

Kommen Sie, mein Freund! Lösen Sie Ihr schwermütiges Auge von ihren Trümmern, und lassen Sie es über das noch kahle, doch gewaltig umgepflügte Neuland der Seelen gehen, das unseres leidgereiften Wortesamens harrt. Wir sind angerufen — ob wir dem Rufe folgen, liegt an uns.

DIE BERAUBTEN

Was euch zerschlug der dunklen Mächte Faust,
War nur Gehäus' um eures Wesens Glocke.
Daß Schicksals Hammer ihr den Klang entlocke,
Der, euren Schöpfer lobend, aufwärts braust,

Ist der Beraubten hohe Anrufstunde,
Die Antwort heischt Gottes Liebesfrage.
Nicht um verwehte Blüten sei sie Klage;
Von Samen aus Verzicht nur geb' sie Kunde.

Was bricht, ist Tand nur vor dem Angesicht
Des Ewigen. — Gewogen mit Gewicht
Wird nur das Herz, das schwebende, das rang
Im Opfer frei sich aller Dinge Zwang.

Überwindung des Nihilismus?

Von O. M. VON NOSTITZ

Die furchtbarste Katastrophe der deutschen Geschichte hat uns nicht nur physische und materielle Vernichtung gebracht; die sichtbaren Bilder der Zerstörung sind zugleich Sinnbild eines geistigen Trümmerfeldes, unter dem sich nur zaghaft neues Leben zu regen beginnt. Während die meisten noch in dumpfem Schweigen verharren, sind es nur wenige Mutige, die sich hervorwagen und den tieferen Ursachen des Geschehens nachzuspüren suchen, um dadurch zu einer zukunftsweisenden Gesamtschau zu gelangen.

Das Buch Alfred Webers, des bekannten Heidelberger Soziologen, „Abschied von der bisherigen Geschichte“ mit dem Untertitel „Überwindung des Nihilismus?“ (Claassen und Goverts, Hamburg 1946) ist offenbar als solch ein Versuch gedacht. Denn das Vorhaben, das sich Weber gestellt hat, ist ein großes und entscheidendes, das im Titel, den er wählte, nur unvollkommen zum Ausdruck kommt. Die Darlegung der „äußeren soziologischen Umwälzung“, der Nachweis, daß die bisherige Geschichte, gegründet auf dem freien Nebeneinander und der Rivalität großer und kleiner Staaten abgeschlossen sei und abgelöst werde durch eine Art „Erd-syndikatsverwaltung“, eine „Monopolisierung des Machttriebes“ durch einige große Mächte — das alles gehört zwar zum Inhalt des Buches; im Mittel-

punkt steht aber etwas anderes: die Bemühung um eine neue geistige Wesensschau, die den „Jüngeren und Junggebliebenen von heute“ zugute kommen soll, und da wieder in erster Linie denjenigen, die sich „als Auslese geistig handelnd“ der deutschen Umerziehung widmen wollen.

Was ist es nun, was Weber der Elite, an die er sich wendet, zu bieten hat?

Ein „neues universelles Daseinserlebnis“ ist für Weber der Ausgangspunkt, obwohl er es erst im vorletzten Kapitel (S. 218 ff.) ausdrücklich erwähnt; dieses Erlebnis sei jedenfalls ihm persönlich in den Jahren nach 1933, die ihm als letzte Konsequenz des Nihilismus erschienen, zuteil geworden. „Etwas unbestimmbar Objektives“ sei da ausgebrochen, eine verdeckte kollektive Macht habe alles überflutet und der „Flügel Schlag dunkel dämonischer Mächte“ sei spürbar geworden. Zugleich habe man das „unheimlich Komplexen“ dieser Mächte innerlich erlebt. Sie hätten es verstanden, sich „mit berechtigten Lebensforderungen so durcheinanderzuschlingen“, daß ein verabscheuungswürdiges Ganzes entstanden sei, dessen man sich habe schämen müssen; man habe „die persönliche Inkarnation“ von all dem über sich gehabt, die mit ihrem „Doppelantlitz von Niederträchtigem und Berechtigtem“ und „vor allem wegen der Wirkung dieser Verflechtung die Welt in ihre bisher furchtbarste Katastrophe“ gestürzt habe. Auf diese Weise sei aber „eine der Seiten des Metaphysischen und Transzendenten“ offenbart worden. Wenn man diese Seite erfasse, sei es auch nur zunächst von diesem Ausgangspunkt her, so bedeute eben das ein „universelles Daseinserlebnis“, das eine Wiederanknüpfung an frühere Zeiten, hinweg über den nihilistischen Abgrund, ermögliche. Denn diese von der dunklen Seite her unmittelbare Transzendenz habe als ihr zweites Angesicht, ohne daß ein persönlicher Gott damit herbeizitiert zu werden brauche, göttliche Seiten. Sie sei zugleich „Existenz, Kombination, Wirklichkeit von erhebenden und reinigenden, uns und das menschliche Dasein über sich selbst hinausragenden und daher als göttlich anzusprechenden Mächten“ (S. 224 ff.).

Wir haben damit bereits im Kern die Lehre Webers über die transzendenten Mächte, die den Mittelpunkt der Arbeit bildet, wiedergegeben, wollen aber mit einem Urteil noch zurückhalten, bevor wir ihre Begründung kennenlernten.

Sie erfolgt zunächst in einem historischen Teil, der drei Viertel des Buches ausmacht und das Wesentliche der abendländischen Entwicklung aufzeigen will. Weber sucht gleich zu Beginn die charakteristischen Züge der europäischen Geschichte zu erfassen (S. 26 ff.). Sie erscheint ihm vor allem als „dynamisch“, von Anfang an „gespannt, konzentriert geladen“ und von ständigen geistigen Explosionen begleitet. Die Erklärung hierfür gibt ihm schon die Geburtsstunde des Abendlandes, die mit einer Hindurchschleusung der jungen Völker durch eine „alte Intellektualität“ verbunden gewesen sei; am Beginn stehe damit (wir zitieren wörtlich) „der Zustand... des Eingebettetseins in ein Geflecht über einer überreflektierten, kasuistische

Regeln, Gebote und Schranken setzenden Geisteswelt, zwischen deren Fängen die eigene Mystik, mit der die anderen (zu ergänzen: Kulturkreise) angefangen hatten, um sie erst am Ende aus sich selber umzuformen oder abzustreifen, erstarb wie in einem durchaus fremden seelischen Strome“ (S. 29).

Wir wollen hier ein erstes Mal innehalten, da es sich immerhin um eine erstaunliche Feststellung handelt, jedenfalls, wenn sie von dieser Seite kommt: denn haben wir die gleiche Weise nicht schon früher einmal gehört, vielleicht mit dem kleinen Unterschied, daß man damals noch plastischer von einem „art- oder rassefremden“ seelischen Strome sprach? Aber davon abgesehen: Liegt hier nicht eine ungewöhnliche Verkennung des Christentums vor — denn nur dieses kann ja mit der „überreflektierten, kasuistischen Geisteswelt“ gemeint sein —, der Religion der allumfassenden Liebe, die den inneren Werten der Seele gegenüber einer erstarrten Gesetzmoral zum Durchbruch verhalf? Seine Symbiose mit dem Geist der jungen Völker hat denn auch nicht, wie Weber behauptet, zu einem explosiven Dynamismus geführt, sondern zu einem jahrhundertelangen harmonischen Wachstum, das in der einzigartigen Geschlossenheit und Ausgewogenheit des mittelalterlichen Weltbildes seinen Ausdruck fand. Die europäische Geschichte ist doch wohl erst dann „explosiv“ geworden, namentlich im 19. und 20. Jahrhundert, als autonom menschliche Bestrebungen zunehmend zu einer Säkularisierung und Entchristlichung führten.

Es gehört in den gleichen Zusammenhang, wenn Weber die Religion der Liebe kennzeichnet als eine rigorose Ethik, die „vom Diesseits abgewandt... Umbiegung der vitalsten Triebe“ verlange (S. 29f.). Das mag auf gewisse Auswüchse des Puritanismus oder falsch verstandener Askese zutreffen, hat aber nichts mit dem Christentum an sich zu tun, das den vitalen Trieben nur ihren richtigen Platz zuweist, das von einer „mächtigen, gestaltreichen Leibhaftigkeit“ erfüllt ist (Guardini), das nicht zu einer Abkehr, sondern zu einer vertieften Bejahung des Diesseits führt, wie dies Christus durch seine Fleischwerdung bejaht hat. Es besteht denn auch nicht ein unüberbrückbarer Gegensatz zur Antike, wie es Weber wahrhaben möchte, der hieraus eine „Zwiespältigkeit der abendländischen Seele“ herleitet, sondern ein Verhältnis fruchtbarer Spannung, das es den großen Lehrern der Kirche — vom heiligen Augustin bis zum heiligen Thomas von Aquin und dem heiligen Bonaventura — ermöglicht hat, die durch Paulus begonnene Anknüpfung an das bleibende Gedankengut der Antike — an die Philosophie eines Platon und Aristoteles — zu vollenden. Freilich wurde diese grandiose Leistung in einer Epoche vollbracht, die Weber ignoriert, da ihm die Zeit bis 1250 keine „vollbewußte, selbständig gewordene Daseinsdeutung“ aufzuweisen scheint und keine Wegweisung „für unsere Nöte, die Nöte des fragenden Daseins“ bedeute. Auch die Gestalt San Franciscos, dieses den Wundern der Schöpfung und aller Kreatur mit überströmender Liebe zugewandten Heiligen, findet daher keine Berücksichtigung.

Was ist nun aber das Kriterium für diese Art der Geschichtsbetrachtung? Deutlich gesprochen: ein affektives Vorurteil, um nicht zu sagen Ressentiment!

Weber geht davon aus, daß der große Europäer immer „vor lauter hart geschlossenen Wänden verschiedener in ihm durch den Ursprung Europas und seiner Geschichte aufgebauter Dogmen“ gestanden habe. Wir suchten schon im Hinblick auf das Verhältnis Christentum—Antike das Irrige dieser Behauptung anzudeuten und wollen nur hinzufügen, daß sie uns kennzeichnend erscheint für ein spezifisch deutsches Denken, das allzuoft geneigt ist, fruchtbare Spannungen als klaffende Gegensätze erscheinen zu lassen und eigene Unausgeglichenheiten auf das betrachtete Objekt — hier das Abendland — zu projizieren. Aber lassen wir Weber fortfahren (S. 33). Diese Wände des Dogmatismus, behauptet er, habe der große Europäer daher stets beiseiteräumen oder durch sie hindurchstoßen müssen, um zu dem „hinter allem Dogmatismus liegenden Ursprünglichen, zum frei erfaßten Daseinskern“ vorzudringen. Diese Schau der „undogmatischen absoluten Gehalte“ durch einige Große mache die eigentliche geistig-seelische Geschichte Europas aus. Die „innerlich einsamen“ Großen stellten gewissermaßen die Leuchttürme dar — Weber verwendet hier eine Metapher Baudelaire's —, welche für die heute Suchenden die Wegweiser bedeuteten (S. 34 f.).

Auch dies offenbar ein Dogma, das einzige, an dem Weber im Gang seiner Betrachtung konsequent festhält, freilich ein recht negatives und subjektives, anderer Art als die Dogmen der Kirche, die Theodor Haecker einmal „unversiegbare Quellen des Lebens“ genannt hat, „starke, unentwurzelte Bäume, die immer von neuem Früchte tragen, ... reifend, immer in der Wärme und im Lichte der ewigen Sonne der Wahrheit.“ Dieses Webersche Dogma führt dazu, daß seine Sicht in doppelter Hinsicht beschränkt wird: Wesentliche Bezirke des abendländischen Lebens — und zwar gerade diejenigen, die für die Erschließung eines Zugangs zur Transzendenz in erster Linie in Betracht kämen — bleiben ihm dadurch verschlossen; so werden beispielsweise die großen Erscheinungen der christlichen Mystik vollständig übergangen. Aber auch diejenigen großen Europäer, die als „Leuchttürme“ gewürdigt werden, erscheinen in einer gelinde gesagt sehr subjektiven Beleuchtung und fragmentarischen Gestalt, da Weber sorgsam bemüht ist, alles zu verdecken, was ihm als dogmatische christliche Bindung erscheint. Worauf es ihm allein ankommt, ist, Zeugnisse herauszudestillieren, die seine bereits erwähnte Lehre von den unpersönlichen transzendenten Mächten zu stützen vermögen. Kann man diese Bemühungen als geglückt ansehen?

Um uns ein Urteil zu bilden, werden wir uns damit begnügen können, Webers Methode an Hand einiger der markantesten von ihm zitierten „Zeugen“ nachzuprüfen.

Der erste, den er aufruft, ist Dante Alighieri. Sein Kosmos erscheint ihm als „durchwirkt von unmittelbar als Seinsgegebenheiten ergriffenen, ganz undogmatischen göttlichen und dunklen Gewalten.“ Diese füge der Dichter

„äußerlich“ in den Sinn des Daseins, wie er ihn christlich-dogmatisch verstehe. In Wahrheit sei sein Werk „das erste große abendländische Sehen der ursprünglich widerspruchsvollen transzendenten Grundmächte des Daseins, getaucht in Menschlichkeit, hinaufgehoben noch in voller Paradoxie in eine ganz andere Sinndeutung des Daseins.“ Irgendein näherer Beleg für diese eigenartige Interpretation wird nicht gegeben und dürfte auch nicht zu beschaffen sein. Denn es gibt wohl kein ärgeres Mißverstehen des großartigen Baus der „Göttlichen Komödie“, in dem jedes „außen“ einem „innen“ entspricht und daher auch nichts „äußerlich“ eingefügt oder „paradox“ ist, in dem alles auf die Seinsordnung des persönlichen Gottes hingebordnet erscheint, — eines Gottes, der nicht mit der Macht des Bösen vermischt ist, sondern sie beherrscht, der nicht als ein „ursprünglich widerspruchsvolles“ Wesen erscheint, sondern der Welt durch seine Majestät, seine Gerechtigkeit und seine in Gnade überströmende Liebe ihren Sinn verleiht. Auch die „Menschlichkeit“ Dantes, die selbst vor der Hölle nicht halt mache, bedeutet nicht etwa, wie Weber anzudeuten scheint, eine Ablehnung gegen den christlichen Gott, sondern ist Ausfluß der christlichen Caritas, der kein Dogma das Mitfühlen mit den Verdammten verwehrt, sofern der göttliche Urteilsspruch dadurch nicht angefochten wird.

Gehen wir weiter: Die Vorliebe Webers gehört der Renaissance; sie erscheint ihm als das Zeitalter „der Offenbarung jenes Transzendenten“, das man immer wieder von all seinen dogmatischen „Verhüllungen“ befreien müsse, um „die Botschaft zu finden, die uns heute not tut“ (S. 62). Hier sind vor allem Michelangelo und Shakespeare die Kronzeugen. Bei dem ersteren (S. 39 ff.) wird eine ähnliche Methode angewandt wie beim Dichter der *Commedia*. Es wird zwar bemerkt, daß er sich selbst „als frommer Christ“ gefühlt habe, diesem Selbstzeugnis wird aber keine zentrale Bedeutung beigemessen; hingegen werden die dämonischen und titanischen Züge seines Werkes hervorgehoben, um darzutun, daß er in Wahrheit den stets „gemischten“, hellen und dunklen „transzendenten Mächten“ verhaftet gewesen sei. Aber steht dieses Werk nicht in Wahrheit im Zeichen des persönlichen Gottes, dem der Meister in zahlreichen seiner Äußerungen, nicht zuletzt in den Sonetten huldigt, — des Gottes, der die Dämonen nicht aufhebt, der jedoch über sie gebietet, dessen Majestät die Sistina beherrscht und dessen Caritas etwa in der Florentiner Kreuzabnahme einen erschütternden Ausdruck findet! Auch hier, scheint es, bedarf es einer guten Portion Voreingenommenheit, um diese Dinge nicht zu sehen oder so umzubiegen, wie es hier geschieht.

Nun zu Shakespeare. Er erscheint in Weber als „der größte aller undogmatischen Seher“ (S. 50). In seinem Werk sieht er „menschlichen Schicksalsraum, gefüllt mit Mächten“ (S. 46); Shakespeares Gestalten verkörpern ihm „transzendente Unbedingtheit“; sie gehören in ein Bereich, in dem man das Wesen der transzendenten Mächte ablesen könne.

Hier ist es ein anderes Mißverständnis, dem Weber erliegt. Denn Shake-

speare ist bei all seiner Größe kein Seher und Kündler religiöser Offenbarung, sondern einer der größten Gestalten des Tragischen und damit eines Bereichs, der in seinem Helldunkel — beruhend auf der „schuldhaften Verdunkelung einer hellstrahlenden Ordnung dieser Schöpfung“ (Haecker) — ausgesprochen zur menschlichen Sphäre gehört, da das Tragische im Mysterium der Freiheit und der kreatürlichen Schwächung des Menschen gegründet ist. Nicht das „Transzendente“, sondern das Menschliche, das zwischen „gut“ und „böse“ schwankt, ist somit „komplex“ in Shakespeares tragischer Welt; hingegen sind die Dämonen, die dem Menschen das „Mysterium iniquitatis“, das Geheimnis des Bösen, vermitteln, eindeutig böse; wo aber die göttliche Gnade anhebt, hat das Tragische seine Grenze erreicht: Das verklärte Licht, in dem die meisten der großen Shakespeareschen Tragödien enden, hat in diesem Wissen seinen Ursprung und bedeutet daher ein Bekenntnis: nicht, wie es Weber wahrhaben möchte, zu doppelgesichtigen, in Helldunkel getauchten übersinnlichen Mächten, sondern zur allüberstrahlenden Liebe des persönlichen Gottes.

Eigenartig ist schließlich das Bild, das Weber von den beiden Großen entwirft, die er allein im 17. Jahrhundert gelten läßt — ein Jahrhundert, das im übrigen wegen seiner „Redogmatisierung“ eine schlechte Note erhält — wir sprechen von Pascal und Rembrandt.

Der erstere findet nur insoweit Beachtung, als er den Abgrund sieht oder, wie es Weber ausdrückt, „eine ungeheure, aus Reflexion geborene Angst vor abgrundtiefem Nihilismus“ empfindet (S. 72). Die Kehrseite seines Pessimismus gegenüber der Welt: der einzigartige Aufstieg zu Gott, für den jener Pessimismus nur eine erste Stufe bedeutet, wird dagegen — wie später bei Kierkegaard — als ein paradoxer „Sturz in die christliche Frömmigkeit und die durch sie gepredigte Dogmatik“ (S. 72) mit negativen Vorzeichen versehen und im übrigen ignoriert. Damit wird freilich auf den ganzen Pascal Verzicht geleistet, der — wie kaum ein anderer — nur in seiner Totalität zu erfassen ist und nicht auf Grund eines willkürlich herausgeschnittenen Teilstücks.

Rembrandt erhält eine bessere Zensur, da er — im Gegensatz zu Pascal — in seiner „menschlich einsamen Mittelstellung zwischen All und Nichts“ ausharre und nicht wie jener „unterliege“ (S. 73). So wird wieder ein Zerrbild gegeben; denn es gehört eine ausgesprochene Voreingenommenheit dazu, um nicht zu sehen, daß Rembrandt wie Pascal zu einem persönlichen Gottesverhältnis im Zeichen der Gnade gelangte und daß insbesondere seine Spätzeit von einer tiefen christlichen Religiosität erfüllt ist, die im letzten Werk, dem Verlorenen Sohn, ihren vielleicht stärksten Ausdruck gefunden hat.

Wir glauben durch diese Beispiele hinreichend deutlich gemacht zu haben, daß die Weberschen Wertungen und Deutungen, die seine Transzendenzlehre erhärten sollen, ohne Beweiskraft sind. Denn schon die Methode, die er anwendet, ist willkürlich und unhistorisch: Er geht, wie wir sahen,

von der Auffassung aus, die großen Europäer, die er betrachtet, seien isoliert aufragende Erscheinungen, „Leuchttürme“, nicht aber die mächtigsten Bäume eines uralten Waldes, die höchsten Gipfel eines Gebirges; er löst sie daher aus ihrer Umwelt, dem christlichen Erdreich, das sie nährte und aus dem sie allein zu verstehen sind; ja er sucht — wie das bei Pascal besonders deutlich wird — nur Fragmente ihres Seins abzutrennen, womit er den Sinnzusammenhang vollends zerstört und daher ihr wirkliches Sein überhaupt nicht zu erfassen vermag.

Überdies wird seine Einsicht durch einen Affekt getrübt, der sich gegen das Christentum richtet, soweit es diesen Namen verdient. Das geht am klarsten aus seinem Urteil über das 18. Jahrhundert hervor, das er (S. 92) als die „in gewissem Sinne kaum zu übersteigende Erfüllung der geistigen Aufgabe des Abendlandes“ preist, da es „die Ablösung der letzten Absolutheiten des Menschlichen von dem historisch Mythischen, konkret Erlöserischen und Dogmatischen des Christentums“ vollzogen habe und damit zu einer Vermählung „der zu entfaltenden Gehalte“ von Christentum und Antike gelangt sei (wir haben schon darauf hingewiesen, wo diese Vermählung wirklich vollzogen wurde).

Dabei ist Weber durchaus nicht blind dafür, wohin eine solche „Ablösung von Absolutheiten“ führen mußte. Denn er bemerkt an anderer Stelle (S. 64f.) über den modernen Staat, die moderne Wissenschaft und den Kapitalismus, daß diese „rein vitalen Machtemanationen, die keine Sanktion mehr über sich anerkennen“, eine Zwiespältigkeit in die seelisch-geistige Bewegung des Abendlandes hineinbrachten, „die bei der äußeren Welteroberung die innere Gefährdung im Schoße trug, welche im endlichen Auslauf zum Nihilismus und der heutigen Katastrophe führte“.

Wir kommen damit auf den wertvollsten Teil der Weberschen Arbeit zu sprechen: auf seine Schilderung des „Weges zur Katastrophe“, dessen wichtigster Ausgangspunkt hier so treffend gekennzeichnet wird: In der Darstellung dieser modernen Entwicklungsreihen, der sozialen Verschiebungen und ihres geistigen Hintergrundes, der explosiven Zusammenballungen der, nun wirklich „dynamischen“, europäischen Geschichte und schließlich in der eingehenden Analyse Nietzsches, dessen entscheidende Bedeutung für den endgültigen Sturz in den Nihilismus voll erkannt wird — in allem diesem erscheint Weber als ein wirklicher Kenner der Zusammenhänge und im wesentlichen frei von sinntrübenden Voreingenommenheiten. So mag man ihm auch — als Angehörigem einer Generation, die mit dem Zarathustra groß wurde — nachsehen, daß er zwar Nietzsches destruktive Wirkung völlig zugibt, seine angeblichen positiven Verdienste aber ungebührlich hervorkehrt (S. 194 ff.), obwohl wir füglich bezweifeln möchten, daß die Welt gerade durch Nietzsche die alte christliche Weisheit kennenlernte, wonach „Leiden essentiell zum Leben gehört“, oder daß dieser Philosoph auf Kothurnen, für den die Verkrampfung seines Denkens kennzeichnend ist, zu einer neuen „Natürlichkeit des Daseins“ beigetragen hätte. Aber

das sind keine wesentlichen Züge. Die entscheidenden Linien dieser negativen Entwicklung sind gleichwohl richtig nachgezogen.

Weber will freilich mehr. Wie wir schon eingangs hervorhoben, soll sein Buch eine Überwindung des Nihilismus, eine Rettung aus dem vertierenden Vitalismus von heute, aus dem „richtungslosen Relativismus und Subjektivismus“ (S. 243) zum mindesten anbahnen. Das Mittel hierzu ist ihm seine Lehre von den transzendenten Mächten, die wir schon eingangs umrissen haben und deren historische Fundierung wir als unzureichend ablehnen mußten. Sie wird von Weber im Schlußabschnitt seines Buches, den er „Fragmente zur unmittelbaren Transzendenz“ nennt, nochmals systematisch zusammengefaßt (S. 254 ff). Es sind freilich wirklich „Fragmente“, die über das bereits Erwähnte kaum hinausgehen. So wird unter Hinweis auf die Ergebnisse der modernen Wissenschaften das Bestehen eines Transzendenten im „Unlebendigen“ und im „rein Vitalen“ kurz angedeutet und sodann etwas eingehender das Wirken der „transzendenten Mächte“ im Seelisch-Geistigen behandelt. Insbesondere wird nochmals ihre „Komplexheit“ hervorgehoben: In ihrer gegenseitigen Verflochtenheit seien sie nicht zu fassen. So seien auch alle „Wert- oder Unwertbezeichnungen begriffliche Affichen, die ihrem wechselnden, auch ganz andere Seiten gleichzeitig manifestierenden Wesen aufkleben, nicht mehr“. Ihr „Wesensgesamt“ bleibe unfafßbar, geheimnisvoll, ein riesiges Gewoge (S. 264). Es komme diesen Mächten ein absoluter Charakter zu; denn sie seien überzeitlich, über-räumlich, doch inkarnierten sie sich im jeweiligen Zeitstoff, der dadurch seine besondere Ausprägung erhalte. Manche dieser Ausprägungen hätten freilich „Ewigkeitsgehalt“, wie etwa „die deutsche Musik seit dem Barock bis zu Schubert“, das antike Schönheitsideal und der „Durchstoß des Christentums zu aktiver Menschlichkeit“ (S. 273). Das ist also der wesentliche Gehalt der Weberschen Lehre, zu der abschließend folgendes zu sagen ist:

Für behauptete Erkenntnisse dieser Art gibt es keine logische Begründung oder Widerlegung, da sie einem metalogischen Bereich angehören. Wo sie sich freilich aus historischen Erscheinungen herzuleiten suchen, ist eine Nachprüfung möglich; sie hat uns im vorliegenden Fall gezeigt, daß ihr Ursprung keinesfalls innerhalb der christlichen Geschichte des Abendlandes gefunden werden kann. Man muß schon auf den durch den heiligen Augustinus überwundenen Manichäismus zurückgehen, um einer ähnlichen Vorstellungswelt wieder zu begegnen. Es ist wie ein „Einbruch religiöser Polymorphie“, der von Guardini schon bei anderen Erscheinungen des modernen Denkens festgestellt wurde (in: „Der Engel in Dantes Göttlicher Komödie“, Hegner 1937, S. 40f.). Mag es sich dabei nur um eine gedankliche Konstruktion oder wirklich um die Anrufung von Dämonen handeln (wobei es unwesentlich ist, ob man sie personifiziert oder mit der neutraleren Bezeichnung „Mächte“ bedenkt) — sicherlich tritt Gott bei diesem Ausflug in die „Transzendenz“ ebenso wenig zutage wie bei der Diesseitsgläubigkeit eines Nietzsche. Um weiter mit Guardini zu sprechen, so

sucht man in diesem Fall gleichsam „Götter“ von „droben“ oder „drüben“ zu schaffen, wie im anderen Fall aus dem Menschen des Diesseits den Mensch-Gott oder den Übermenschen. Man kann darüber im Zweifel sein, was gefährlicher ist; jedenfalls wird in beiden Fällen die menschliche Seele schutzlos willkürlichen und unberechenbaren Gewalten oder besser Phantomen überantwortet, die jeden Aufbau einer gesunden Wertordnung gefährden, wenn nicht vernichten. Weber spricht es ja immer wieder aus: die „Mächte“, die er beschwört, sind „komplex“, „doppelgesichtig“, von wechselndem, „gleichzeitig auch ganz andere Seiten manifestierendem Wesen“; wir können „Werte nur als Affichen aufkleben“. Kann deutlicher gesagt werden, daß sie keinerlei Schutz verleihen, keine Richtung zu weisen vermögen, daß keine feste Wertordnung auf sie gegründet werden kann? Wie läßt sich also auf diese Weise die von Weber doch erstrebte „Rettung aus dem richtungslosen Relativismus und Subjektivismus“ erhoffen? Bleibt damit nicht alles der Willkür preisgegeben? Weber selbst hält es ja für selbstverständlich, „daß die Wertakzentuierungen und Wertverschiebungen, die wir vornehmen, in unserer Gewalt stehen und daß der Ausschlag der Wertungsdifferenzen der objektiven Mächte dabei groß sein kann“ (S. 199). Ist es aber dann nicht widersinnig, überhaupt noch von einer „objektiven Macht“ zu reden? Und wie kann man von echter Transzendenz sprechen, wo alle Wertungen in die Hand des Menschen gelegt sind? Weber scheint diesen Mangel selbst zu spüren, da er statuiert, daß gewissen Offenbarungen — etwa „der deutschen Musik vom Barock bis Schubert“ — ein absoluter Ewigkeitswert zukomme; aber wie hat er dann diesen Zopf gefunden, um sich aus dem nihilistischen Sumpf herauszuziehen?

Welch unermeßlicher Abstand besteht doch zwischen diesen Phantasmagorien und dem wahren Gott, auf den allein eine feste menschliche Ordnung gegründet werden kann, weil Er allein die Werte setzt, die menschlichem Belieben entzogen sind! Der wohl ein „verborgener Gott“ ist, aber nicht ein doppelgesichtiges Fabelwesen. Dessen Liebe der Welt letztlich ihren Sinn verleiht und ihre Tragik auflöst. Sollte es nicht die Aufgabe derer sein, die sich zur geistigen Erziehung der deutschen Elite berufen glauben, den wirklichen religiösen Hintergrund unseres Niederbruches immer wieder klarzulegen? Dazu bedarf es freilich nicht der Berufung auf ein neuwertiges „universelles Daseinserlebnis“, sondern der alten Erkenntnis, daß Gottesferne zum Einbruch der Dämonen führt, die das „Mysterium des Bösen“ verwalten, ohne dadurch den Menschen seiner freien Verantwortung zu entbinden, — bis daß Gottes Gericht und „segnende Gerechtigkeit“ die durch die Hybris zerstörten Maße wieder aufrichten. Innere Umkehr, Wandlung tut wahrlich not. Aber es wird ihr nicht durch derartige unverbindliche Vorstöße in eine Pseudotranszendenz gedient, die vom Subjektivismus nicht fortführen und nur die Bereitschaft für eine neue dämonische Besessenheit steigern können — womit sie vielleicht eine größere Gefahr bedeuten als ein nackter und ungeschminkter Nihilismus.