

Am entschlossensten ist mit den letzten Resten des individualistischen Denkens und einer liberalen Staatsauffassung in jenen Fragen aufgeräumt worden, die Würde und Vorrang des Staates betreffen. Bei der Regelung des Personenstandes, gesetzlichen Wohnorts der Ehegatten, Vertrags- und Formrecht, Anerkennung von Fremdrecht auf italienischem Boden und Stellung fremder Staatsbürger wurde jeweils jene Lösung gewählt, die am klarsten und wirksamsten dem nationalen Selbstbewußtsein entspricht. Wenn man die Gesetzestexte und beigegebenen Erklärungen liest, hat man den Eindruck: Hier spricht ein Volk, das jede Spur eines seichten Internationalismus abgeschüttelt hat und in stolzer Kraft seiner Würde sich bewußt ward. Es kann daher auch kein Zweifel aufkommen, wie die Entscheidung ausfiel bei der Frage, ob in einem Bürgerlichen Gesetzbuch unter den juristischen Personen auch der Staat aufgeführt werden soll: „Eine Norm des Bürgerlichen Gesetzbuches, die den Staat in eine Linie mit den übrigen juristischen Personen stellen würde, hätte nicht nur geringen praktischen Wert, sondern würde vor

allem jene überragende Vorrangstellung antasten, die der Staat im gesamten Rechtsleben einnimmt.“

Das Wenige, das wir andeuten konnten, ließ bereits genügend den hohen Wert des neuen Codice Civile erkennen: er verspricht ein adeliges Werk rechtsschöpferischer Weisheit zu werden, würdig der großen römischen Tradition. Römisch vor allem in seiner maßvollen Haltung. Jeder übereilten Neuerung, jedem umstürzlerischen Experimentieren abhold, haben einst die Prätores altehrwürdige Gesetze in elastischer Handhabung den Zeitbedürfnissen angepaßt, stets kraftvoll sich der Grundgesetze römischen Rechtsdenkens bewußt. Und derselbe Sinn für Harmonie und Schönheit, der in den italienischen Kathedralen verschiedenste Stilarten zu bezaubernder Einheit verschmolz, der einige Jahrhunderte früher die scheinbar unübersehbare Vielfalt von Gesetzen zum eindrucksvollen Gebäude des Corpus Juris Civilis verband, geht nun daran, im neuen Bürgerlichen Gesetzbuch die Werte der Vergangenheit mit dem besten Willen der Gegenwart zu vermählen.

UMSCHAU

HUMANISMUS

Für die Zeit der deutschen Klassik und Romantik war Wilhelm v. Humboldt derjenige, in dem ein endgültiges Ideal des Humanismus sich zu formen schien. Humboldts Briefwechsel mit Schiller und sein Nachruf auf ihn (1830), seine große Abhandlung über Goethes „Hermann und Dorothea“ (1797/98) und seine Sprachstudien über die Urvölker der Menschheit bannten die Grundrichtungen von Klassik und Romantik in das Eine, was der Nachruf auf Schiller formuliert: „Die Herstellung der Totalität in der menschlichen Natur durch das Zusammenstimmen ihrer geschiedenen Kräfte in ihrer absoluten Freiheit“ (VI 501)¹. Der scharfe Gegensatz dazu erscheint in Nietzsches. Für ihn sind „Schiller, Wilhelm v. Humboldt, Schleiermacher, Hegel, Schelling“ ein „weicher, gutartiger, silbern glitzernder Idealismus, welcher vor allem edel verstellte Gebärden und edel verstellte Stimmen haben will, ein Ding, ebenso anmaßlich wie harmlos, beseelt vom herzlichsten Widerwillen gegen die ‚kalte‘ oder ‚trockene‘ Wirklichkeit“ (IV 180)², „eine falsche Antike wie die Canovas, etwas zu glasiert, weich, durchaus der harten und häßlichen Wahrheit nicht ins Angesicht zu sehen wagend, tugendstolz, vornehmen Tones, affektvoller Gebärde, aber kein Leben, kein echtes Blut“ (XI 110).

Dieser Gegensatz prägt sich zunächst in der Weise aus, wie in dem Freundespaar Wilhelm Dilthey und Paul York v. Wartenburg einerseits der Humanismus Humboldts seine letzte Vollendung erhält, andererseits aber in einer Art, in der deutlich Nietzsche erscheint. Das spricht aus dem Briefwechsel zwischen

Dilthey und Paul York³ und aus dem „Italienischen Tagebuch“ Paul Yorks⁴. Dilthey führt die Humboldtsche Bindung zwischen Individualität und Universalität bis ins Religiöse: „Was einmal hat geschehen und erlebt werden können, und war es auch in Christus, das ist in der Menschennatur gegründet, sonach im religiös Universellen“ (Briefwechsel 146). Aber ebenso muß er gestehen: „Nietzsche hat doch wirklich das furchtbare Wort der Zeit ausgesprochen“ (ebd. 238). Und so wendet sich ihm (aber wohl in der stärkeren Beeinflussung durch Paul York) das „religiös Universelle“ des Menschen in ein solches, das deutlich den Nietzsche-Menschen des Übergangs und Untergangs zur besonderen Form hat: „das Heldenhafte und Religiöse in der Menschennatur, die sich selber wegwerfen kann“ (ebd. 146)⁵. Noch ausgesprochener geschieht das bei Paul York. In eins mit den eigentlichsten Intentionen Humboldts sieht er die „Humanität“ als „Leben“ im Unterschied zu „Sein“ (ebd. 203): „Daß die gesamte psychophysische Gegebenheit nicht ist, sondern lebt, ist der Keimpunkt der Geschichtlichkeit“ (ebd. 71). Diese „Humanität“ stellt das „Italienische Tagebuch“ gegen ein „eleatisches Denken“ im Katholizismus, für den alles totes Sein würde: „Im Gegensatz hierzu fordert die Humanität ... eine einheitliche Gestaltung des Mannigfachen“ (ebd. 217). Humanität ist darum eine solche

³ Briefwechsel zwischen Wilhelm Dilthey und dem Grafen Paul York v. Wartenburg (Halle 1923).

⁴ Graf Paul York v. Wartenburg, Italienisches Tagebuch, Neue Ausgabe. (XX u. 242 S.) Leipzig 1939, Koehler & Amelang. M 4.80

⁵ Vgl. vom Verfasser „Crucis mysterium“ (Paderborn 1939) S. 19 ff.

¹ Ges. Schriften (Akad. Ausgabe), Berlin 1903/12.

² Werke (Leipzig 1901 ff.).

der „Transzendenz“, d. h. eines je neuen Über-hinaus, im Gegensatz zu „Metaphysik“: „Transzendenz gegen Metaphysik! Das lehrt die Erfahrung gesteigerten und bereicherten Lebens“ (ebd. 42). Indem aber so Paul York deutlich in der Linie des Nietzsche-Menschen steht (der dieser je gesteigerte Mensch ist), ist er auch offen zu dessen tieferen Zügen. Es erscheint der Mensch des „fruchtbaren Widerspruchs“: „Paradoxie ein Merkmal der Wahrheit“ (ebd. 249). Es erscheint der Mensch der „Auferstehung im Tod“: „die Tiefe des Todesgefühls“ gegen eine „Seligkeit“ als „Form der Äternität“ (Italienisches Tagebuch 78 47). Es erscheint schließlich sogar der Mensch des „absoluten Gehorsams“: „klarer, königlicher Wille des Regiments tut der Welt not. Regieren ist wie Leben unteilbar. Ja oder Nein, ein Drittes ist nicht gegeben“ (Briefwechsel 32). Und darum schaut Paul York in das Ende der alten Humanität: „Der moderne Mensch, d. h. der Mensch seit der Renaissance, ist fertig zum Begrabenwerden“ (21. 8. 1889, ebd. 83). Es war der „Fortgang ... von einer bodenlosen ratio zur Impetuosität des Triebes, womit das Leben in seiner niedrigsten Art zum Rechtsgrund des Lebens gemacht ist. Von da muß es nun endlich wieder aufwärts gehen, — aber wohl nicht ohne viel Blut und Unglück“ (13. 1. 1887, ebd. 66). Die Richtung, die er kommen sieht, zeichnet er im „Italienischen Tagebuch“: „Menschlichkeit und damit Weltlichkeit sind die Bedingungen der Widerständigkeit, also auch der Aktion“ (ebd. 219). Indem in Paul York die Humanität Humboldts in die Nietzsches eingetaucht erscheint, formen sich die Linien, die zu dem Menschen führen, dem Heidegger die Formel gab: der grundsätzlich rein weltliche Mensch, aber in der Aktion im Abgrund der Widersprüche.

Diese Entwicklung spiegelt sich im heutigen Kampf um die Humanität: in der Literatur um Humboldt und in der Literatur um einen Humanismus überhaupt. Der Kampf um das Bild Humboldts gibt sich in der Abfolge der Schriften über ihn: von Spranger über Kähler, Heinemann, Bäumler zu Rantzau. — Spranger⁶, in echter Vollendung der Wege Diltheys, sieht als Grundbegriff Humboldts nicht die „Individualität als solche“, sondern die „individuelle Idealität“ (206), d. h. er „fand ... die Einzelcharaktere, indem er das allgemeine Menschenideal in seine einzelnen Seiten zerlegte und jede zum Grundzug einer besondern Individualität machte“ (219). So wird es ein „universaler Symbolismus“ (327), und „die ideelle Individualität ist nur ästhetisch faßbar“ (431). — Um eben dieses Ideell-Ästhetischen willen sieht Kähler⁷ in Humboldt ein „Ausweichen vor der Wirklichkeit in die Idee“ (92). An Stelle des „Gewicht der Tat“ herrscht das „Gleichgewicht“ (359) des nur „theoretisch radikalen Individualismus“ (141) eines „aristokratischen Individualisten“ (30). — Heinemann⁸, im Gegensatz dazu, zeichnet Humboldt, auf Grund seiner Sprach-Philosophie, als „erste Anthropologie der historischen Existenz“ (LXXVII). Im Gegensatz zu einem ideellen Wesen ist

der Mensch nach Humboldt das „sprechende Wesen“: „der antike Mensch wird primär von der Welt angesprochen und spricht wieder mit ihr. ... Der mittelalterliche Mensch spricht primär zu Gott. ... Der neuzeitliche Mensch ist der primär mit den Menschen redende“ (LXXVI f.). — Bäumler⁹ sichtet schärfer hinter dieser „historischen Existenz“ den „Mann des Willens“ (107), aber eines hintergründlichen Willens, der „durch scheinbares Gewährenlassen“ wirkt (108) und dadurch den Anschein einer „passiv-ästhetischen Grundhaltung seiner Seele“ erweckt (107). So ist der „Begriff der Kraft“ der „beharrende Grundbegriff des Humboldtischen Denkens“ (111). — Rantzau¹⁰ vollendet diese Sicht. Humboldts „Weltanschauung“ ist „keine ästhetische“, sondern „eher ... eine energetische“ (25), und dies mit einem besondern „Sinn für das Ehrfurchtgebietende, ja erschreckend Erhabene“ (33). Pindar und die römische Landschaft sind Symbol. Pindar für „eine ... vorweltlich-mythische Erhabenheit“ (33), die römische Landschaft für „eine großartige, fast schon heiter erhabene Ruhe gegenüber allem Schweren und Schmerzlichen“ (63). —

Die notwendige Ergänzung zu dieser Entwicklung des Bildes Humboldts ist dann die heutige Literatur um einen Humanismus überhaupt¹¹. — Der Verlag „Die Runde“, der ausdrücklich einem neuen „dritten“ Humanismus dienen will, stellt in dem reichen Buch Ernst v. Schencks über E. T. A. Hoffmann dem klassischen Humanismus Humboldts den schärfsten romantischen gegenüber, in den Jakob Böhme und Baader am tiefsten einwirkten (188 ff. usw.). Hoffmann erscheint als „echter Mystiker, ein Schweiger vom Letzten, das er schaute, der große Humorist und Humanist“ (716), aber als einer, der „durch sein Werk und auch durch sein Leben wie kaum ein anderer Dichter oder Denker seiner Zeit das Problem der Existenz, der ausgestoßenen aber erwählten Kreatur, wirklich existential, d. h. aus dem radicale der Voraussetzungen der Existenz selber, ihrer letzten Verworfenheit und Verheißung, durchgehalten“ (46). So aber gerade öffnet sich in dem „metaphysisch tief verankerten Humanismus“ (5), wie er in Humboldt erschien, die dort fast verhehlte Tiefe: „zwischen Mord und Lüge auf diesem irdischen Boden des ewigen Konfliktes das Antlitz der Wahrheit bewahren, unbeirrt sich selbst und seinem eigenen Erkennen treu, demütig das Du aller Dinge und Menschen, vorzüglich aber in unverrückter Treue das auserwählte Du des Schicksals ehrfürchtig achten und hingebend lieben“ (575). Aber es ist doch die „Situation des Konfliktes“ zwischen dem „magischen Menschen“ einer „Verabsolutie-

⁹ Alfred Bäumler, Politik und Erziehung (Berlin 1937).

¹⁰ Johann Albrecht v. Rantzau, Wilhelm v. Humboldt, der Weg seiner geistigen Entwicklung. (VII u. 113 S.) München 1939, C. H. Beck. Geb. M 7.50.

¹¹ E. T. A. Hoffmann, Ein Kampf um das Bild des Menschen. Von Ernst v. Schenk (XVIII u. 754 S.) Berlin 1939, Verlag Die Runde. M 12.—

Anthropologische Psychologie. Von Otto Tumlirz. (540 S.) Berlin 1939, Junker & Dünhaupt. M 14.—
Welt und Person, Versuche zur christlichen Lehre vom Menschen. Von Romano Guardini. (XV u. 233 S.) Würzburg 1939, Werkbund-Verlag. M 5.—

⁶ Eduard Spranger, Wilhelm v. Humboldt und die Humanitätsidee (Berlin 1909).

⁷ S. A. Kaehler, Wilhelm v. Humboldt und der Staat (München 1927).

⁸ Fritz Heinemann, Wilhelm v. Humboldts Philosophische Anthropologie (Halle 1929).

„Ewigkeit“ und dem „profanen Menschen, der die Zeitlichkeit selbst verabsolutiert“ (394). Und es ist, tiefer noch, in dem Gegensatz zwischen Brentano und Hoffmann, die „Kluft zwischen einer unbezweifelbaren religiösen Hingabe des Selbst und der vom Religiösen aus immer wieder zweifelhaften Selbstbehauptung“ (708).

Die Auseinandersetzung mit diesem „Konflikt“ und dieser „Kluft“ ist darum das eigentliche Thema der Anthropologien, die Otto Tumlirz und Romano Guardini als Grundlage eines neuen Humanismus entwerfen. Beide zielen auf einen innern, bewegten Ausgleich. Tumlirz formuliert: „Ich und Nicht-Ich, Eigenwelt und Fremdenwelten gehören untrennbar, aber in polarer Spannung und Gegensätzlichkeit zusammen“ (77), und bei aller Begründung auf das Naturwissenschaftliche (441) und Rassistische (154 ff.) will er doch zuletzt, in besonderer Nachfolge zu Spranger, eine Verwurzelung und Orientierung im „Erleben der Wertwelt“ (465 ff.). Guardini aber sieht ein grundsätzliches Zueinander zwischen Welt und Person, das einerseits als Allheit der Welt sich darstellt (79) und der Mensch darin als „Stück Welt“ (56), andererseits aber so, daß „in jeder Person die Entscheidung über den Sinn der Welt“ fällt (76). Und die Tiefe davon ist, daß dieses Zueinander von Welt und Person einerseits allein von Christus her sich begründet (59 110 ff.) und die Person insbesondere erst von der Trinität her (183), andererseits aber zu einem „vollen Recht“ der Welt (107) und einem ungeschmälernten „Selbstbesitz“ der Person (136). Doch dann werden Tumlirz und Guardini geradezu zum Exempel des Konfliktes zwischen dem „profanen“ und „magischen“ Menschen. Denn für Tumlirz ist „jede Religion in ihrem tiefsten Wesen magisch“ (442) und steht darum unter der Kritik des „naturwissenschaftlich geschulten abendländischen Menschen“ (441). Bei Guardini aber erscheinen Welt (23 89 f. 110 ff.) und Person (163 183) nicht nur allgemein von Gott her, sondern so sehr als Auswirkung der Menschwerdung, daß die folgerichtig ausgezogenen Linien einen äußersten Supranaturalismus intendieren, in dem die Natur nur Erscheinungsform wird, um freilich umgekehrt in einer supranatural begründeten weltlichen Autonomie sich zu zeigen.

Von hier aus wird die Art verständlich, in der die Anthropologie Arnold Gehlens¹² den Menschen „aus sich selbst“ deuten will (2): weder von Gott, Geist, Idee her noch vom „Tier“ her: weder also als „Bewegungsrichtung von Gott her“ (wie es der Scheler der „Abhandlungen und Aufsätze“ sah, und ihm folgend Dacqué, Haecker und Guardini) noch als „Bewegungsrichtung vom Leben her“ (wie es der Grundtypus der Entwicklungstheorien ist). Gehlen bestimmt den Menschen gewiß zunächst mit Nietzsches-Scheler als das Wesen, das biologisch „unspezialisiert“ (136), ja voller „Mängel“ ist (25) und darum ein „Überraschungsfeld“ für „Reizüberflutung“ (ebd.). Durch eben diese „exponierte Lage“ (23) ist aber der Mensch „weltoffen“ (24) und auf „Umschaffung und Bewältigung der Natur hin gebaut“ (26), während das Tier „eingespannt (ist) in das Drangfeld der jeweiligen

Situationen und Situationsveränderungen“ (30). So hat der Mensch wesentlich „die Fähigkeit . . ., die Grenze der Situation vollständig zu sprengen, sich auf Zukünftiges und Abwesendes zu richten“ (39), in der „Führung einer Leistung unabhängig vom Gesamtgehalt der gegebenen Situation am vorentworfenen oder am wieder aufgenommenen Ziel“ (155). Diese Form ist seine Gesamtform, so daß alle Unterschiede von Außen-Innen, Geist-Leib, Intelligenz-Wille in sie untergehen und aufgehen. Einerseits ist „die Physis so beschaffen, daß sie zugleich und notwendig Aufgabe ist, so daß aus dem Begriff der menschlichen Natur die Merkmale der Zucht, der Führung, der Verantwortung und des Wertes nicht wegzudenken sind“ (429). Andererseits aber ist Seele, Geist, Denken, Wahrheit eben diese „äußere Tatsache der Unspezialisiertheit und Entlastetheit des Menschen von innen gesehen“, als eine „Biologie von innen“ (203), in der Weise eines „Hiatus zwischen den Bedürfnissen und Antrieben auf der einen Seite und den darin tätigen Handlungen auf der andern“ (388). So aber ist Wille „das Urphänomen Mensch selbst“ als „eines unspezialisierten, nichtfestgestellten, entlasteten, eines sich selbst thematischen Wesens“ (419). Dieser Wille ist wesentlich in sich „unmittelbare vitale Idealität“ (370), d. h. eine „im Menschen . . . am Werk befindliche Gesetzmäßigkeit in der Richtung auf ‚mehr Leben‘“ (367), „eine leitende Thematik des Lebens schlechthin, an der wir mitschaffen“ (369).

Darin aber erscheint das ganze Problem des Humanismus, wie es Humboldt sah (wie gerade auch Gehlen auf ihn zurückgreift: 261 ff.). Im Angesicht der Französischen Revolution hatte er 1798, in dem Aufsatz über Religion, verkündet, „daß der Zweck des Menschen im Menschen liegt“, mit der Folge einer „grenzenlosesten Freiheit“ (I 76). Die Bindung besteht nur, wie er 1791 schreibt, in einem „vereinten und verhältnismäßigen Wirken aller Kräfte“ (I 80), als, wie es 1792 heißt, „höchste und proportionierteste Bildung seiner Kräfte zu einem Ganzen“ (I 106). Aber hier schon erscheint eigentlich schärfer der Mensch nicht als Einheit, sondern als unmittelbares Zueinander von Höhe und Zusammenbruch: „der Mensch genießt am meisten in den Momenten, in welchen er sich in dem höchsten Grade seiner Kraft und seiner Einheit fühlt. Freilich ist er auch dann dem höchsten Elend am nächsten . . ., und die Richtung zum Genuß oder zum Entbehren liegt in der Hand des unbesiegtten Schicksals“ (I 126). Der scheinbar ideale Silberglanz der Humanität wird darum bereits in den Anfängen Humboldts durchsichtig in eine Härte, wie sie eigentlich Blut vom Blut des amor fati Nietzsches ist: „der Gedanke der Möglichkeit der Vernichtung seines Daseins wird ihn nicht schrecken, sobald seine täuschende Einbildungskraft nicht mehr im Nichtsein das Nichtsein noch fühlt. Seine unabänderliche Abhängigkeit von äußern Schicksalen drückt ihn nicht; gleichgültiger gegen äußeres Genießen und Entbehren, blickt er nur auf das rein Intellektuelle und Moralische hin, und kein Schicksal vermag etwas über das Innere seiner Seele“ (I 151).

Wie Nietzsche das höchste Menschliche in den „großen Augenblicken grandiosen Zusammenklangs“ der „Widersprüche“ sieht (XV 336), so heißt es bei Humboldt, ebenfalls 1792: „Alle Situationen, in welchen sich die Extreme gleichsam aneinanderknüpfen,

¹² Der Mensch, Seine Natur und seine Stellung in der Welt. (VI u. 471 S.) Berlin 1940, Junker & Dünhaupt. M 14.—.

sind die interessantesten und bildendsten“ (I 138). Eben darum träumt er nicht von einem seligen Aufgehen des Endlichen in ein goldenes Unendliches, sondern das „Gesetz der endlichen Natur“ ist: „nur vermittelt der Schranken zum Unendlichen aufzusteigen, nur durch Materie zur Form, und nur durch Trennung zur Harmonie zu gelangen“ (I 357). So steht das Ideal des Menschen in der Bindung der unverwischten Gegensätze: der Differenz der Geschlechter (I 341 ff.), der Differenz der Individuen zueinander und zuletzt und eigentlich in der „Nation“ und im jeweiligen „Zeitalter“ (I 385). Darum hat das Leben zuletzt reine Dynamik zur Form und eine Dynamik, die lebendiges Zueinander der Glieder einer Gemeinschaft ist: wie für die Sprachphilosophie Humboldts alles Denken nur im und durch das Sprechen sich vollzieht und also rein aktual (V 382 usw.) und dialogisch (V 110 118 374 443 usw.). Geist „ist nur durch Tätigkeit, was er in sich faßt, ist Eins, nur verschieden durch Spannung und Richtung, die oft durch den Impuls verschiedener, je entgegengesetzter Kräfte gegeben wird. Der Gedanke jedes Augenblicks trägt den ganzen, in diese Gestaltung gegossenen Geist“ (VI 507). Aber „der Mensch bedarf ... zum bloßen Denken eines dem Ich entsprechenden Du“ (V 381). Zwar liegt der „Urtypus aller Sprachen“ im „Unterschied der zweiten Person von der dritten... Ich und Er sind wirklich verschiedene Gegenstände, und mit ihnen ist eigentlich alles erschöpft, denn sie heißen mit andern Worten Ich und Nicht-Ich. Du aber ist ein dem Ich gegenübergestelltes Er. Indem Ich und Er auf innerer und äußerer Wahrnehmung beruhen, liegt in dem Du Spontanität der Wahl“ (V 381)¹³. So kommt Humboldt, der als Prophet eines schrankenlosen Individualismus gilt, dazu, den scharfen Satz zu schreiben: „Der Mensch steht nicht sowohl als ein einzelnes Wesen da, sondern gleicht mehr einem aus einem größeren Ganzen hervorschießenden und eng mit seinem Dasein an dasselbe gebundenen Sprößling“ (V 29). Aber die Voraussetzung dafür bleibt, daß umgekehrt der Mensch „den Begriff der Menschheit in der höchsten Stärke und in der größten Ausdehnung“ in sich darstelle; und sein Kriterium ist, „welchen Inhalt er der Form der Menschheit zu geben gewußt hat“ (II 332).

Darum sind für Humboldt durch sein ganzes Leben nicht nur „Latium und Hellas“ (III 139 ff.) das ideale Gleichnis, sondern ebenso sehr der Montserrat und die Basken (III 55 ff. 300 ff. IV usw.), bis dazu, daß gerade durch Humboldts Schilderung der Montserrat als Berg der heroischen Klarheit (des „desengañar“: III 56 f.) zum Urbild der Gebirgslandschaft des Faust-Schlusses für Goethe ward (III 370 f.): „im Berg von kühner Adler Flug umschwebt“, „daß von der Erde Schlacken — sich heil'ge einsam strenggeübter Wille“ (IX 216). Doch der unbedingte Dienst der Göttlichen Majestät, für den der Montserrat das eigentliche Symbol ist, ward für Humboldt säkularisiert und anthropologisiert in das Je-immer-Größer des ringenden Menschen: „die wahre Unendlichkeit der göttlichen Kraft beruht auf dem allem Geschaffenen beiwohnenden Vermögen, sich ewig neu und immer größer zu

gestalten“ (III 139). In dieser Weise tritt zum Symbol des Montserrat das Symbol der griechisch-römischen Antike: „zwischen Idee und Leben zwar ein ewiger Abstand, aber auch ein ewiger Wettkampf. Leben wird zur Idee erhoben und Idee in Leben verwandelt“ (III 140). In beiden Symbolen spricht die Idee des „Schicksals“: sie „zog“ die Religion „von dem Himmel, als einem abgesonderten, uns unzugänglichen Sitze herab, und senkte sie mitten in die Natur, aus deren wundervollen Kräften und ihrem rätselvollen Zusammenwirken doch nur jenes unverstandene Schicksal hervorgehen konnte“ (III 153).

„Des Geistes Fesseln seine Flügel werden.

Die Schönheit nur entspringt aus Formenstrenge,
die Wahrheit aus des tiefsten Spähens Enge,
und Freiheit fessellos nie frommt auf Erden.“

(April 1833, IX 287.)

„Nur ein Leben aus dem Tod entfalten

ist der Menschheit schmerzumwölkt es Walten.“

(Februar/März 1806, IX 44.)

*

Im tieferen Gesicht des Humanismus, wie Humboldt ihn begründet hat, zeigt sich selber also auch das Gesicht seines scheinbaren Gegenpols, Nietzsche. Es ist keine einfachhin „reine Freiheit“: wie gerade auch Humboldt der Französischen Revolution kritisch gegenüberstand. Es ist auch nicht einfachhin „ideale Menschlichkeit“: weil Humboldt, durchaus wie Nietzsche, der lichten Höhe die dunkle Tiefe entgegenstellte, bis zu den seltsamen Plänen einer Pathologie der Menschheit. Es ist auch nicht einmal schlechthin Ersetzung Gottes durch eine „gotthafte Menschlichkeit“: weil alles zwar auf ein „unendliches Wirken“ geht, aber betont in den „Schranken“, ja „Fesseln“ der „Endlichkeit“.

Das Rätsel dieses Humanismus, der seine schärfste Gestalt in der Tat in Nietzsche zu Heidegger (und Ernst Jünger) hin gewonnen hat, löst sich aber gerade von dieser Gestalt her. Denn sie trägt unverkennbar als ihre Urform die Züge der Menschwerdung, wie das zweite Kapitel des Philipperbriefes und ihm folgend die Christologie Augustins sie zeichnen: Göttliche Fülle in menschlichem Nichts, Göttlicher Reichtum in menschlicher Armut, Göttliche Glorie in menschlicher Schande, Göttliche Heiligkeit tragend die Sünde der Welt, — und dies alles verhüllt in die Erscheinung Göttlicher Außerordentlichkeit in menschlicher Gewöhnlichkeit. Die unendliche Spanne der Gegensätze, wie sie in diesem Geheimnis Gott allein zukommt, ist im Humanismus von Humboldt bis Nietzsche verengt in den menschlichen Raum: zur unendlichen Menschheit im endlichen Menschen, und eben darum entweder zu einer abgeblaßten Unendlichkeit (wie es die tatsächliche Schwäche Humboldts wird) oder zu einer Explosiv-Spannung der Widersprüche (wie es das Schicksal Nietzsches wird). Dementsprechend fehlt die Gestalt Christi bei Humboldt ganz, während sie bei Nietzsche zum Bild für den „Antichrist“ genommen ist.

Aus dieser innern Lage des Humanismus aber folgt das Entweder-Oder, das Ernst v. Schenck sichtete: zwischen dem „magischen Menschen“ einer „Verabsolutierung der Ewigkeit“, und dem „profanen Menschen, der die Zeitlichkeit selbst verabsolutiert“. Und der Gegensatz geht folgerichtig auch in das Religiöse selber

¹³ Die Ich-Du-Philosophie, wie sie in Martin Buber, Ferdinand Ebner und Romano Guardini heutig ist, ist also in größeren Zusammenhängen Erbe Humboldts.