* Sprache aus, dann ist etwa so zu sagen: Der Unterschied zwischen biblischem Gottes- und heidnischem Götzenglauben ist — auf kurze Formeln gebracht — dieser, daß jeder Götzenglaube die ihm Anhängenden wesenhaft unfrei macht, in demselben Maße, wie wahrer Gottesglaube den Menschen von der Weltverfallenheit befreit. Denn der Mensch des heidnischen Glaubenskreises verfällt als Persönlichkeit dem Götzen, was die mythische Rede so ausdrückt: Der Götze verzehrt seine eigenen Kinder — nämlich die im Zentrum der menschlichen Person aufsitzende Fähigkeit der Freiheit, der freien Ent-

religiöse Jude war. Der Zionismus war für diese Menschen keine neue Religion, wie die Assimilanten spotteten und wie die Orthodoxie damals mit Entsetzen ausrief, der Zionismus war und ist ein Empfindungswert von grundsätzlich anderer Natur als die Religion, das Nationale ist weder dem Religiösen ähnlich noch gleich. — Die religiösen Doktrinäre des Jischuws (Judenheit Palästinas) machen sich einer Erschleichung schuldig, wenn sie die jüdische Religion als eine unerläßliche Bedingung des jüdischen Nationalismus hinstellen. Das ist theoretisch so klar und schon so oft gesagt worden, daß ich mir damit eine langweilige Wiederholung zuschulden kommen lasse. Zudem bewies ja die Geschichte des jüdischen Aufbaus — die Orthodoxie schrie Zeter und Mordio —, daß die jüdische Religion gerade im neuen Erez Israel ihre anachronistische Seele ausgehaucht hatte. Das mag vielen tragisch und paradox erscheinen, aber 'das Jammertal, dessen Heiligenschein die Religion ist', hatte aufgehört zu bestehen, auf den Plan trat der Chaluz, der fortschrittliche Bourgeois. Israel sprach hebräisch, aber es wurde zugleich atheistisch. Die jüdische Nation hatte sich von der Religion emanzipiert — und war gerettet. Die Menschen in Erez-Israel brauchten keine Mitglieder einer israelitischen Religionsgemeinschaft zu sein, ihr Jude-Sein war eine höchst lebendige und sichtbare Tatsache." — Ich drucke diese Zitate hier erneut ab, weil sich auch 25 Jahre später kaum etwas geändert hat, wofür neuere Auslassungen des ersteren Autors zitiert werden könnten, der sich auch nach der Gründung des Staates Israel die kritische Reserve in religiösen Fragen und den erforderlichen Freimut bewahrt hat, gegen den Strom zu schwimmen.

scheidung zur Nachfolge und zur Abkehr. Dieser Vorgang ist von seiten des Götzen aus am besten mit *Bannung* zu bezeichnen, der auf seiten des Menschen die *Sucht*, das in der Freiheit gehinderte Süchtigwerden entspricht. Was nun den Namen anlangt, so kehrte in den Vergötzungen von Blut und Boden eben der alte Baalskult Kanaans wieder, daß man die Vitalkraft des Menschen, der völkischen Gemeinschaft zumal, als den letzten sinngebenden Wert verehrte und den Zeugungstrieb im Kult der rechten Paarung (arisches Blut zu arischem Blut!) anbetete. Aber auch molochitische Züge wurden sichtbar, insofern Moloch der Stammesgötze ist, der das Menschenopfer fordert — dafür durch Machterhöhung segnet, sein Kult infolgedessen die pure Machtanbetung selber ist.

Verfallenheit an die Naturmagie und nie zu sättigender Machttrieb — also Baal und Moloch in *einer* Gestalt — manifestieren sich im modernen Götzen, der mit Hilfe magischer Bannformeln und kultischer Riten ganze Lebensräume unter seine Gewalt bringt. Als wirklicher Gegenspieler Gottes erweist sich der Götze freilich erst dann, wenn er — und das geschieht heute — seine eigene Nomokratie aus sich entläßt: als Gegenkundgebung gegen die Gesetzestafeln vom Sinai. — Das etwa wäre über die objektiv-geschichtliche Aufgabe der Offenbarungsreligionen in heutiger Zeit zu sagen, was sie über den Götzendienst des modernen Menschen zu verkünden hätten, wobei die Tatbestände durch manche detaillierte Schilderung noch weiter zu erhellen wären.

KAPITEL 5

Die Ansprechbarkeit des modernen Menschen

Was aber frommt all dieses Wissen, wenn die Verkündigung der Offenbarungsreligionen an den in magischer Bannung befindlichen Menschen, den unwissentlichen Götzendiener, direkt herankommen will. Er versteht ja diese Verkündigung nicht, denn er teilt das Schicksal seines Götzen: er hat Augen und kann doch nicht sehen, er hat Ohren und kann doch nicht hören. Und vom Götzendienst gibt es keinen Urlaub, eine Stunde, in die der Götze nicht mehr als Realpräsenz hineinragt, hebt das Geheimnis der Bannung auf. Aber diese Stunde kommt im Leben jedes Götzendieners — nämlich wenn er in eine Zone hineingerät, die der Götze nicht mehr beherrscht: die Todeszone. Nicht erst der Moment des physischen Erlöschens ist gemeint, der Tod fängt ja schon mitten im Leben an — als Gottes alleiniges Herrschaftsgebiet, wo der Baal ihm nicht die Allmacht mehr streitig machen kann. Denn bekanntlich kann man alle Lebensregungen, alle Bedürfnisse, alle Sehnsüchte, alle Handlungen kollektivieren — nur den Tod nicht. Lebenshandlungen jeder Art lassen sich in Gemeinschaft vollbringen, sterben muß jeder selber — und zwar ohne Vergesellschaftung, ganz allein. Die Ahnung davon reicht tief ins Leben hinein; sie beginnt zumeist dann, wenn ein Mensch krank wird und die Krankheit ihn von der Mitwelt trennt. Frühere Zeitalter haben auch die religiöse Auszeichnung des Krankheitszustandes im Menschenleben gekannt, daß in ihr der Mensch zur Einkehr, zur Verinnerlichung kommen soll; zur rechten Vorbereitung auf den Tod. Dahinter freilich stand die Meinung, daß der Tod das christliche Einbruchstor in die Welt sei, der kommende Augenblick, in dem über das „ewige Leben“ — die Erlösung oder Verwerfung — des Menschen entschieden wird. Dieses Wissen vom Tod ist in der Breite verlorengegangen. Das heutige Gemeinbewußtsein sieht in ihm keine aus dem Dasein herausgehobene Position mehr. Sterben ist

Ansprechbarkeit des modernen Menschen

eine bloße „Naturtatsache“ geworden und dem Verenden des Tieres nahegekommen. Trotz dieses Wandels in der Sinngebung bleibt aber ein irrationaler, den Menschen beunruhigender Rest übrig und ein Empfinden dafür, daß das Leben kurz und der Tod lang sei und daß man dann völlig allein ist. Und das bringt eine gewisse Unruhe herauf, von der her etwa Heidegger philosophiert und Jünger den heroischen Realismus ableitet, um durch tapfere Bewußtmachung auch diesen Störungsfaktor auszuschalten, den Tod, wie er sagt, einfacher, gewöhnlicher zu machen. Nur scheint dieses Experiment undurchführbar, denn trotz aller hygienischen Vorkehrungen setzt der Tod schließlich doch sein Recht durch und läßt auch im blühendsten Leben Schmerzen, Leiden, Krankheiten ausbrechen, die ein *memento mori* darstellen.

Alle anderen herausgehobenen Positionen des Lebens haben keine solche tiefgehende Bedeutung für das Leben. An die eigene Geburt hat der Mensch keine Erinnerung, die Konfirmation hinterläßt zumeist weniger Eindruck als die äußeren Begleitumstände, die Ehe kann sehr wohl mit anderer als religiöser Sinngebung geschlossen werden, nur in Krankheit, Schmerzen und Leiden gerät das Leben wirklich an die Grenzen, wo das Nicht-mehr-Dasein droht und das Dasein auf sich selbst zurückgeworfen wird, das Nichts Nachdenklichkeit erzwingt, die nur in der Philosophie resultatlos verläuft, im wirklichen Leben aber die Sinnfrage aufrollt. Und am Aufbruch der Sinnfrage beginnt ja eben die Möglichkeit religiöser Zubereitung des Menschen. Weil Leiden, Schmerzen, Krankheit und Tod dämpfende Wirkung ausüben, die Lebenskraft beeinträchtigen, das Denken beunruhigen und das positive Gefühl unsicher machen, liegt in diesen Zuständen die ewige Möglichkeit religiöser Verkündigung vor, daß ihr Zeugnis dem im Selbstgefühl geschwächten Leben verstehbar wird. Die Krankheit verweist ja den Menschen auf den Zellenverfall seines Leibes, dessen Ende als völliger Zerfall der Tod sein wird. Als Vorbote dessen mahnt die Krankheit, daß das Leben vergeht und sich im biologischen Ablauf das Eigentliche nicht abspielt. Nun ist es gewiß wahr, daß man den Tod auch anders erleben kann oder überhaupt nicht erleben, so daß er zu einer ganz naturalen Tatsache wird, dem Verrecken eines Tieres ähnlich, ohne einen Sinn, der über ihn hinausverweist. Aber auch der verhärtetste, ganz gleichgültig gewordene Mensch, dem der Tod schon gar nichts mehr sagt, dem Wunder der Geburt kann er nicht ganz teilnahmslos gegenüber bleiben, daß aus dem „Nichts“ ein „Etwas“ geworden ist, daß sich in der Geburt eines neuen

kleinen Menschen doch so etwas wie das Anfangswunder der Schöpfung wiederholt. Und beginnt er hier zu staunen, daß etwas wird und wieder vergeht, wenn seine Zeit abgelaufen ist, sieht sich der Mensch dem Faktum der *Vergänglichkeit* doch wieder gegenübergestellt. Und die Selbsterfahrung der Vergänglichkeit eröffnet aller Zeitstimmung zum Trotz dem betroffenen Menschen die Möglichkeit der Frage nach dem Lebenssinn. Die Frage ist nicht aus der Welt zu schaffen, und auch eine Generation von „Arbeitern“ stößt auf sie, sobald der einzelne in die Todeszone gerät. Diese unverlierbare Möglichkeit des Menschen, in der er einzelner, Person wird, die Frage nach dem Sinn stellen zu können, ist der *Schöpfungsrest* des Menschen nach dem Sündenfall, das, was in keiner Sonderung – und mag er vom Ursprung der Welt noch so weit abgetrieben sein – ganz verlorengehen kann.

So sind die großen Bundesgenossen der Religion in ihrem Kampfe gegen die Selbstherrlichkeit des Menschen, seine Vergötzung irdischer Größen und Mächte: Geburt und Tod. Sie bewahrheiten die Rede, daß alles, was auf der Welt besteht, vergänglich ist und dem Tode zueilt. Der so in seiner Lebenskraft durch „Naturtatsachen“ beeinträchtigte Mensch bekommt ein Ohr dafür und kann, wenn ihm das Wort zur rechten Stunde zukommt, hellhörig werden für das, was die Religion hierüber zu sagen weiß: Die rechte Deutung der „Naturtatsachen“, daß der Mensch trotz zeitweise gegenteiligen Anscheins ohnmächtig ist, ohne Macht ist, während ein anderer alle Macht hat, ihn ins Leben rufen und aus dem Leben rufen kann, daß also die Welt *Schöpfung* ist und es einen *Schöpfer* gibt, der über die Menschen verfügt und vor dem sie sind wie Ton in des Töpfers Hand. Beweisen kann das freilich keine theologische Rede, aber in den Grenzsituationen hat sie den Anknüpfungspunkt auch für den modernen Menschen, wenn er in sie hineingerät. Die Krankheit wird dann verständlich als eine Schickung, eine Botschaft Gottes, die er dem Kranken schickt, damit er sie in das gesunde Leben übernehmen soll. Ihren Inhalt drückt der Talmud in dem unvergleichlich prägnanten Satze aus: „Kehre zu Gott zurück einen Tag, ehe du stirbst . . . kehre zu Gott zurück alle deine Tage.“ Denn jeder Tag kann der letzte sein. – Aber was Rückkehr zu Gott ist, kann aus dem Schöpfungsverständnis allein noch nicht entnommen werden, wie es in dieser „Grenzsituation“ des Lebens, das „dem Tod unter die Augen gegangen“ ist, gewonnen werden kann. Wir müssen nach einer zweiten Zone im Leben forschen, in der auch der moderne Mensch seine ewige Ansprech-

barkeit bewahrt, in der ihm also das Ohr für die Verkündigung von Gottes Willen, für das Verständnis von Offenbarung und Gesetz aufgeht.

Wo findet der moderne Mensch in seinem Leben und in seiner Welt das vor, was er am hartnäckigsten verleugnet, und an dessen Stelle die Götzendienst-Religionen ihre „Nomoi“ gesetzt haben: *das Gesetz vom Sinai*. Einst war sein Anspruch allerorts erfahrbar, weil die Ordnungen des menschlichen Zusammenlebens von ihm her bestimmt waren und die Welt in mannigfachen Lebenslagen Hinweis und Durchblick auf den Willen Gottes gab. Aber das Gesetz vom Himmel ist in eine weite Ferne gerückt – gleichsam an den Rand der Welt, der von ihm regulierten Schöpfungswelt, und kann von des Menschen Seite aus nur noch in Grenzsituationen des eigenen Lebens als *Gesetz Gottes* erfahren werden.

Wie aber sehen solche Grenzsituationen aus, in denen das Gesetz als Anruf Gottes an den Menschen hörbar werden kann? – Nun, das scheint überall dort möglich zu sein, wo es noch zu einem echten *ethischen* Konflikt kommt, so gewiß freilich auch dieser bis in seine auslotbare Tiefe hinunter als immanenter Wertkonflikt erfahren werden kann und eben nur im Lichte biblischer Verkündigung noch eine andere Transparenz aufweist. Aber trotzdem ist die Beanspruchung durch das sittliche Gesetz die ewige Chance, die freilich das Kult-, Opfer- oder Speisegesetz der Bibel nicht zu geben vermag, sondern nur das – im engeren Sinne – *sittliche* Gesetz, das als elementare Forderung – dies begründet den primären Rang des Dekalogs für *alle* Menschen – in jedem Menschenleben aufbrechen kann, was das Speisegesetz oder die Vorschriften über das Opferwesen eben nicht vermögen.

Das sittliche Gesetz wird nur dann erfahrbar, wenn der Mensch in seiner Existenz verspürt, daß er eine Forderung, die das Leben in einem bedeutenden Moment an ihn stellte, nicht erfüllt hat und also irgendeine Schuld empfindet. In den intimen Dingen des Lebens, wenn etwa in der Liebe der Anspruch des Ich auf die Erwartung eines Du auftrifft, wird auch der moderne Mensch die elementare Forderung des biblischen Liebesgesetzes noch am ehesten erfahren können. Denn das Gebot „Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst“ kann als Forderung von jedem Menschen und in jedem Zeitalter erfahren werden, gerade weil der Mensch seinen Nächsten nicht liebt, nicht von ihm aus lebt und daran denkt, was für ihn das „Gute“ sei, sondern immer

wieder und gerade im vermeintlichen Geschehen der Liebe sich selbst und nicht den Nächsten wiederfindet. Und eben beim konkreten Vollzuge dieser Erfahrung kann es geschehen, daß hier eine Schuld verspürt und eine Not empfunden wird, die das eigene Verhalten als Verfehlen (Sünde) des im Gesetz doch für ihn persönlich offenbarten Gotteswillens erkennen läßt. Ein Menschenleben, das solche Erfahrungen macht, hat aber im Moment des Schuldbekenntnisses bereits der Forderung Gottes Raum gegeben, und indem die Urwunde des Lebens aufbricht, daß Gottes Wille und des Menschen Wünsche nicht zusammen kommen, läßt ihn diese Not auf eine Hilfe angewiesen sein, die aus Menschenhänden nicht mehr gegeben werden kann. In der Tiefe dieses Zwiespaltes aber wird Gottes Herrschaftsanspruch über den Menschen wirklich anerkannt, und der Glaube an die vermeintliche Selbstgehörigkeit schwindet, weil in der Beanspruchung durch das Gebot unsere Ohnmacht spürbar wird, daß alles, was wir sind und haben, *Lehengut* und somit Merkmal des Geschöpfes ist, das von seinem Schöpfer aufgerufen wurde. Wo so das ursprüngliche Abstandsverhältnis zwischen dem allmächtigen Gott und dem Menschen als Gott fürchtender und auf ihn hoffender Kreatur auf dem Wege lebendiger Erfahrung wiederhergestellt wird, da kann es je und je auch in heutiger Welt geschehen, daß die Ferne Gottes zur Nähe, sein Wille zur Richtschnur unseres Lebens wird und das erfahrene Gebot nun wirklich als „Gesetz“ in das Leben tritt.

Auch wenn wir oben von der Liebesschwäche des modernen Menschen gesprochen haben, diese Dimension, in der das Gesetz erfahrbar werden kann, wird nie verlorengehen, auch wenn die Zahl der Menschen, die dorthin nicht mehr vorstoßen, im Wachsen begriffen sein mag. Denn die Liebe schwindet nicht vollkommen aus der Welt, so wenig wie das Glaubensbedürfnis des Menschen: über sich hinauszukommen. Das ist gewiß ein Glaubenssatz, der sich theologisch bereits aus dem Artikel von der Schöpfung als göttlicher Liebestat gewinnen ließe. Trotz allem bleiben daher die ewigen menschlichen Probleme zu jeder Zeit die gleichen. Sie stehen als mit der Existenz zu vollziehende Entscheidungen und Aufgaben vor einer jeden Generation. Sören Kierkegaard hat das in „Furcht und Zittern“ (114) so ausgedrückt: „Was auch die eine Generation von der andern lernt, das eigentlich Humane lernt keine Generation von der vorhergehenden. So hat keine Generation von der anderen gelernt zu lieben, keine kann darum auf einem

anderen Punkt anfangen als am Anfang. In dieser Hinsicht beginnt jedes Geschlecht primitiv, hat keine andere Aufgabe als jedes vorhergehende Geschlecht, kommt auch nicht weiter als irgendeines, das nicht seiner Aufgabe untreu wurde und sich selbst betrog.“

Freilich, das Ausmaß von Untreue, Selbstbetrug und Selbstzerstörung, dessen die Menschen des 20. Jahrhunderts fähig wurden, hatte Kierkegaard noch nicht kennengelernt. Die freiwillige Selbstdegradierung des Menschen hat seltsame Dinge im Gefolge. Die klügsten „Postchristen“ können heute schon bei der Reflektion über den Gang der Dinge sehen, daß eine Menschheit, die Gott aufgegeben hat, auch sich selber aufgibt, daß der von Gott, seiner Forderung und seiner Begrenzung, losgelöste Mensch nicht auf sich selber steht, sondern in die Tiefe unter sich versinkt. — Die Hybris zieht den Abgrund herbei.

Wir sind gewiß noch mitten im Experiment, wie Jünger sagt, aber einige empirische Sätze lassen sich aus dem bis heute erreichten Stadium des Postchristentums schon gewinnen. Die intellektuelle Einsicht als solche hilft gewiß noch keinem Menschen, aber die Erkenntnis über seinen Zustand kann zur Anerkennung der jüdisch-christlichen Weltdeutung als einer Möglichkeit hinführen. Hier liegt die große Aufgabe der Verkündigung in heutiger Zeit, daß sie im Wissen um die Situation des modernen Menschen — aber ein Wissen ist gemeint, das sich in die Solidarität hineingestellt hat — ihm in gegebener Stunde und in der richtigen Sprachform das Schlüsselwort zur Erkenntnis seiner Lage gibt, indem sie ihn seine Lebenswunde sehen lehrt.

Einige solcher Anknüpfungsmöglichkeiten sind zur Sprache gekommen; viele andere mag es außerdem noch geben, und jeder Mensch hat noch seine besonderen Gefährdungen und seine besonderen Möglichkeiten. Ob aus solcher Anerkennung wirklicher Glaube wird, liegt nicht bei ihr. Wenn es Glaube wird, wird es ein sehr reflektierter und ein sehr mühseliger Glaube sein, der durch die ganze moderne Reflektion und Skepsis hindurchgegangen ist, der immer hart am Rande des Unglaubens steht und sich nur jeweils aktualisiert. Aber einen anderen Glauben gibt es heutzutage nicht; wo noch naiver und unreflektierter Glaube gefunden wird, stammt er aus vormodernen Bewußtseinslagen, die — gottlob — trotz des Zerstörungswerkes dieser Zeit erhalten blieben, und der wenigstens heute noch zu einem guten Teil die Substanz des Kirchenvolkes bildet. Aber der zeitgemäße, der durch alle Stadien des Zweifels hindurchgegangene *reflektierte Glaube* — manch amtlicher

„Seisörger“ verfügt über keinen anderen – möge darum nicht gering geachtet werden, denn bekanntlich ist im Himmel über einen Reuigen mehr Freude als über tausend Gerechte. Und ein rabbinischer Satz aus dem Zeitalter Jesu sagt sogar: „An dem Ort, wo die Umkehrenden stehen, können nicht einmal die vollkommen Gerechten stehen.“

Wir sind am Ende unserer Ausführungen. Zum Schluß ist sogar noch das „und“ zur Sprache gekommen, das die biblische Verkündigung und den modernen Menschen verbinden soll. Hier war freilich mehr von Wünschen und Hoffnungen die Rede als von konstatablen Wirklichkeiten. Aber Wunsch und Hoffnung weisen in die Zukunft, und da die jüdisch-christliche Verkündigung selber ein Stück Futurum in sich trägt, soll von ihr zum Schluß noch kurz gesprochen werden:

Um die Zukunft der positiven Offenbarungsreligionen mag es für das Abendland, ja für die ganze Welt trübe bestellt sein. Wer illusionslos in das Treiben dieser Tage blickt, vermag wahrhaftig nicht den Anbruch eines „Jahrhunderts der Kirche“ zu konstatieren. Viel eher steht eine Zeit der neuen Katakomben vor der Tür. Synagogenbrände und Priesterverfolgungen haben doch eine zu beredte Sprache gesprochen. Was gestern in einem Lande vor sich ging, kann morgen in anderen Nachahmung finden. Und selbst wenn dies nicht geschieht, das Insel-Dasein der Gotteshäuser wird immer unverkennbarer. Um die Kirchen, Dome und Synagogen, die auf Großstadtplätzen stehen, brandet der Strudel des Verkehrs, „Grüfte und Grabmäler Gottes“ nannte Nietzsche sie (Werke V, 164), „Künstliche Inseln“ werden sie bei Jünger genannt, der ihren archaischen, vormodernen Charakter ressentimentlos konstatiert. Das tatsächliche Leben geht um sie herum und wird nur selten noch durch irgendwelche traditionelle Rücksichtnahmen bestimmt. Dieser Sachverhalt wird wohl nicht mehr wesentlich anders werden; damit wird man sich abzufinden haben. Bestehen bleibt trotz allem das metaphysische Bedürfnis des Menschen, auch wenn er „Arbeiter“ wird, weil die ewig-menschliche Notlage nicht abzuschaffen geht und darum dann und wann der biblischen Verkündigung die Chance eröffnet, verstanden zu werden. Aber als weltgestaltende, den Gang des Lebens bestimmende Macht hat die Kirche – auch die römische – endgültig abgedankt. Ihr Glaubenszeugnis wird das Weltgeschehen nicht mehr ausrichten oder in andere Richtung bringen. Dies hatte schon der seltsame

hellsichtige Baseler Theologe Franz Overbeck, der aus Redlichkeit nicht mehr Christ sein konnte, klar gesehen. „Unser Leben wird vom Christentum augenscheinlich nicht beherrscht. Daneben hat es wenig Interesse zu erkunden, wie weit es etwa noch unsere zu Papier gebrachten Gedanken beherrschen mag. Das moderne Christentum verrichtet nur Totengräberarbeit am Christentum, indem es im Schweiß seines Angesichts die Kluft, die zwischen Theorie und Praxis besteht, erweitert. Was es erreicht, läuft lediglich ad maiorem gloriam moderni heraus, oder ad detrimentum Christianismi“ (Christentum und Kultur, 67). Vielleicht rückt die Kirche damit dem Bewußtsein der Synagoge immer näher, daß ihr Stehen in der Welt Ausdruck einer Verbannung ist. Und mit der Erkenntnis ihres „nur“ Gastsasse-Seins in der Welt wächst vielleicht auch das Gefühl für ihre eigentliche Bestimmung, daß sie ja für nichts anderes in der Welt zu stehen hat als für die ihr zuteil gewordene Verheißung, daß Gottes Reich und die Ordnungen seines Reiches im Kommen sind. Ob sie morgen oder übermorgen kommen werden, weiß sie nicht; auf das Eintreffen des Wunders muß oder müßte sie jeden Tag gefaßt sein. Heute jedenfalls ist es nicht da. Gegen die prophetische Rede vom künftigen Frieden, daß das Lamm neben dem Wolf zu Gaste liegen und der Säugling mit der Schlange spielen wird, wirkt der heutige Weltzustand wie blutiger Hohn.

Aber gerade *darum* ist es wahr, denn nur in einer restlos unbefriedigten, unter sinnloser Gewaltanwendung leidenden Welt kann die Vision des zukünftigen Friedens aufsteigen und als beglückend und erlösend verstanden werden. Am Unmöglich-Scheinenden setzt ja gerade die Urkraft messianischer Erwartung an. Was haben die Kirche und die Synagoge heute anderes zu tun, als zu bezeugen, daß der, der ihr Herr ist, eine so aussehende zukünftige Welt verheißen hat, daß das Dasein von Kirche und Synagoge – ob im Glanze weit hin sichtbarer Gestalt oder ehrlicher und der Wirklichkeit entsprechender im Glanze der Erniedrigung – über dreitausend Jahre post Sinai und fast zweitausend Jahre post Christum das Unterpfand dafür ist, daß Gott treu bleibt, auch wenn die Menschen untreu werden, daß die Zusage nicht zurückgenommen wird. Darum ist heute *trotz allem* für Kirche und Synagoge kein Grund, zu zagen und traurig zu sein, sondern viel eher Grund, zu hoffen und fröhlich zu sein. Denn sie beide haben die eine Gewißheit, daß die letzte Enthüllung der Wahrheit erst noch kommen wird und daß erst in der Zeit schwerster Not Gott wirklich nahe ist,

in der Zeit der größten Lügenherrschaft das Offenbar-Werden seines Reiches erst wirklich sich ereignen wird – als *der neue Bund*:

„Siehe, Tage werden kommen –
Spruch IHWH's –
Da schließe ich mit dem Hause Israel und dem Hause
Juda einen neuen Bund, nicht wie den Bund, den ich ge-
schlossen habe mit ihren Vätern
an dem Tage, da ich sie bei der Hand ergriff, sie zu
führen aus Ägypter-Land,
welchen Bund sie gebrochen haben,
so daß ich Widerwillen gegen sie faßte.
Dies ist der Bund, den ich schließen werde
mit dem Hause Israel nach jenen Tagen –
Spruch IHWH's –
Ich gebe mein Gesetz in ihr Inneres
und auf ihr Herz werde ich es schreiben,
und ich werde ihr Gott sein
und sie werden mein Volk sein.“
„Und nicht wird fürderhin einer seinen Nächsten
und einer seinen Bruder belehren,
sprechend: 'Erkennt IHWH!'
Denn alle zusammen werden sie mich erkennen
von dem Kleinsten unter ihnen bis zum Größten,
denn ich werde ihre Schuld ihnen vergeben
und ihrer Sünde nicht mehr gedenken.“

Jeremija Kap. 31, 31–34.

Und am Ende ist es in heutiger Zeit so müßig geworden zu streiten, ob Kirche oder Synagoge der gemeinte oder berufene Erbe der jeremianischen Weissagung ist. *Beide* sind es, und an beide, die Träger einer und derselben Erwartung für das Heil der Welt, für ihre Rechtfertigung und Vollendung, ergeht heute die

Stimme eines Sprechers: „RUF!“
„Was soll ich rufen?“
„Alles Fleisch ist Gras,
alle seine Schönheit wie eine Blume des Feldes!“

Das Gras ist verdorrt,
die Blume ist verwelkt,
da IHWH's Hauch sie angeweht hat.
Gewiß,
Gras ist das Volk –
das Gras verdorrt,
die Blume verwelkt,
aber für Weltzeit besteht
die Rede unseres Gottes.“

Jesaja 40, 6–8.

BIBLIOGRAPHISCHER ANHANG

Die zu den einzelnen Kapiteln nachstehend aufgeführten Literaturangaben nennen die benutzten Quellenschriften sowie solche Bücher, die dem Verfasser für die Abfassung seines Buches wichtig waren, von ihm zitiert wurden oder sonst auf ihn Eindruck gemacht haben. Sie wollen zugleich dem Leser für die weitere Beschäftigung mit dem jeweiligen Stoff Orientierungshilfen geben. Vollständigkeit der bibliographischen Angaben wird dabei ebensowenig beabsichtigt wie eine Wertung; wichtige Standardwerke bleiben häufig ungenannt, da sie für die besonderen Fragestellungen des Verfassers nichts Wesentliches ergeben haben.

Einleitung

Kapitel 1: Vom Wandelbaren und Ewigen im Menschen

Bernhard Groethuysen: Philosophische Anthropologie, Handbuch der Philosophie, München 1928

Michael Landmann: Philosophische Anthropologie, Berlin 1955 (Göschensband 156)

Paul Ludwig Landsberg: Einführung in die philosophische Anthropologie, Frankfurt 1934

Wilhelm E. Mühlmann: Geschichte der Anthropologie, Bonn 1948

Hans-Joachim Schoeps: Was ist und was will die Geistesgeschichte? Über Theorie und Praxis der Zeitgeistforschung, Göttingen 1959

Kapitel 2: Die „Regenpfeifer“ des 19. Jahrhunderts

Quellen:

Donoso Cortés: Briefe, Reden und diplomatische Berichte, ed. A. Maier, Köln 195

—: Drei Reden, übers. Joh. Langenegger, Zürich 1948

- Donoso Cortés: Der Staat Gottes, eine katholische Geschichtsphilosophie, übers. L. Fischer, Karlsruhe 1933
- Ernst von Lasaulx: Neuer Versuch einer alten auf die Wahrheit der Tatsachen begründeten Philosophie der Geschichte, München 1856 (Neuausgabe ed. E. Thurnher, München 1952)
- Joseph Maria von Radowitz: Gesammelte Schriften, 5 Bände, Berlin 1852—1853
- Alexis de Tocqueville: Oeuvres complètes, ed. G. de Beaumont, 9 Bände, Paris 1860—1865; dt. Ausg. ed. J. P. Mayer u. a., Stuttgart 1959 ff.
- : Souvenirs, Paris 1893²; dt. Ausg. m. Einl. v. C. J. Burckhardt, Stuttgart 1954
- : Das Zeitalter der Gleichheit, Eine Auswahl aus dem Gesamtwerk, ed. S. Landshut, Stuttgart 1954 (Krönerband 221)
- Karl Vollgraff: Staats- und Rechtsphilosophie auf der Grundlage einer wissenschaftlichen Menschen- u. Völkerkunde, 3 Bde., Frankfurt 1851—55

Literatur:

- Jakob Peter Mayer: Alexis de Tocqueville, Prophet des Massenzeitalters, Stuttgart 1954
- Carl Schmitt: Donoso Cortés in gesamteuropäischer Interpretation, Köln 1950
- Hans-Joachim Schoeps: Vorläufer Spenglers, Leiden-Köln 1955²
- : Das andere Preußen, Konservative Gestalten und Probleme im Zeitalter Friedrich Wilhelm IV., Honnef 1957²

Teil I

Kapitel 1: Karl Marx oder die Wiedergewinnung des selbstentfremdeten Menschen

Quellen:

- Karl Marx — Friedrich Engels: Werke, Schriften, Briefe — Historisch-kritische Gesamtausgabe im Auftrage des Marx-Engels-Instituts, 11 Bde., ed. D. Rjazanov, Frankfurt-Moskau 1927—1934; abgebrochen (=MEGA)
- Karl Marx — Friedrich Engels: Gesammelte Schriften 1852—1862, ed. D. Rjazanov, 2 Bde., Stuttgart 1917—20 (1952²)
- Karl Marx: Die Frühschriften, ed. S. Landshut, Stuttgart 1953 (Krönerband 209)
- : Der 18. Brumaire des Louis Bonaparte, 1852 (Neudruck Berlin 1946)
- : Zur Kritik der politischen Ökonomie, 1859, ed. K. Kautsky, Berlin 1930

- Karl Marx: Das Kapital. Band I—III, 1867—1894, Hamburg 1909⁰
- : Der Bürgerkrieg in Frankreich, Leipzig 1871
- Bibliographie des Oeuvres de Karl Marx, Paris 1956

Literatur:

- Hans Barth: Wahrheit und Ideologie, Zürich 1945
- Ernst Benz: Hegels Religionsphilosophie und die Linkshegelianer, Zeitschr. f. Religions- u. Geistesgeschichte VII (Köln 1956)
- Werner Heider: Die Geschichtslehre von K. M., Diss. Berlin 1930
- Sidney Hook: Der Held in der Geschichte, Nürnberg 1951
- Karl Kautsky: Die Diktatur des Proletariats, Wien 1918
- Karl Kupisch: Das Jahrhundert der Kirche und der Sozialismus, Berlin 1958
- Ernst Lewalter: Wissenssoziologie und Marxismus, Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik, Bd. 64 (1930)
- Karl Löwith: Von Hegel zu Nietzsche, Stuttgart 1953³
- Marxismusstudien I—III, Tübingen 1954—1960 (mit Beiträgen von E. Thier, F. Delekat, E. Metzke, I. Fetscher, Th. Ram. m u. a.)
- Heinrich Popitz: Der entfremdete Mensch, Zeitkritik und Geschichtsphilosophie des jungen Marx, Basel 1953
- Marcel Reding: Der politische Atheismus, Graz 1957
- Hans-Joachim Schoeps: Konservative Erneuerung, Stuttgart 1958
- Leopold Schwarzschild: Der rote Preuße, Leben und Legende von K. M., Stuttgart 1954
- Walter Sens: Die antichristliche Entwicklung und irreligiöse Einstellung von K. M., Diss. Halle 1935
- Leo Trotzki: Geschichte der russischen Revolution, 2 Bde., Berlin 1931—33
- Friedrich Zint: K. M. und die großen europäischen Mächte, Diss. Frankfurt 1937

Kapitel 2: Sören Kierkegaard oder die Einübung in das Christentum*

Quellen:

- Samlede Vaerker, ed. Drachmann etc., 14 Bde., Kopenhagen 1901—07 (1920—1936²)
- Efterladte Papirer, 20 Bde., ed. Heiberg etc., Kopenhagen 1909—48

* Eine einheitliche Zitationsweise war in diesem Kapitel undurchführbar, da die neue Düsseldorfer Gesamtausgabe (E. Hirsch) bei der Abfassung erst zu erscheinen begann und zumeist nur die alte Jenenser Ausgabe (Schrenpf) — beide Male übrigens betreut vom Verlag Eugen Diederichs — und die Sondereditionen zur Verfügung standen. Mitunter wurde auch auf die Kopenhagener Originalausgabe zurückgegriffen — zumal für die Efterladte Papirer, da nur deutsche Auswahlübersetzungen der Tagebücher Kierkegaards vorliegen.

- Gesammelte Werke, ed. (H. Gottsched-) Chr. Schrempf, 12 Bde., Jena 1922—1925
 Gesamtausgabe, ed. E. Hirsch, Düsseldorf 1950 ff. (berechnet auf 35 Abteilungen in 24 Bänden)
 Tagebücher 1832—1839, ed. H. Ulrich, Berlin 1930
 Tagebücher 1834—1855 in Auswahl, 2 Bde., ed. Th. Haecker, Innsbruck 1923 (München 1953⁴)
 Über den Begriff der Ironie mit ständiger Hinsicht auf Sokrates, ed. H. H. Schaefer, München 1929
 Der Einzelne und die Kirche, ed. W. Küttemeyer, Berlin 1934
 Der Begriff des Auserwählten (Das Buch Adler), ed. Th. Haecker, Hellerau 1917
 Kritik der Gegenwart, ed. Th. Haecker, Innsbruck 1934³
 Die Reinheit des Herzens, ed. L. Geismar, München 1926²
 Das Buch des Richters, ed. H. Gottsched, Jena 1905
 Angriff auf die Christenheit, ed. Dorner-Schrempf, Stuttgart 1896

Literatur:

- Kierkegaard-Bibliographie, ed. R. Jolivet, Bern 1948
 S. K., Bidrag til en Bibliografi, ed. Nielsen-Thulstrup, Kopenhagen 1951
 Torsten Bohlin: K.s dogmatische Anschauungen in ihrem geschichtlichen Zusammenhang, Gütersloh 1927
 Alois Dempf: K.s Folgen, Leipzig 1935
 Hermann Diem: Philosophie und Christentum bei S. K., München 1929
 Carl Friedrich Fischer: Die Nullpunkt-Existenz, Diss. München 1933
 Eduard Geismar: S. K., 6 Teile, Gütersloh 1927—1929
 Romano Guardini: Der Ausgang der Denkbewegung S. K.s, Die Schildgenossen, Mainz 1927
 Theodor Haecker: Der Buckel S. K.s, Zürich 1947
 Emanuel Hirsch: K.-Studien, 2 Bde., Gütersloh 1929, 1933
 Johannes Hohlenberg: S. K., deutsche Ausgabe, Basel 1949
 Karl Th. Kehrbach: S. K. und das Problem der Kirche, Diss. Erlangen 1960
 Karl Lowith: Gesammelte Abhandlungen zur Kritik der geschichtlichen Existenz, Stuttgart 1960
 Walter Lowrie: Das Leben S. K.s, deutsche Ausgabe, Düsseldorf 1955
 Walter Nigg: S. K. in „Religiöse Denker“, Bern 1942
 Franz Overbeck: Christentum und Kultur, Gedanken und Anmerkungen zur modernen Theologie, Basel 1919
 Erich Przywara: Das Geheimnis K.s, München 1929
 Walter Rehm: K. und der Verführer, München 1949
 Walter Ruttenbeck: S. K., Berlin 1929

- Günther Sawatzky: Das Problem des Dichters als Motiv in der Entwicklung S. K.s bis 1841, Diss., Danzig 1935
 Hans-Joachim Schoeps: Über das Frühecho S. K.s in Deutschland, Zeitschr. f. Religions- u. Geistesgeschichte IV (1951)

Kapitel 3: *Jacob Burckhardt oder auf den Spuren der verlorenen Zeit*

Quellen:

- Werke, Gesamtausgabe, ed. H. Dürr, W. Kaegi u. a., 14 Bde., Basel 1929—1934
 Weltgeschichtliche Betrachtungen, ed. R. Marx, Leipzig o. J., (Krönerausgabe, Band 55)
 Briefe zur Erkenntnis seiner geistigen Gestalt, ed. F. Kaphahn, Leipzig 1935 (Krönerausgabe, Band 134)*
 Briefe und Gedichte an die Gebrüder Schauenburg 1841—1881, Basel o. J.
 Briefe an Gottfried (und Johanna) Kinkel 1841—1847, Basel 1921
 Briefe an seinen Freund Friedrich von Preen 1864—1893, Stuttgart 1922
 Briefe an einen Architekten (Max Alioth) 1870—1889, München 1913

Literatur:

- Eberhard Grisebach: B. als Denker, Bern 1943
 Karl Joel: J. B. als Geschichtsphilosoph, Basel 1918
 Werner Kaegi: J. B., eine Biographie, Basel 1946—1956 (bisher 3 Bde.)
 Hinrich Knittermeyer: J. B., Zürich 1946
 Karl Lowith: J. B., der Mensch inmitten der Geschichte, Luzern 1936
 Otto Markwart: J. B., Persönlichkeit und Jugendjahre, Basel 1920
 Alfred von Martin: Nietzsche und Burckhardt, zwei geistige Welten im Dialog, München 1947⁴
 —: Die Religion J. B.s, seine Studie zum Thema Humanismus und Christentum, München 1947
 Carl Neumann: J. B., München 1927
 Walter Rehm: J. B., Frauenfeld 1930
 Hans-Joachim Schoeps: Vorläufer Spenglers, Leiden 1955²

Kapitel 4: *Friedrich Nietzsche oder das Ringen um eine neue Welt*

Quellen:

- Großoktavausgabe Kröner, 19 Bände und Registerband, Leipzig 1894 ff.
 Die Unschuld des Werdens, Der Nachlaß, 2 Bde., ed. A. Bäumlner, Leipzig 1931
 Gesammelte Briefe, 2 Bde., Leipzig 1900—1902
 Briefwechsel mit Franz Overbeck, Leipzig 1916

* Eine Gesamtausgabe der Briefe, ed. M. Burckhardt, ist seit 1949 im Erscheinen; bisher liegen drei Bände vor, sechs weitere sind geplant.

Literatur:

- Ernst Benz: N.s Ideen zur Geschichte des Christentums und der Kirche, Leiden 1956²
 Carl Albrecht Bernouilli: Franz Overbeck und F. N., 2 Bde., Jena 1908
 Karl Jaspers: N., Einführung in das Verständnis seines Philosophierens, Berlin 1950¹
 Ludwig Klages: Die psychologischen Errungenschaften N.s, Leipzig 1930²
 Harald Landry: F. N., Berlin 1931
 Wilhelm Lange-Eichbaum: N., Krankheit und Wirkung, Hamburg 1948
 Karl Lowith: N.s Philosophie der ewigen Wiederkunft des Gleichen, Stuttgart 1956²
 Alfred von Martin: N. und Burckhardt, München 1947⁴
 Erich Podach: N.s Zusammenbruch, Heidelberg 1930
 Karl Schlehta: N.s großer Mittag, Frankfurt 1954
 —: Der Fall N., München 1958
 Bernhard Welte: N.s Atheismus und das Christentum, Darmstadt 1958

Kapitel 5: Franz Kafka oder der Glaube in der tragischen Position

Quellen:

- Gesammelte Schriften, Band I–VIII, ed. Max Brod, Berlin 1951 ff. (Lizenzausgabe von Schocken Books, New York)

Literatur:

- Rudolf Hemmerle: F. K., eine Bibliographie, München 1958
 Max Brod: F. K., eine Biographie, Erinnerungen und Dokumente, Frankfurt 1954³
 Peter Demetz: K., Freud, Husserl — Problem einer Generation, ZRGG VII (1953)
 Bernhard Groethuysen: A propos de K., La Nouvelle Revue Française Jg. 40 (1933)
 Willy Haas: Gestalten der Zeit, Berlin 1930
 Gustav Janouch: Gespräche mit K., Erinnerungen und Aufzeichnungen, Frankfurt 1951
 Hans-Joachim Schoeps: Theologische Motive in der Dichtung F. K.s, Die Neue Rundschau Jg. 62 (1951)
 Walter Stumpf: Das religiöse Problem der Dichtung F. K.s, Orient und Okzident, Leipzig 1931
 Margarete Susman: Das Hiobproblem bei F. K., Der Morgen Jg. 5, Darmstadt 1929

- Herbert Tauber: F. K., eine Deutung seiner Werke, Zürich 1941
 Klaus Wagenbach: F. K., eine Biographie seiner Jugend, Bern 1958
 Felix Weltsch: Religion und Humor im Leben und Werk F. K.s, Berlin 1957

Teil II

Versuche philosophischer Besinnung im 20. Jahrhundert

Kapitel 1: Das Verstehen des Menschen durch die Geschichte

Quellen:

- Wilhelm Dilthey: Gesammelte Schriften, Band I–XII, Leipzig 1940 ff.⁴ (Neudruck Göttingen 1957 ff.)
 —: Das Erlebnis und die Dichtung, Leipzig 1921
 —: Die große Phantasiedichtung, Göttingen 1954
 Der junge Dilthey, ein Lebensbild in Briefen und Tagebüchern 1852–1870, ed. Clara Misch, Leipzig 1933
 Briefwechsel Wilhelm Diltheys mit Bernhard und Luise Scholz, ed. S. v. d. Schulenburg, Sitzungsberichte der Preuß. Akad. d. Wiss., Bd. 33, Berlin 1935
 Briefwechsel Wilhelm Dilthey und Graf Paul Yorck von Wartenburg 1877–1897, Halle 1923
 Graf Paul Yorck von Wartenburg: Italienisches Tagebuch, Leipzig 1939²
 —: Bewußtseinsstellung und Geschichte, ein Fragment aus dem philosophischen Nachlaß, ed. I. Fletscher, Tübingen 1956

Literatur:

- Otto Friedrich Bollnow: W. D., Stuttgart 1955²
 Dietrich Bischoff: W. D.s geschichtliche Lebensphilosophie, Diss. Leipzig 1935
 Hellmut Diwald: Leben und Geschichte, W. D.s Theorie des geschichtlichen Erkennens (ungedruckte Habilitationsschrift, Erlangen 1958)
 Bernhard Groethuysen: Vorberichte zu Ges. Schr. Bd. VI und VII
 Fritz Kaufmann: Die Philosophie des Grafen P. Y. v. W., Leipzig 1928
 Johannes Heinrich Kraher: W. D. und die religiöse Frage, Diss. Erlangen 1949
 Heinz Lorenz: Das Bewußtsein der Krise und der Versuch ihrer Überwindung bei W. D. und Graf P. Y. v. W., ZRGG XI (1959)
 Gerhard Masur: W. D. und die europäische Geistesgeschichte, Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte, Jg. 12 (1934)
 Georg Misch: Vorbericht zu Ges. Schr. Bd. V

- Georg Misch: *Lebensphilosophie und Phänomenologie*, Leipzig 1931
 —: *Vom Lebens- und Gedankenkreis W. D.s*, Frankfurt 1947
 Wolfgang Schlegel: *Der Standort D.s und Y. v. W.s*, ZRGG XII (1960)
 Hans-Joachim Schoeps: *Was ist und was will die Geistesgeschichte?*, Göttingen 1959

Kapitel 2: Der Mensch in der Existenzphilosophie und Ontologie

Quellen:

- Heinrich Barth: *Philosophie der praktischen Vernunft*, Tübingen 1927
 —: *Ontologie und Idealismus, Zwischen den Zeiten* Jg. 1929
 —: *Das Sein in der Zeit*, Tübingen 1933
 —: *Philosophie der Erscheinung*, 2 Bde., Basel 1947, 1959
 Hermann Cohen: *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums*, Frankfurt 1929²
 Nicolai Hartmann: *Metaphysik der Erkenntnis*, Berlin 1925²
 —: *Ethik*, Berlin 1926
 —: *Zur Grundlegung der Ontologie*, Berlin 1935
 —: *Teleologisches Denken*, Berlin 1951
 Martin Heidegger: *Sein und Zeit, Erste Hälfte*, Halle 1927
 —: *Was ist Metaphysik?* Bonn 1929
 —: *Vom Wesen des Grundes*, Halle 1929
 —: *Kant und das Problem der Metaphysik*, Bonn 1929
 —: *Hölderlin und das Wesen der Dichtung*, München 1937
 —: *Holzwege*, Frankfurt 1950
 Edmund Husserl: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, Halle 1922²
 —: *Nachwort zu meinen Ideen, Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung* Jg. 1930
 Karl Jaspers: *Psychologie der Weltanschauungen*, Berlin 1919
 —: *Philosophie*, 3 Bde., Berlin 1932
 —: *Vernunft und Existenz*, Groningen 1935
 —: *Existenzphilosophie*, 3 Vorlesungen, Berlin 1938
 —: *Von der Wahrheit*, (Philosophische Logik, Band 1), München 1947
 Franz Rosenzweig: *Der Stern der Erlösung*, Heidelberg 1954³
 Jean Paul Sartre: *L'Être et le Néant*, Paris 1943 (dt. Hamburg 1952)
 —: *Ist der Existentialismus ein Humanismus?* Zürich 1947

Literatur:

- Die Existenzphilosophie, Bibliographie*, ed. O. F. Bollnow, Berlin 1953
 Otto Friedrich Bollnow: *Existenzphilosophie*, Stuttgart 1955⁴

- Emil Brunner: *Der Mensch im Widerspruch*, Berlin 1941³
 Martin Buber: *Das Problem des Menschen*, Heidelberg 1954²
 John Culberg: *Das Du und die Wirklichkeit*, Uppsala 1930
 Alfred Delp: S. J.: *Tragische Existenz, Zur Philosophie Martin Heideggers*, Freiburg 1935
 Fritz Heinemann: *Neue Wege der Philosophie*, Leipzig 1929
 Dietrich von Hildebrand: *Christliche Ethik*, Düsseldorf 1959
 Karl Löwith: *Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen*, München 1928
 —: *Heidegger, Denker in dürftiger Zeit*, Frankfurt 1953
 Georg Misch: *Lebensphilosophie und Phänomenologie*, Leipzig 1931
 Hans Naumann: *Germanischer Schicksalsglaube*, Jena 1934
 Hans-Joachim Schoeps: *Kritischer Idealismus und jüdische Theologie*, Archiv für Philosophie Jg. 1949

Kapitel 3: Die Stellung des Menschen im Kosmos

Quellen:

- Max Scheler: *Zur Phänomenologie und Theorie der Sympathiegefühle*, Halle 1913
 —: *Schriften zur Soziologie und Weltanschauungslehre*, 3 Bde., Leipzig 1923 ff.
 —: *Die Wissensformen und die Gesellschaft*, Leipzig 1926
 —: *Philosophische Weltanschauung*, Bonn 1929 (München 1955³)
 —: *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, Darmstadt 1930 (München 1947²)
 —: *Schriften aus dem Nachlaß I*, Berlin 1933 (München 1957²)

Literatur:

- F. J. J. Buytendijk: *Mensch und Tier*, Hamburg 1958
 Fritz Heinemann: *Neue Wege der Philosophie*, Leipzig 1929
 Wolfgang Köhler: *Intelligenzprüfungen an Menschenaffen*, Berlin 1921²
 Friedrich Kreppel: *Die Religionsphilosophie M. Sch.s*, Diss. Erlangen 1927

Kapitel 4: Der Mensch als Mängelwesen — Kulturanthropologie als Handlungslehre

Quellen:

- Arnold Gehlen: *Der Mensch, seine Natur und seine Stellung in der Welt*, Leipzig 1940 (Bonn 1950⁴)
 —: *Zur Systematik der Anthropologie in „Systematische Philosophie“*, ed. Nic. Hartmann, Stuttgart 1943
 —: *Urmensch und Spätkultur*, Bonn 1956
 —: *Die Seele im technischen Zeitalter*, Hamburg 1957

Bibliographischer Anhang

- Erich Rothacker: Probleme der Kulturanthropologie, Bonn 1948
—: Mensch und Geschichte, Studien zur Anthropologie und Wissenschaftsgeschichte, Bonn 1950²
—: Die Schichten der Persönlichkeit, Bonn 1952⁵

Literatur:

- Franz Büchner: Mensch und Umwelt, in: „Vom geistigen Standort der modernen Medizin“, Freiburg 1957
F. J. J. Buytendijk: Tier und Mensch, Die Neue Rundschau Jg. 1938
Nicolai Hartmann: Rezension von A. Gehlen, Der Mensch, Blätter für deutsche Philosophie, Jg. 1941
Michael Landmann: Philosophische Anthropologie, Berlin 1955
Hans Petersen: Die Eigenwelt des Menschen, Leipzig 1937
Adolf Portmann: Biologische Fragmente zu einer Lehre vom Menschen, Basel 1951 (2. Auflage unter dem Titel: Die Zoologie und das neue Bild vom Menschen, Hamburg 1958)
—: Philosophie des Lebendigen, Die Philosophie im 20. Jahrhundert, ed. F. Heinemann, Stuttgart 1959
Jakob von Uexküll: Niegeschauten Welten, Berlin 1936
—: Streifzüge durch die Umwelten von Tieren und Menschen, Hamburg 1956

Kapitel 5: Der Mensch im Ringen mit den Stimmungen

Quellen:

- Otto Friedrich Bollnow: Vom Wesen der Stimmungen, Frankfurt 1941 (1956⁹)
Hans Kunz: Die anthropologische Bedeutung der Phantasie, 2 Bde., Basel 1946
Hans Lipps: Die menschliche Natur, Frankfurt 1941

Literatur:

- Otto Friedrich Bollnow: Hans Lipps, Ein Beitrag zur philosophischen Lage der Gegenwart, Blätter für deutsche Philosophie Jg. 1942
Bela von Brandenstein: Der Mensch und seine Stellung im All, Köln 1947
George A. Goldschlag: Gedichte, Berlin 1936
Paul Häberlin: Der Mensch — eine philosophische Anthropologie, Zürich 1941
Willy Hellpach: Geopsyché, Stuttgart 1950⁶
Adolf Homburger: Vorlesungen über Psychopathologie des Kindesalters, Berlin 1926
Aldous Huxley: Die Pforten der Wahrnehmung, meine Erfahrungen mit Meskalin, München 1954
Ernst Jünger: Blätter und Steine, Hamburg 1934
Helmut Plessner: Die Stufen des Organischen und der Mensch, Berlin 1928

Bibliographischer Anhang

- Helmut Plessner: Die Aufgaben der philosophischen Anthropologie in „Zwischen Philosophie und Gesellschaft“, Bern 1953
Georg Simmel: Fragmente und Aufsätze, München 1923
Werner Sombart: Vom Menschen, Versuch einer geisteswissenschaftlichen Anthropologie, Berlin 1938
—: Beiträge zur Geschichte der wissenschaftlichen Anthropologie, Sitzungsber. d. Preuß. Akad. d. Wiss., Phil.-hist. Klasse, Berlin 1958
Carl Friedrich von Weizsäcker: Zum Weltbild der Physik, Stuttgart 1958⁷

Teil III

Medizinisch-psychologische Anthropologie*

Kapitel 1: Die Problemlage der medizinischen Anthropologie

- Der leidende Mensch. Personale Psychotherapie in anthropologischer Sicht, ein Sammelband ed. Michel-Sborowitz, Düsseldorf 1960
Ludwig Binswanger: Grundformen und Erkenntnis menschlichen Daseins, Zürich 1942 (1953²)
—: Ausgewählte Vorträge und Aufsätze, Bd. 1: Zur phänomenologischen Anthropologie, Bern 1947
Medardus Boss: Psychoanalyse und Daseinsanalyse, Bern 1957
Karl Jaspers: Arzt und Patient, Studium Generale Jg. 1953
Ernst Kretschmer: Medizinische Psychologie, Stuttgart 1956¹¹
Erwin Straus: Der Mensch als ein fragendes Wesen, Jahrbuch für Psychopathologie, Stuttgart 1953

* Ein großer Teil der Diskussionen hat sich in den Fachblättern des Gebietes abgespielt, zumal in der „Monatsschrift für Psychologie und Neurologie“, in der Zeitschrift „Der Nervenarzt“ und in der „Zeitschrift für die gesamte Neurologie und Psychiatrie“; in Band 172 (1941) wurde der damalige Problemstand gut von Hans Kunz: Die anthropologische Betrachtungsweise in der Psychopathologie zusammengefaßt. Wichtiges Material enthielt auch die „Monatsschrift für Kriminalbiologie und Strafrechtsreform“, nachdem sie 1939 von Hans Bürger-Prinz übernommen wurde. Wichtig sind ferner die Schriftenreihe „Beiträge zur Sexualforschung“, ed. H. Bürger-Prinz und H. Giese, Stuttgart 1954 ff., bisher 20 Hefte; „Die Sexualität des Menschen“, ed. H. Giese, Stuttgart 1955 und das „Handbuch der Neurosenlehre und Psychotherapie“, ed. Frankl-v.Gebtsattel-Schultz, 3 Bände, München 1958.

- Hans Thomae: Das Wesen der menschlichen Antriebsstruktur, Leipzig 1944
 —: Grenzprobleme zwischen philosophischer und psychologischer Anthropologie, Studium Generale Jg. 1956
 Otto Tumlirz: Anthropologische Psychologie, München 1955^a

Kapitel 2: Der süchtige Mensch

- Beiträge zur Sexualforschung, Stuttgart 1952 ff. (bisher 20 Hefte)
 Medardus Boss: Sinn und Gehalt der sexuellen Perversionen, Stuttgart 1952^a
 Sigmund Freud: Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie, in: Gesammelte Werke V, London 1949
 Handbuch der Neurosenlehre und Psychotherapie, ed. Frankl - v. Gebsattel - Schultz, 3 Bde., München 1958
 Viktor Emil Frh. v. Gebsattel: Prolegomena einer medizinischen Anthropologie, Berlin 1954^a
 Hans Giese (Hrsg.): Mensch — Geschlecht — Gesellschaft, Frankfurt 1954
 Hans Kunz: Zur Theorie der Perversion, Monatsschrift für Psychiatrie, Bd. 105 (1942)
 —: Zur Frage nach dem Wesen der Norm, Psyche Jg. 1954—55
 Alexander Mitscherlich: Vom Ursprung der Sucht, Stuttgart 1947
 Erwin Straus: Das Zeiterlebnis in der endogenen Depression, Monatsschr. f. Psychiatrie Bd. 68 (1928)
 —: Geschehnis und Erlebnis, Berlin 1930

Kapitel 3: Die Homosexualität als anthropologisches Phänomen

- Hans Blüher: Die deutsche Wandervogelbewegung als erotisches Phänomen, Berlin 1922
 —: Die Rolle der Erotik in der männlichen Gesellschaft, 2 Bde., Jena 1919
 Theodor Bovet: Sinnerfülltes Anderssein. Seelsorgerische Gespräche mit Homophilen, Tübingen 1959
 Hans Bürger-Prinz: Gedanken zum Problem der Homosexualität, Monatsschrift f. Kriminalbiologie und Strafrechtsreform Bd. 29 (1938)
 Hans Giese: Der homosexuelle Mann in der Welt, Stuttgart 1958
 Hans von Hentig: Die Kriminalität des homophilen Mannes, Stuttgart 1960
 Rudolf Klimmer: Die Homosexualität als biologisch-soziologische Zeitfrage, Hamburg 1958

^a Dieser wichtige Sammelband enthält eine Reihe grundlegender Abhandlungen des Verf., die der Autor seinerzeit (1928—1938) in den medizinischen Fachzeitschriften mit großem Gewinn aufgenommen hatte. — Der Band ist im Text mit „Prol.“ zitiert worden.

- Peter Kröger: Entwicklungsstadien der Bestrafung der widernatürlichen Unzucht, Jur.Diss. Berlin 1957
 Heinrich Schurtz: Altersklassen und Männerbünde, Berlin 1902
 Manfred Thiel: Das Problem einer fundamentalen Anthropologie, in: Konkrete Vernunft — Festschrift für Erich Rothacker, Bonn 1958

Kapitel 4: Der zwangserkrankte und der gehemmte Mensch

- Poul Bjerre: Unruhe, Zwang, Angst, Stuttgart 1954
 Viktor Emil Frh. v. Gebsattel: Prolegomena einer medizinischen Anthropologie, Berlin 1954
 Hans Göppert: Zwangskrankheit und Depersonalisation, Basel 1960
 Peter R. Hofstädter: Einführung in die Tiefenpsychologie, Wien 1949
 Hans Lipps: Die menschliche Natur, Frankfurt 1941
 Hans Müller-Eckhard: Phänoanalyse u. Zwangskrankheit, Psyche Jg. 1954—55
 —: Die Zwangsneurose als Pantomime des Nichts in: Die Krankheit, nicht krank sein zu können, Stuttgart 1955^a
 Johannes Heinrich Schultz: Grundfragen der Neurosenlehre, Stuttgart 1955
 Harald Schultz-Henke: Der gehemmte Mensch, Leipzig 1940 (Stuttgart 1947^a)
 —: Lehrbuch der analytischen Therapie, Stuttgart 1951
 Rezension des Buches „Der gehemmte Mensch“ durch Hans Kunz in: Der Nervenarzt Jg. 1941 mit Antwort von Schultz-Henke

Kapitel 5: Die Relation gesund — krank; der Arzt als Seelsorger

- Erwin Berghoff: Entwicklungsgeschichte des Krankheitsbegriffes, Wien 1947^a
 Hans Blüher: Traktat über die Heilkunde, Stuttgart 1950^a
 Franz Büchner: Allgemeine Pathologie, München 1956
 —: Vom geistigen Standort der modernen Medizin, Freiburg 1957
 Viktor Emil Frh. v. Gebsattel: Prolegomena einer medizinischen Anthropologie, Berlin 1954
 Louis Grote: Allgemeine Therapeutik, Berlin 1948
 Karl Jaspers: Arzt und Patient, Studium Generale Jg. 1953
 Arthur Jores: Vom Sinn der Krankheit, Hamburg 1950
 Hans Kunz: Zur Frage nach dem Wesen der Norm, Psyche Jg. 1954—55
 Oswald Schwarz: Medizinische Anthropologie, Leipzig 1929
 Viktor von Weizsäcker: Medizin, Klinik und Psychoanalyse, in: Hans Prinzhorn, Auswirkungen der Psychoanalyse in Wissenschaft und Leben, Leipzig 1928
 —: Der kranke Mensch, Stuttgart 1951

Bibliographischer Anhang

Jörg Zutt: Über seelische Krankheitsentstehung, Klinisches Wochenblatt Jg.
1940

Teil IV

Der moderne Mensch und die biblische Verkündigung

- Ernst Jünger: Der Arbeiter, Hamburg 1930
—: Blätter und Steine, Hamburg 1934
Arthur Köstler: Der Yogi und der Kommissar, Esslingen 1950
Thomas Edward Lawrence: Die sieben Säulen der Weisheit, Leipzig 1936
—: Selbstbildnis in Briefen, München 1948
—: Mosaik meines Lebens, München 1952
Gerard van der Leeuw: Der Mensch und die Religion, Basel 1941
Ernst Niekisch: Die Obrigkeit und ihr Untertan, Der Widerstand, Berlin
1934
Franz Overbeck: Christentum und Kultur, Basel 1919
Otto Petras: Post Christum, Berlin 1935
Helmut Thielicke: Tod und Leben, Studien zur christlichen Anthropologie,
Tübingen 1946²
Eugen Gottlieb Winkler: Gestalten und Probleme, Leipzig 1937

„Der moderne Mensch und die biblische Verkündigung“.

Seit der letzten Jahrhundertwende, die den größten Zeitenumbruch der modernen Geschichte einzuleiten scheint, ist vielerorten ein Neues im Werden. Dieses Neue in seiner Bedeutung abzuschätzen oder gar zu werten, kann erst Jahrzehnte später Sache und Aufgabe der Historiker sein. Dieses Buch — ausgerichtet auf die ewigen Anliegen des menschlichen Herzens — hat seine thematische Begrenzung darin, ein Stück jüngster Geschichte zu beleuchten. Vergangenheit im Sinne der Geschichte ist nie abgeschlossen und abgestorben, sondern wird immer dann lebendig und gegenwärtig, wenn eine spätere Zeit um die Erkenntnis und Deutung ihres Sinnes zu ringen beginnt. Ein solcher Beitrag zu lebendiger Auseinandersetzung wird hier gegeben.

MUSTERSCHMIDT-VERLAG
GÖTTINGEN · BERLIN · FRANKFURT