

Romano Guardini
Werke

Herausgegeben
von
Florian Schuller

im Auftrag
des Sachverständigengremiums für
den literarischen Nachlaß Romano Guardinis
bei der Katholischen Akademie in Bayern

Sachbereich
Anthropologie und Kulturkritik

Romano Guardini

Das Ende der Neuzeit

Ein Versuch zur Orientierung

Die Macht

Versuch einer Wegweisung

Matthias Grünewald Verlag · Ostfildern
Verlag Ferdinand Schöningh · Paderborn

Alle Autorenrechte liegen bei der
Katholischen Akademie in Bayern

»Das Ende der Neuzeit«:

12. Auflage 2016, unveränderter Nachdruck der 9. Auflage,
Würzburg: Werkbund Verlag, 1965

»Die Macht«:

9. Auflage 2016, unveränderter Nachdruck der 6. Auflage,
Würzburg: Werkbund Verlag, 1965

Für die Schwabenverlag AG ist Nachhaltigkeit ein wichtiger
Maßstab ihres Handelns. Wir achten daher auf den Einsatz
umweltschonender Ressourcen und Materialien.

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in
der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische
Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

Alle Rechte vorbehalten

© 1986 Matthias Grünewald Verlag der Schwabenverlag AG,
Ostfildern

www.gruenewaldverlag.de

© 1986 Verlag Ferdinand Schöningh, Paderborn
www.schoeningh.de

Umschlaggestaltung: Finken & Bumiller, Stuttgart

Druck: CPI – Ebner & Spiegel, Ulm

Hergestellt in Deutschland

ISBN 978-3-7867-3080-4 (Matthias Grünewald)

ISBN 978-3-506-78547-3 (Schöningh)

Inhalt

Das Ende der Neuzeit

Vorbemerkung	9
Daseinsgefühl und Weltbild des Mittelalters	11
Die Entstehung des neuzeitlichen Weltbildes	30
Die Auflösung des neuzeitlichen Weltbildes und das Kommende	47

Die Macht

Vorbemerkung	97
Das Wesen der Macht	101
Der theologische Begriff der Macht	110
Die Entfaltung der Macht	126
Das neue Welt- und Menschenbild	144
Möglichkeiten des Tuns	176

Das Ende der Neuzeit

Ein Versuch zur Orientierung

Meinem Bruder Mario zugeeignet

Vorbemerkung

Die drei Kapitel dieser Schrift hatten ursprünglich die Aufgabe, eine Vorlesung über die Anschauungen Pascals von der Welt und dem Menschen einzuleiten. In langem Umgang mit den Gedanken des großen Naturforschers, Psychologen und Philosophen der christlichen Existenz war mir deutlich geworden, wie eigentümlich er in der Neuzeit steht. Er gehört zu jenen, welche deren Situation denkend und lebend vollziehen; während aber etwa ein Descartes – der große Zeitgenosse und Gegner Pascals – ganz in ihr aufgeht, reicht dieser über sie hinaus. Und nicht nur so, daß er Gedanken denkt und Verhaltensweisen entwickelt, welche erst in unserer Zeit ihre ganze Bedeutung entfalten werden, sondern er nimmt schon in der Entstehungsfülle der Neuzeit kritisch zu ihr Stellung. Daraus ergab sich die Frage, von welcher Art die Epoche gewesen sei, in welcher er gelebt hat? Was geschah, als das Mittelalter zerfiel, und die Neuzeit entstand, und wie fand Pascal sich in diesem Vergehen und Werden zurecht? So habe ich in großen Strichen das Wesen der mittelalterlichen Weltansicht zu zeichnen versucht, darauf den Schritt in die neuzeitliche Anschauungs- und Denkform, und das Bild vom Dasein, welches daraus erwuchs. Das schien um so eher möglich, als die Neuzeit im Entscheiden zu Ende gegangen ist; eine Zeitgestalt aber erst dann ganz sichtbar wird, wenn sie sinkt. So bestand die Aussicht, die Zeichnung durchführen zu können, ohne weder in Bewunderung noch in Ablehnung dem Gegenstande zu verfallen. Das führte von selbst zu dem weiteren Versuch, einen Blick auf die kommende, noch unbekannte Epoche zu werfen; zu zeigen, wie tief die Umlagerung greift, die überall vor sich geht, und welche Aufgaben daraus erwachsen. Und während mir Descartes in dieser kommenden Zeit keinen Ort zu haben

schien, glaubte ich zu sehen, daß Pascal ihr in lebendiger, ja helfender Weise nahekomme.

Hier soll nun nicht von Pascal gesprochen werden; so könnte man es für unangebracht halten, was als Einleitung zu einem Kolleg über ihn gedacht war, für sich allein vorzulegen. Freunde und Hörer waren aber der Meinung, es könne auch in dieser Form Dienste tun, und ich folge ihrem Rat.

Doch möchte ich betonen, daß es um einen Versuch geht, sich in der verwickelten und noch ganz fließenden Situation unserer Zeit zurechtzufinden. So tragen die folgenden Überlegungen in jeder Beziehung den Charakter der Vorläufigkeit.

Auch ist, trotz aller weiter auf sie verwendeten Arbeit, die ursprüngliche innere Form geblieben. Der Leser findet also in dieser Schrift keine Abhandlung, sondern eine Folge von Vorlesungen, die zuerst im Wintersemester 1947/48 an der Tübinger, dann, im Sommer 1949, an der Münchener Universität gehalten worden sind.

Noch möchte ich darauf hinweisen, daß die hier vorgelegten Gedanken mit denen zusammenhängen, welche in den Schriften »Briefe vom Comer See« (1927), »Welt und Person« (51962), »Die Macht« (61965), »Freiheit, Gnade, Schicksal« (1948), sowie in den beiden Reden »Der unvollständige Mensch und die Macht« (21959) und »Die Kultur als Werk und Gefährdung« (1957) entwickelt sind.

Daseinsgefühl und Weltbild des Mittelalters

I

Um das Bild zu zeichnen, in welchem der mittelalterliche Mensch die Welt sieht, setzen wir wohl am besten bei jenem Moment ein, das ihm mit dem antiken gemeinsam ist: beiden fehlt die uns vertraute Vorstellung eines endlosen, räumlich-zeitlichen Zusammenhangs. Beide sehen und, was noch wichtiger ist, empfinden die Welt als begrenztes Gebilde, als geformte Gestalt – bildlich gesprochen, als Kugel. Innerhalb dieser Verwandtschaft zeigen sich aber bedeutsame Unterschiede.

Der antike Mensch geht nicht über die Welt hinaus. Sein Lebensgefühl, sein Vorstellen und Denken halten sich innerhalb ihrer Gestalt und lassen die Frage nach dem, was außer oder über ihr sein könnte, auf sich beruhen.

Dazu veranlaßt ihn zunächst eine unwillkürliche Selbstbescheidung, welche sich scheut, über gewisse Grenzen hinauszugehen; ein tief im antiken Ethos verwurzelter Wille, beim Zugewiesenen zu bleiben. Dann aber und vor allem die Tatsache, daß ihm der feste Punkt außerhalb der Welt fehlt, dessen es zu einem solchen Versuch bedürfte. Die Welt ist für ihn das Ganze einfachhin – worauf sollte sich der Überschnitt stützen?

Man könnte antworten: auf die Erfahrung einer göttlichen Wirklichkeit, welche dieses Ganze überstiege, daher »außerhalb« seiner stünde und dem, der sich zu ihr bekennte, einen Standort der Welt gegenüber gäbe. Eine solche Wirklichkeit kennt aber der antike Mensch nicht.

In seinem religiösen Glauben weiß er wohl von einem höchsten »Vater der Götter und Menschen«; dieser gehört

aber ebenso zur Welt, wie der überwölbende Himmel, dessen Numen er ist. Er weiß von einer Schicksalsmacht, die allen, auch den höchsten Göttern gebietet; von einer waltenden Gerechtigkeit und vernunfthaften Ordnung, die alles Geschehen regelt und richtet. Diese All-Mächte stehen aber der Welt nicht gegenüber, sondern bilden deren letzte Ordnung.

Als Philosoph versucht er wohl ein Göttlich Absolutes zu denken, das alles Unvollkommene abgestreift hat. Aber auch damit gelangt er nicht über die Welt hinaus – ja, er will es im Grunde gar nicht. Richtiger gesagt, er kann es nicht wollen, denn dazu müßte er die Überschreitung schon vorweggenommen haben, und das ist nicht der Fall. Das reine Sein des Parmenides etwa, das von allem Welthaft-Konkreten losgelöst scheint, bildet eine Zurückführung der Mannigfaltigkeit des Erfahrbaren auf ein Letzt-Bleibendes; eine Gegenwehr gegen die den griechischen Menschen so tief bedrängende Macht der Vergänglichkeit. Das Gute, welches Platon noch hinter den Ideen als das Endgültig-Eigentliche entdeckt, löst sich nicht vom Weltall los, sondern bleibt dessen ewiger Teil; ein jenseits innerhalb des Letzt-Ganzen. Der unbewegte Beweger des Aristoteles, der, selbst unveränderlich, alle Veränderungen in der Welt bewirkt, hat seinen Sinn nur mit Bezug auf das Gesamt-Sein eben dieser sich beständig verändernden Welt. Und das Über-Eine Plotins, Ergebnis einer äußersten Anstrengung, über die Welt der Dinge und des Menschen hinauszugelangen, steht doch in unzertrenntem Zusammenhang mit ihr: es ist die Quelle, aus welcher mit Notwendigkeit die Mannigfaltigkeit des Seienden hervorströmt, und wieder das Ziel, zu dem sie durch Eros und Läuterung zurückkehrt. Der antike Mensch weiß also von keinem Punkt außerhalb der Welt: so kann er auch keinen Versuch machen, sie von ihm aus zu betrachten und zu formen. Er lebt vielmehr mit Gefühl und Vorstellung, Handlung und Werk in ihr. Alle Bewegungen, die er vollzieht,

auch noch die kühnsten, in die entlegensten Bereiche führenden, verlaufen innerhalb der Welt.

Man wendet vielleicht ein, um diese Welt als geformte Gestalt vorstellen zu können, müsse sie angeschaut worden sein; das aber setze einen Ort voraus, welcher den dazu nötigen Abstand gebe. Das trifft aber, wenn ich recht sehe, für den antiken Menschen nicht zu. Er betrachtet die Welt in keinerlei Sinn »von außen« her, sondern nur »von innen«. Ihr Bild ist das Ergebnis einer Selbstbegrenzung, welche das Chaotisch-Endlose abwehrt und auf das Übermäßige verzichtet – und eines Harmoniegefühls, welches das Seiende als »Kosmos«, als Schön-Geordnetes empfindet.

So wird denn auch kein Versuch gemacht, zu tun, was für den mittelalterlichen Willen charakteristisch ist: die Welt als Ganzes durchzukonstruieren und darin dem einzelnen einen irgendwie notwendigen Ort anzuweisen. Das Leben bleibt freizügig.

Das zeigt sich vor allem in religiöser Beziehung.

Die Welt wird als göttlich erfahren. Sie geht aus einer »archē« einem inneren Ursprung hervor und durchläuft den Weg, den Ordnung und Schicksal ihr vorzeichnen; Ursprung aber, Ordnung und Schicksal gehören zu ihr selbst. Sie ist das All-Seiende und All-Ausfüllende, die Wirklichkeit einfachhin; nicht nur empirischer oder geschichtlicher, sondern vor allem numinoser Art. Das Göttliche ist das Ur- und Geheimniselement der Welt. Der Mensch aber ist in ihr, und sie ist im Menschen: das zu erfahren und zu bejahren, bildet den religiösen Grundbezug.

Göttlich sind auch die verschiedenen Wesenheiten und Mächte der Welt. Aus dieser Erfahrung geht der Mythos hervor. Mythen sind Gestalten und Geschehnisse, welche die Welt und ihre Elemente deuten – und ebenso den Menschen, der kraft seines Geistes ihr gegenübertritt und doch wieder zu ihr gehört. So geben sie letzterem eine Möglichkeit, sich im Dasein zurechtzufinden.

Diese Mythen bilden wohl eine Einheit, aber nicht rational-systematischer, sondern lebendiger Art. Sie bleiben beständig in Bewegung; entfalten sich, verschieben sich, verschmelzen miteinander, gestalten sich um.

Mit der Zeit löst sich das religiöse Empfinden von der mythischen Grundlage ab und verbindet sich mit philosophischen Motiven und ethischen Zielsetzungen, es behält aber einen freizügigen Charakter. jeder Anspruch auf Vollständigkeit und Endgültigkeit fehlt. Je nach dem denkerischen Ansatz nimmt es eine verschiedene Bestimmung an. Die Religiosität des Empedokles ist anders als die der Pythagoräer. Die des Parmenides anders als die des Sokrates. Platon und Aristoteles, Stoa und Plotin – jeder neue Ansatz drückt wohl eine Überzeugung aus, läßt aber andere offen, so daß man den Eindruck gewinnt, der religiöse Geist versuche die verschiedenen Möglichkeiten durch, welche der philosophische Geist ihm in immer neuen Sichtweiten öffnet.

Die gleiche Beweglichkeit eignet dem wissenschaftlichen Bemühen.

Der griechische Geist ist in rastlosem Fragen begriffen. Er will wissen, wie es sich mit der Welt verhalte. Nichts steht fest; alles bleibt offen. Jede Betrachtungsweise ist möglich und kann in Wettkampf mit jeder anderen treten, soweit nicht gewisse mit dem Grundcharakter der Polis gegebene Grenzen es verbieten – siehe etwa die Prozesse des Anaxagoras und des Sokrates. So sucht er und forscht. Er experimentiert mit den verschiedensten Voraussetzungen, bis am Ende nicht bloß eine Fülle von Erkenntnissen gewonnen ist, sondern sich geradezu eine Typologie möglicher Stellungnahmen und Auffassungsformen herausgebildet hat.

Entsprechendes zeigt sich im sozialen und politischen Leben. Es bringt in den verschiedenen griechischen Staaten je nach ihren geographischen und volksmäßigen Voraussetzungen die mannigfachsten Gestalten hervor. Eine selbstverständliche Einordnung des einzelnen in die Polis verbindet sich mit einem ebenso selbstverständlichen *Agön* politischen Ehrgei-

zes. Ein beständiges Wettelfern und Kämpfen treibt die in den historischen Ansätzen liegenden Formen heraus, um sich dabei aber auch rasch zu verzehren. Daß es freilich den Griechen nicht gelungen ist, das ganze Hellas in einem einheitlichen politischen Gebilde zusammenzufassen; ja, daß sie es im Grunde wohl gar nicht gewollt haben, selbst dann nicht, als darin die einzige Möglichkeit geschichtlichen Fortbestehens gelegen hätte, sie sich vielmehr in sinnlosen Kämpfen zerrieben haben, bis die halbbarbarischen Makedonier eine Art Einheit herstellten, bildet einen Einwand gegen ihre Daseinsform, welcher von der Bewunderung nicht ernst genug genommen wird.

So wäre noch vieles anzuführen und immer würde das nämliche Bild hervortreten: eine auf Grund seinsmäßiger und gedanklicher Urphänomene sich entfaltende, ebenso fruchtbare wie gefährvolle Freizügigkeit der menschlich-kulturellen Bewegung.

Bei einer einzigen antiken Erscheinung könnte man versucht sein, von einer umfassenden Konstruktion des Daseins zu sprechen, nämlich beim römischen Staat. Er unternimmt es wirklich, den »*orbis terrarum*« zu organisieren. Römische Geistesart ist aber so realistisch, allem Theoretischen, vollends allem Metaphysischen so abgeneigt und bei aller Härte im Politisch-Notwendigen dem Leben gegenüber so weitherzig, daß auch in ihrem Bereich die antike Freizügigkeit nicht aufgehoben wird.

II

Im Mittelalter wandeln sich Haltung und Weltbild von Grund auf.

Der Mensch glaubt an die biblische Offenbarung. Diese macht ihn einer Gotteswirklichkeit gewiß, welche außer und über der Welt steht. Wohl ist Gott auch in der Welt, denn sie

ist von Ihm geschaffen, wird von Ihm gehalten und erfüllt; Er gehört aber nicht zur Welt, sondern ist ihr gegenüber souverän. Diese Unabhängigkeit wurzelt in seiner echten Absolutheit und reinen Personalität. Der absolut personale Gott kann in keiner Welt aufgehen, sondern existiert in sich, Herr seiner selbst. Er liebt die Welt, aber Er hängt nicht von ihr ab. Die mythischen Gottheiten stehen und fallen mit ihrem Weltbereich; die philosophischen Absolutheitswesen mit der Ganzheit des Alls; Gott bedarf der Welt unter keinem Betracht. Er besteht in sich und genügt sich selbst.

Diese Souveränität bekundet sich grundlegenderweise durch die Schöpfung. Der echte Begriff des Schaffens, welches die Welt ohne jede innere Notwendigkeit noch äußere Vorgegebenheit, in freier Allmacht, durch das gebietende Wort aus dem Nichts in Wesen und Wirklichkeit stellt, findet sich nur im biblischen Raum. Überall sonst hat die Vorstellung der Weltbegründung mythischen Charakter: das Ur-Numen entwickelt sich zur Welt, oder eine göttliche Form-Macht gestaltet ein ebenso göttliches Chaos. Nach der biblischen Offenbarung hingegen ist die Welt durch den Gott geschaffen, der seinerseits in keinem Sinne, weder um zu sein, noch um zu schaffen, der Welt oder eines Weltelementes bedarf. Glauben heißt nun, der Selbstoffenbarung dieses Gottes vertrauen und ihr gehorchen; seinen die endliche Personalität begründenden Anruf entgegennehmen und das eigene Leben auf Ihn beziehen.

Dadurch entsteht eine neue, weder vom Mythischen noch vom Philosophischen her zu gewinnende Grundlage des Daseins. Die mythische Bindung des Menschen an die Welt zerreißt. Eine neue Freiheit öffnet sich. Ein neuer Abstand von der Welt erlaubt einen Blick auf sie und eine Stellungnahme zu ihr, welche von Begabung und Kulturstand unabhängig sind und dem antiken Menschen versagt waren. Damit wird aber auch eine Durchgestaltung des Daseins möglich, an die vorher nicht gedacht werden konnte. Bedeutungsvoll für die mittelalterliche Geisteshaltung wird ferner der Einstrom

des germanischen Wesens. Unter unserem Gesichtspunkt scheint für letzteres besonders die innere Dynamik, der Trieb ins Unbegrenzte charakteristisch, wie er sich religiös im Charakter der nordischen Mythologie und geschichtlich in der Rastlosigkeit der germanischen Wanderungen und Heerzüge ausdrückt. Dieser Trieb kommt auch innerhalb des christlichen Glaubens zur Geltung, und es vollzieht sich die gewaltige mittelalterliche Bewegung über die Welt hinaus.

Sie ist nicht aus dem christlichen Gottesverhältnis allein zu erklären, denn die ersten Jahrhunderte kennen sie noch nicht. In ihnen wirkt die antike Selbstbescheidung nach und macht, daß die Erfahrung der überweltlichen Wirklichkeit Gottes sich mehr in der Form einer inneren Freiheit und einer Verantwortung für das Dasein zum Ausdruck bringt. Erst nachdem im Laufe der Völkerwanderung und der darauffolgenden Jahrhunderte das germanische Ferment den europäischen Raum durchsetzt hat, wird die neue Haltung frei. Sie steigt über die Welt hinaus zu Gott empor, um sich von Ihm her zur Welt zurückzuwenden und sie zu formen.

Hinzu kommt der ebenfalls germanische Drang zum Allumfassenden und Ganzen; der Wille, die Welt zu umspannen und zu durchdringen. So versteht man, wie die Konstruktion des Mittelalters, das System seiner kosmischen und existentiellen Ordnungen entstehen konnte. Es soll unter einigen Gesichtspunkten betrachtet werden.

Das Bild des äußeren Kosmos ist, wenn auch weiter durchdacht, das alte ptolemäische. Es empfängt aber aus der biblischen Lehre von Gottes Souveränität, Urbildlichkeit, Schöpferkraft und Weltregierung einen neuen Charakter, sowie neue metaphysisch-religiöse Symbolwerte.

Das Ganze des Kosmos erscheint als Kugel. In ihrer Mitte befindet sich die ebenfalls kugelgestaltige Erde. Um diese kreisen die Sphären, ungeheure Schalen aus unvergänglicher Substanz, welche die Gestirne tragen; deshalb notwendig, weil Altertum wie Mittelalter von den Gesetzen der Gravita-

tion nichts wissen und daher eine freie Bewegung der Weltkörper im Raum nicht denken können. Es sind ihrer neun; die letzte, das »*primum mobile*«, schließt die Welt ab.

Um sie her liegt das Empyreum, das Lichthaft-Brennende. Es vorzustellen, ist nicht möglich, weil ja »die Welt« das Ganze des Geschöpflich-Seienden bildet. Andererseits ist diese Welt aber endlich, so daß etwas sein muß, das an sie »angrenzt«. Damit geht das astronomische Bild in ein religiöses, genauer gesagt, in ein religiös bedingtes Un-Bild über: das Empyreum ist der Ort Gottes. In dieser Aussage kann das Element »Ort« ebenso wenig vollzogen werden, wie das Element »Gott«, und doch muß das religiöse Bewußtsein beide festhalten.

Bildet das Empyreum den »Ort Gottes« im Draußen und Droben, die Transzendenz über die Welt hinaus, so ist sein Gegen-Ort die Mitte des Irdischen, das tiefste Innen. Auch dieses Moment geht ins Religiöse über. Das kann negativ geschehen, indem es sich mit den alten Vorstellungen der Unterwelt, den Affekten der Verlorenheit und des Grauens verbindet: dann ist die Erdentiefe der Ort des Widerspruchs gegen Gott, die Hölle – siehe Dantes Göttliche Komödie. Oder aber positiv, und zwar so, daß es nicht in das Physisch-Kosmische, sondern in die Innerlichkeit des Menschen, die Sphäre des Herzens verlegt wird: dann ist es der »Seelengrund«.

Daß auch der Innerlichkeitsort Gottes unvorstellbar ist, wird deutlich, wenn der Geist bis zum Kern des Gedankens, das heißt, zur Grenze der »inneren Endlichkeit« vordringt. An sich ist sie ebenso unvollziehbar wie die der Weite oder Höhe; wird sie aber behauptet, wie das mittelalterliche Weltbild es tut, dann fordert sie vom Geiste, auch das zu denken, was »auf ihrer anderen Seite«, also nach innen hin liegt: ein Nicht-Etwas und Doch-Etwas; der Überschnitt in die Welt hinein, das heißt aber, die Immanenz. Auch da »wohnt« Gott. Im Empyreum tut Er es in der Weise der Hoheit; im Seelengrund in jener der Innigkeit. Beides »Orte« der Entrückung, über

die Pole der Existenz hinaus, nach Oben und nach Innen¹. Zwischen ihnen schwebt die Welt. Sowohl als Ganzes wie in jedem ihrer Elemente ist sie Gottes Bild. Der Rang des jeweils Seienden wird durch Wert und Maß seiner Abbildlichkeit bestimmt. Die verschiedenen Wesensbereiche stehen ihrerseits in Beziehung zueinander und bilden so die Ordnung des Seins: des Leblosen, der Pflanzen, der Tiere. Im Menschen und seinem Leben sammelt sich das All, um eine neue Ordnung zu entfalten: die des Mikrokosmos in der Fülle seiner Stufen und Bedeutungen. Die ganze Vorstellung ist astronomisch widerlegt. Sie drückt aber das Bild des unmittelbaren Augenscheines aus; so hat sie eindringlichste symbolische Kraft und ist existentiell immer noch richtig.

Was bedeutet für das Mittelalter die Erkenntnis und deren Ertrag, die Theorie?

Wieder ist ausschlaggebend, daß es außer und über allen Gegebenheiten des Weltenseins einen absoluten Stützpunkt gibt: die Offenbarung. Sie wird durch die Kirche im Dogma formuliert und durch den einzelnen im Glauben aufgenommen. Die Autorität, die Kirche, bedeutet Bindung; andererseits ermöglicht sie aber auch den Aufstieg über die Welt und das eigene Selbst in eine nur so sich öffnende Freiheit des Schauens. Die Wahrheit der Offenbarung wird meditiert und mit den Mitteln unterscheidender und verbindender Logik zu einem großen Zusammenhang, dem theologischen System, entfaltet.

Eine wissenschaftliche Erforschung der Welt im neuzeitlichen Sinne kennt das Mittelalter kaum. Auch in dieser Beziehung bildet den Ausgangspunkt eine Autorität, nämlich die Literatur der Antike, vor allem des Aristoteles. Das Verhältnis des Mittelalters zur Antike ist sehr lebendig, aber von anderer Art als das der Renaissance. Letzteres ist reflektiert und revolutionär; es braucht die Bejahung der Antike als

¹ Dazu Guardini, »Welt und Person«, Würzburg ⁵1962, S. 1 ff.

Mittel, um sich von der Überlieferung abzusetzen und von der kirchlichen Autorität zu befreien. Das Verhältnis des Mittelalters hingegen ist naiv und konstruktiv. Es sieht in der antiken Literatur den unmittelbaren Ausdruck der natürlichen Wahrheit, entwickelt ihren Inhalt und denkt ihn weiter. Die Widersprüche zwischen ihr und der Offenbarung werden zu Ende des 12. und im ersten Teil des 13. Jahrhunderts noch stark empfunden; nachdem sich aber das erste Mißtrauen verloren hat, sieht man das Wort der alten Philosophen als einfachhin »gegeben« an. Es erscheint als natürlicher Diener der Offenbarung, wie die Natur; sozusagen als Natur zweiten Grades. Wenn Dante Christus »*sommo Giove*« nennt, dann tut er das gleiche, wie wenn die Liturgie in Ihm den »*sol salutis*«, sieht – also etwas ganz anderes, als wenn ein Schriftsteller der Renaissance christliche Gestalten mit Namen der antiken Mythologie bezeichnet. Dieses ist ein Zeichen mangelnder Unterscheidung oder innerer Skepsis; jenes ein Ausdruck des Bewußtseins, die Welt sei Eigentum derer, die an den Schöpfer der Welt glauben. Unstimmigkeiten aber zwischen antiken Äußerungen untereinander, ebenso wie solche zwischen ihnen und der Offenbarung werden durch eine vermittelnde Deutung ausgeglichen.

Das Ganze findet seinen Ausdruck in den Synthesen mittelalterlicher Erkenntnisarbeit, den *Summen*, in denen sich Theologie und Philosophie, Gesellschafts- und Lebenslehre verbinden. Sie bilden mächtige Konstruktionen, welche den neuzeitlichen Geist so lange fremd anmuten, bis er begriffen hat, was sie zutiefst wollen: nicht die Unbekanntheit der Welt empirisch erforschen, oder deren Tatsachen mit rationaler Methode aufhellen, sondern einerseits aus dem Inhalt der Offenbarung, andererseits aus den Prinzipien und Einsichten antiker Philosophie heraus »Welt« bauen. Sie enthalten aus Gedanken errichtete Welt; ein Ganzes, dessen unendliche Differenzierung und großartige Einheit mit dem Bilde der Kathedrale verglichen werden kann, in welcher alles außer dem nächst-wirklichen auch einen symbolischen Charakter

hat und dem Menschen ein religiöses Leben und Schauen ermöglicht.

Das ist natürlich überspitzt auf den Gesichtspunkt dieser Überlegungen hin gesagt und darf nicht mißverstanden werden. Es bedeutet nicht, das Mittelalter habe nur mit fremdem Gedankenmaterial gearbeitet, oder gar, es sei ihm nicht um ernsthafte Erkenntnis gegangen. Einmal liegt in der antiken Weltbetrachtung selbst eine Fülle echter Wahrheit, deren Aneignung bereits Erkenntnis bedeutet. Das Angeeignete wird dann selbständig weiter- und umgedacht. Auch steht ja der mittelalterliche Denker, wenn er denkt, vor den Phänomenen selbst, welche ihm durch Dingerfahrung und Wesensbetrachtung, Lebenssituation und Daseinszusammenhang vermittelt werden. So gewinnt er eine Fülle noch heute gültiger Einsichten. Die mittelalterliche Anthropologie ist, im Grundlegenden wie im Ganzen gesehen, der neuzeitlichen überlegen. Die Sitten- und Lebenslehre sieht ein volles Sein und führt zu höheren Verwirklichungen. Die Rechts- und Gesellschaftstheorie erfaßt und ordnet das in der Zeit gegebene Gemeinschaftsleben und enthält wichtige grundsätzliche Erkenntnisse.

Was aber dem mittelalterlichen Denker fehlt, ist der Wille zu empirisch-exakter Wirklichkeitserkenntnis. Wenn er sich also unter die Führung der antiken Autoritäten stellt, entsteht die Gefahr unfreier Gedankenwiederholung. Andererseits aber auch eine Möglichkeit denkerischer Konstruktion, welche die individualistische Neuzeit nicht kennt. Um so mehr, wenn man bedenkt, daß es sich nicht nur um den einzelnen, sondern auch um die Zusammenhänge von Schule und Überlieferung handelt. Darin liegen die Chancen der Vertiefung und Verfeinerung, die bis zur Vollkommenheit führen können. Was die Ordnungen des Zusammenlebens, also Staat und Gesellschaft angeht, so sind sie von zwei großen Ideen beherrscht: der Kirche und des Reiches, verkörpert im Papst und im Kaiser. Auch sie gehen auf überweltliche Gegebenheiten, nämlich auf göttliche Gnade und Einsetzung zurück und

bestimmen von dorthin das Leben in der Welt. Der Papst trägt die dreifache Krone und hat die Schlüssel Petri in der Hand; der Kaiser wird mit dem blauen, sternbestickten Mantel bekleidet, der das Himmelsgewölbe, und er trägt den Reichsapfel, der die Erde bedeutet.

Mit Bezug auf diese transzendenten Gewährspunkte sind die Ordnungen des Zusammenlebens ebenfalls genau durchkonstruiert, von oben herab und von unten hinauf, in Symbolen, Ämtern und Funktionen, Ständen und Lebensvorgängen.

Ober den beiden irdischen Gemeinschafts- bzw. Ganzheitsordnungen liegt die himmlische der rein geistigen Wesen, der Engel. Himmlische und irdische Ordnung, innerhalb letzterer Kirche und Staat, stehen zueinander im Verhältnis mannigfacher Entsprechungen und bilden, der Idee nach, eine große Einheit: die Hierarchie.

Zwischen Kirche und Staat spielen mächtige Spannungen; die ganze Geschichte des Mittelalters wird von ihnen bestimmt. Der Kampf zwischen Kaiser und Papst hat aber einen tieferen Sinn, als er sich dem ersten Blick darstellt. In ihm geht es nicht nur, ja im letzten überhaupt nicht um äußerlich-politische Macht, sondern um die Einheit der Daseinsordnung. Die Kaiser machen den Versuch, mit Hilfe des Lehnrechts sich die Kirche zu unterwerfen, und unter dem Druck des noch von der Völkerwanderung her wirksamen Chaos gelingt es ihnen anfangs. Die Päpste leiten aus dem Charakter des geistigen Amtes dessen Vorzug ab, fordern die Unterwerfung des Kaisertums, und unter Gregor VII. bzw. Innozenz III. wird tatsächlich für kurze Zeit auf dieser Grundlage die Einheit hergestellt. Eine dritte Theorie zieht aus den geschichtlichen Erfahrungen die Konsequenzen und baut die Gesamtordnung auf zwei Prinzipien auf, die erst in Gottes höchster Autorität zusammenlaufen. Hinter allen Versuchen steht aber der gleiche Gedanke: die Gesamtordnung des menschlichen Daseins müsse von der überweltlichen Hoheit Gottes her begründet und durchgegliedert werden.

Die Hierarchien von Kirche und Staat, über denen jene der

Engel steht, ordnen die Mannigfaltigkeit des Daseins im Zugleich des architektonischen Aufbaus – eine Ordnung gibt es aber auch im Nacheinander der Geschichte. Sie liegt in der Idee der Weltperioden, wie sie – ausgehend von Gedanken des Alten Testaments, siehe die Prophetie Daniels 7-12 – vor allem Augustinus in seiner »Civitas Dei« entfaltet hat. Das Mittelalter nimmt seine Theorien auf und entwickelt sie weiter.

Wieder zeigt sich die Grundvorstellung eines zwar sehr großen, aber begrenzten Ganzen, dadurch erblickbar, daß die Offenbarung dem Glaubenden einen Standort gibt und ein Auge öffnet, welche ihn aus dem unmittelbaren Dasein herausheben. Dieses Ganze beginnt mit dem Anfang der Schöpfung, kulminiert in der Menschwerdung des Sohnes Gottes – der »Fülle der Zeit« – und endet mit dem Untergang der Welt und dem Gericht. Das Dazwischenliegende wird durch Perioden, die Weltzeitalter, gegliedert, welche ihrerseits in Parallele zu den Tagen der Schöpfungswoche stehen. Die Geburt Christi leitet unsere – die letzte – Periode ein und ist von der Erwartung seiner Wiederkunft und seines Gerichtes erfüllt.

Diese Anschauungen werden grundsätzlich in theoretischen Schriften, wie Bonaventuras »Darlegungen zum Sechstagerwerk«, entwickelt, praktisch in zahlreichen Chroniken durchgeführt. Letztere fügen die noch erinnerten Ereignisse der Geschichte bis zur Gegenwart des Erzählenden in den großen Zusammenhang ein. Dadurch entsteht ein charakteristisches Gefühl von Geschehen: Es wird durch klaren Anfang und entschiedenes Ende umfaßt, gleichsam unter Randdruck gesetzt, und von dort her geordnet. So hat das Jetzt des Existierens einen deutlich empfundenen Ort im Ganzen der Weltzeit – um so bedeutungsvoller, als im Leben jedes Erlösten die Menschwerdung Gottes mit ihrem Verhältnis von Ewigkeit und Zeit wirksam wird, und aus der bloßen Zeitstelle des Jetzt den über die Existenz entscheidenden »Augenblick« macht.