

Christliche Denker deuten die Gegenwart

Von JOSEF HANSLMEIER

Krisen und Katastrophen, in denen die Geleise des vordem gesichert und planmäßig ablaufenden Lebens verschüttet oder gesprengt werden, die den bitteren Schmerz des Verlustes, die dunkle Angst vor dem Untergang erfahren lassen, rufen den Menschen heute wie je zum ernstesten Bedenken des Woher und Wohin, des Warum und Wozu in dem übermächtig empfundenen Strom des Geschehens. Das bloße historische Wissen, wie es gewesen ist, befriedigt in solchen Lagen nicht mehr, das Ganze der von Menschen geführten und von Menschen erlittenen Geschichte wird auf seinen Sinn hin befragt, geprüft und bewertet. Seit dem ersten Weltkrieg ist dies leidenschaftliche, oft quälende Fragen nach dem Sinn des Gestern und Heute und nach dem Schicksal von morgen nicht mehr zur Ruhe gekommen. Auch die Gegner Spenglers, die dessen naturalistischen Pessimismus nicht teilen und die biologistische Morphologie mit guten Gründen ablehnen, können angesichts der neuerdings von Wissenschaft und Technik bereitgestellten Vernichtungsmöglichkeiten ihre Sorge um den Fortbestand unserer in zweieinhalb Jahrtausenden gewachsenen Zivilisation nicht verhehlen. Der hemmungslos optimistische Fortschrittsglaube wird durch die Ereignisse selber Lügen gestraft; denn wie soll man sich für einen Fortschritt begeistern und an ihn glauben können, wenn er vielleicht schon morgen im Selbstmord der Menschheit endet? Die Geschehnisse im politischen Bereich, wirtschaftliche und gesellschaftliche Verhältnisse, die Entwicklungen im wissenschaftlichen, künstlerischen und religiösen Leben deuten darauf hin, daß unsere Zeit eine Zeit der Wende ist, daß wir in einer echten Krisis, in einer Scheidung und Entscheidung stehen, von der nicht nur das Schicksal einiger Generationen oder Nationen, sondern Sein oder Nichtsein der Menschheit abhängt. Darin stimmen die von verschiedensten Standorten aus gestellten Diagnosen und Prognosen der Historiker, der Soziologen, Philosophen und Theologen überein und vielleicht berechtigt gerade diese Übereinstimmung zur Hoffnung, daß das Verantwortungsgefühl und der Wille zur rechten Tat noch zur rechten Zeit geweckt werden und wachsen.

Gerhard Krüger nennt die Geschichte „unser dringendstes, unser umfassendstes und unser schwierigstes Problem“ (Gerhard Krüger: Die Geschichte im Denken der Gegenwart, in „Große Geschichtsdenker“, ein Zyklus Tübinger Vorlesungen, Tübingen 1949). Er deutet an, daß nach dem Versagen der modernen Geschichtsphilosophien, von Herder über Hegel bis zu Jaspers, das Denken der Zukunft vielleicht einen ganz anderen Weg einschlagen und die Dinge von einem Gesichtspunkt aus betrachten wird, der „gar kein Gesichtspunkt, sondern eine höchste, bleibende, unbedingt maßgebende Wirklichkeit ist, die uns innerlich bindend ‚religiös‘ entgegentritt“ (a. a. O., S. 247). Wir achten die Bedenken und die Fragezeichen, die der Philosoph Gerhard Krüger hinter eine mögliche christliche oder religiöse Ge-

schichtsdeutung setzt, nicht für gering, entspringen sie doch dem ehrlichen Streben, die Grenzen zwischen dem auf die natürlichen Erkenntniskräfte des Menschen angewiesenen Philosophieren und dem aus ganz anderen Quellen schöpfenden Glauben nicht zu verwischen; aber wir gehen einen Schritt weiter und sprechen es ganz offen aus, daß die Geschichte im Ganzen, das Zusammen von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, letztlich eine religiöse Deutung verlangt, daß das Problem einer Sinngebung der Geschichte nur zu lösen ist, wenn historisches Wissen, metaphysische Erkenntnis und religiöses Bekenntnis zu lebendiger Synthese vereint werden.

Karl Löwith hat erst jüngst in überzeugenden historischen Analysen gezeigt, wie die abendländische Geschichtsphilosophie aus der religiösen Betrachtung der Geschichte als einer Heilsgeschichte herauswuchs (vgl.: Karl Löwith: *Meaning in history*, Chicago 1949, in deutscher Übersetzung: *Weltgeschichte und Heilsgeschehen*, Stuttgart 1953; K. Löwith: *Weltgeschichte und Heilsgeschehen*, in „Anteile“, Martin Heidegger zum 60. Geburtstag, Frankfurt 1950). Wo die Geschichtsphilosophie diese ihre Heimat vergißt oder verrät, wird sie zum Trugbild. Christliche Denker deuten darum heute wie je das in der irdischen Zeit ablaufende Geschehen, alle Auf- und Niedergänge der unsteten Menschengeschichte, *sub specie aeterni*, im Blick und in Beziehung auf den persönlichen Gott, der sich als Schöpfer und Erlöser der Welt den Menschen geoffenbart hat.

Daß die Christen unter den Denkern unserer Zeit dieses Problem in seiner ganzen Schwere empfinden und mit seiner Lösung, so weit sie überhaupt von Menschen erwartet werden kann, ringen, dafür soll dieser Bericht Zeugnis geben, der aus der Fülle des Vorhandenen einige wenige Versuche zu einer Deutung der Gegenwart herausgreift, um so zu einem umfassenderen Bild der konkreten geschichtlichen Wirklichkeit und unserer Aufgaben in ihr zu gelangen.

Christopher Dawson, der Kulturosoziologe und Geschichtsphilosoph, dessen Lebenswerk der Erforschung der Beziehungen zwischen Kultur und Religion gewidmet ist, zeigt uns das Auseinanderfallen der westlichen Zivilisation in eindringlichen religions- und staatssoziologischen Analysen, in denen die eigentlichen Ursachen des Abstiegs aufgedeckt werden. Wann und warum die europäische Einheit des Mittelalters zerfiel, wie Liberalismus und Völkerbund versagt haben, erfahren wir von dem Historiker Dawson; wo die christliche und die politische Erneuerung ansetzen und auf welchen Grundsätzen sie gebaut werden muß, darauf gibt uns dieser Katholik und Europäer englischer Nation eine tief durchdachte und mit begeistertem Herzen geschriebene Antwort. Das „Gericht über die Völker“ (Benziger, Einsiedeln-Zürich 1945), an dem Dawson vier Jahre gearbeitet und das ihn nach eigenem Geständnis größere Mühe und größeres Nachdenken gekostet hat als jedes andere von ihm verfaßte Buch, ist denen gewidmet, die in „diesen dunklen Tagen nicht an der Gemeinschaft christlicher Völker verzweifeln“.

Die westliche Zivilisation sieht Dawson am Rande des Abgrundes, weil unsere Welt sich an der Macht berauscht hat. In den totalitären Staaten sind

Führer mit einer ungeheuren Machtfülle aufgestanden, die mit nackter Gewalt regieren und Freiheit und Vernunft, die Morgengaben menschlichen Daseins, vernichten. Ein Neuheidentum hat die höllischen Gewalten, die tausend Jahre lang von der christlichen Zivilisation in Ketten gehalten worden waren, entfesselt. Der Liberalismus, der sich in den letzten vierzig Jahren sein eigenes Grab geschaufelt hat, baute die Straße in unsere chaotische Gegenwart. Er hat die Politik, die Wirtschaft, die Wissenschaft für autonom erklärt und damit aus jeder übergreifenden Ordnung herausgerissen. In dem Maße wie die Gesellschaft dem göttlichen Gesetz entzogen wurde, wuchs das neue Machtprinzip. Vergeblich warnten Kirche und Päpste; der liberale Idealismus eines Mazzini und Lamartine mußte zuerst dem laizistischen Staat und dann der totalitären Diktatur Platz machen. Diese totalitären Revolutionen, die einen Großteil der Freiheiten des 19. Jahrhunderts abgeschafft, die elementaren Menschenrechte gelehrt und ganze Völker und Klassen vernichtet haben, sind nicht Bewegungen der Zukunftshoffnung und des Idealismus, sondern solche der Auflösung, der Katastrophe und der Verzweiflung wie sie von Nietzsche, Dostojewskij und Leontjew vorausgesehen wurden.

Die Lage der christlichen Zivilisation erscheint Dawson deswegen besonders gefährlich, weil sie nicht von einem primitiven Barbarentum bedroht ist, sondern weil der Feind alle modernen Mittel der Menschen- und Naturbeherrschung in Händen hat und von einem unersättlichen Willen zur Macht getrieben wird. „Die neue Welt ist stark und hat böse Meister“ (S. 17). Das Böse ist in unserer Zeit „entpersönlicht“ worden, es hat den Bereich des individuellen Verhaltens überschritten und sich über die ganze Menschheit erhoben; in einem noch nicht gekannten Ausmaß sind die sittlichen Wertungen verwirrt; höchste menschliche Haltungen werden mit den niedersten Instinkten gekoppelt (z. B. Bereitschaft zu Selbstaufopferung und Hingabe mit Grausamkeit und Rachgier).

Eines der Hauptübel ist die Unterordnung der Moral unter die Politik; sie breitet sich nicht nur durch Nachahmung, sondern auch während des Widerstandes gegen den Totalitarismus in den eigenen Reihen aus und könnte zu einer gefährlichen Niederlage führen, selbst wenn der äußere Feind bezwungen wird. Das Ziel der Anstrengungen der westlichen Demokratien im vergangenen Weltkrieg erblickt Dawson in der „Bezwingung der größten Militärmaschine, bevor sie Europa und die Welt versklaven und in das Chaos stürzen kann. Dieser Krieg selber mit seinem grenzenlosen Zerstörungswillen und der völligen Mißachtung rechtlicher und sittlicher Normen ist nur äußeres Zeichen der Krankheit, an der nicht Deutschland und Europa allein, sondern die ganze Welt leidet“ (S. 24). Allen Verteidigern der Demokratie ruft er zu, daß sie sich bewußt sein müssen, nicht nur für gewisse politische Einrichtungen oder für den modernen Industrialismus, sondern für die christliche Zivilisation zu kämpfen; denn die Demokratie wurzelt so tief im westlichen Christentum, daß sie unmöglich ohne ihren religiösen und kulturellen Hintergrund verstanden werden kann. Weder die Blutsbrüderschaft kriegerischer Stammesangehöriger, noch die bürgerlichen Vorrechte eines Stadtstaates sind

ihre wahre Wurzel, sondern jene „geistige Wandlung, welche die Menschen veranlaßte, Armut und Liebe zu ehren und im Armen das Bild Christi zu sehen“. Christentum, Demokratie, Humanismus und soziale Freiheit sind für Dawson untrennbar miteinander verbunden.

Den Grund der Krankheit, an dem die moderne Zeit leidet, erblickt Dawson in der religiösen Spaltung, die der nationalen voranging. Tausend Jahre lang war das Christentum Hort und Quellgrund der europäischen Einheit; mit dem Verlust der religiösen Einheit begann auch die kulturelle und politische zu schwinden. Erst die christlichen Spaltungen ermöglichten und förderten den Aufstieg des modernen liberalen Staates; die heutige Kluft zwischen dem in sich verschlossenen Osten und dem offenen Westen hat ihren Vorläufer in der vom Westen getrennten, vom Zarismus beherrschten orthodoxen Kirche. Abgesehen vom Block des lateinischen Katholizismus und dem des skandinavischen Luthertums sind die führenden Länder des Westens mehr oder minder auch in sich noch religiös gespalten. Luthertum und Calvinismus brachten trotz der weitgehenden Übereinstimmung in der theologischen Lehre vollkommen verschiedene soziale Haltungen hervor. Das Luthertum blieb konservativ, autoritätsgebunden, patriarchalisch, der Calvinismus dagegen erwies sich in Europa und Amerika als revolutionäre dynamische Bewegung, welche das Ethos des Industriekapitalismus mit seiner „innerweltlichen Askese“ (Max Weber) formte. Das Anglikanertum mit seiner Neigung zum dulddenden Gehorsam und seiner Ehrfurcht vor der geheiligten Autorität ist dem Luthertum verwandt; auch Hegels Geschichtsphilosophie und der gesamte preußische Konservatismus von Stahl bis Bismarck tragen unverkennbar die Züge der lutherischen Ehrfurcht vor der religiös erlebten Staatsmacht. Demokratie im westlichen Sinn dagegen erwuchs im Felde des Calvinismus und der Freikirchen, in denen sich demokratische mit aristokratischen Elementen verbanden; in Richtung der Demokratie drängte das Bewußtsein von der unmittelbaren gleichen Verantwortung vor Gott, das aristokratische Element lag in dem Glauben an eine auserwählte Minderheit der Heiligen. Vom kongregationalistischen Calvinismus führt ein direkter Weg zur Begründung der Menschenrechte in den Verfassungen der Staaten von Nordamerika und zu den freiheitlichen Idealen der angelsächsischen Demokratie, die ja aus dem verweltlichten Ideal einer Heiligengemeinschaft lebt. Die katholische politische Überlieferung stimmt hinsichtlich ihres konservativen Obrigkeitsglaubens mit dem Luthertum, hinsichtlich ihres rationalen Naturrechtsbegriffes und ihrer Anerkennung des Primates der geistigen Macht mit den westlich kalvinistischen Idealen überein. Die in unserer deutschen Geschichte so oft verhängnisvoll sich auswirkende Verbindung von äußerer Zucht und innerer Gesetzlosigkeit hat ihre weltanschaulichen Wurzeln in der lutherischen Vorstellung vom Menschen als dem passiven Werkzeug zweier übermächtiger Gewalten, der irrationalen Natur auf der einen und der unwiderstehlichen Gnade auf der anderen Seite. In lutherischer Sicht ist das Naturrecht irrational, für die calvinistische und katholische Lehre dagegen stimmt es mit dem auf dem Willen Gottes beruhenden Sittengesetz überein. Der Glaube an die ethische Grund-

lage alles politischen und sozialen Lebens, den der Katholizismus unentwegt hochhält, war ursprünglich auch die bewegende Kraft der westlichen Demokratien; und seit dieser Glaube im nationalen und internationalen politischen Leben schwindet, zerfällt die westliche Zivilisation.

Dawson sieht die ganze Geschichte des abendländischen Menschen als ein „langes Suchen nach Freiheit“. Die Bürger der griechischen Stadtstaaten kämpften gegen Barbarentum und Despotismus um ihre Freiheit; gegen die Omnipotenz des römischen Imperiums zeugten die Martyrer der christlichen Kirche für Wahrheit und geistige Freiheit; die christliche, dem Menschen als Ebenbild Gottes geschenkte Freiheit beherrschte die kulturelle Entwicklung des Mittelalters, verlieh dem einzelnen Rechte gegenüber dem Staat und ermöglichte eine aus vielfältigen Organen und Organismen mit reichem Eigenleben aufgebaute Gesellschaft. Diese geistigen Freiheiten der Überlieferung verbanden sich mit den neuen politischen Freiheiten zu den liberalen Ideologien, die in den verschiedenen Nationen ihr eigenes Gesicht und ihre eigene Geschichte haben, und zusammen den politischen Liberalismus bilden.

Dieser Liberalismus erwies sich im Verlauf der letzten hundertfünfzig Jahre als unfähig, die Kräfte zu lenken, die er freigesetzt hatte, und wurde mehr zu einem negativen und defensiven Bekenntnis. Der Sozialismus erweiterte den Anspruch auf ein Leben in Freiheit und Würde, indem er dieses vor allem für die Lohnarbeiter der unter dem Liberalismus aufgeblühten Industrie forderte; soweit er sein Ideal allerdings auf dem Weg über die Diktatur des Proletariats verwirklichen will, verrät er es.

Die Lösung unserer Probleme ist darum nicht von einer Erneuerung der liberalen Parteien zu erhoffen — K. Mannheim hat das überzeugend dargetan und Dawson bezieht sich auf ihn —, sie kann nur in „freier Zusammenarbeit aller jener erfolgen, die erkennen, wie verflochten sie mit der gemeinsamen geistigen Überlieferung der westlichen Zivilisation sind und die Notwendigkeit einsehen, aus den zerstreuten, desorganisierten Komponenten der Freiheit eine organische Einheit zu bilden“ (S. 67).

Der Völkerbund war ein Lösungsversuch, unternommen im Zeichen des liberalen Idealismus Wilsons. Er vermochte die internationale Friedensordnung nicht zu erhalten und hat Europa und die Welt nicht vor dem zweiten Weltkrieg bewahrt, weil der Geist, aus dem er geboren war, zum mindesten in Europa schon tot war. Er litt von Anfang an an dem inneren Widerspruch zwischen demokratisch-liberalem und nationalstaatlichem Denken; er war gar kein „Völker“bund sondern ein Staatenbund, der die kulturellen Grundlagen internationalen Gemeinschaftslebens verkannte und zwischen einem verschwommenen Idealismus und der harten Wirklichkeit nationaler Machtpolitik in der Luft hing. Der Grundsatz der Gerechtigkeit gegenüber allen Völkern und Nationen und des allgemeinen Rechtes auf ein Leben in Freiheit und Sicherheit, den Wilson seinem Programm voranstellte, ist aus der christlichen Überlieferung. Pius XII. hat ihn wiederholt als den Grundsatz der christlichen Zivilisation gegen jenen totalitären Absolutismus verkündet, der den Staat an Gottes Stelle zum letzten Lebenszweck erhebt. Der sittliche Ge-

danke eines internationalen Rechtes, das verankert ist in einem natürlichen Recht und in einer jenseitigen geistigen Ordnung, welche Staaten, Völker und Individuen in einem verpflichtet, muß am Anfang jeder übernationalen Ordnung, ob für Europa oder die Welt, stehen.

Da alle echte Kultur zutiefst mit Religion verbunden ist, muß die Säkularisierung der westlichen Zivilisation ernste Sorge wecken. Zwei Gründe gibt Dawson für diese Verweltlichung an, einmal die religiöse Spaltung, dann die weltweite Verbreitung durch imperiale Ausdehnung, durch materiellen und geistigen Fortschritt. Die Reformatoren wollten die Religion von kulturellem Beiwerk reinigen und erreichten damit, daß Leben und Denken in zunehmendem Maße entchristlicht wurden. „Die moderne Zivilisation eroberte die Welt und verlor dabei ihre Seele; sobald die Seele verloren ist, muß sie auch die Welt verlieren“ (S. 88).

Nach dem Verlust der religiösen Einheit bildete sich auf dem Kontinent eine internationale, liberale Elite des Geistes; in den angelsächsischen Ländern profanierte der puritanische Idealismus die Gedanken der Heiligengemeinschaft und der christlichen Freiheit; aus diesen beiden Komponenten erwuchs dann die bürgerlich liberale Kultur des 19. Jahrhunderts mit ihrer christlich-humanitären Ethik, ihrem Glauben an Vernunft und Fortschritt, an Freihandel und konstitutionelle Regierungsform. Der weitere Fortschritt mit seiner zunehmenden Mechanisierung und Technisierung scheint zu einem Zustand der völligen Verweltlichung zu führen, aus dem Religion und Freiheit verschwunden sind und die Gesellschaft entweder ein starrer, unfruchtbarer, wissenschaftlich geplanter Mechanismus oder ein gefährliches aus den Instinkten lebendes irrationales Gebilde wird.

In unserer Verantwortung liegt es, ob die Kultur der Zukunft völlig verweltlicht oder religiös sein wird. Dawson weiß, daß es nur einen Weg gibt, um unsere säkularisierte Kultur zu entweltlichen: Dem ganzen geplanten Organisationssystem muß ein geistiges Ziel gegeben werden, so daß die Maschine wieder zur Dienerin des Geistes wird; die ganze Kultur muß mit den Kräften der göttlichen Macht, Liebe und Weisheit verbunden werden. Der Gläubige geht diesen Weg auch in schweren Zeiten in der Hoffnung, daß es auf jede neue Not eine Antwort der göttlichen Gnade gibt und daß jedem geschichtlich entscheidenden Augenblick ein Strahl des Heiligen Geistes begegnet.

Nicht im politischen oder wirtschaftlichen Bereich liegt also der Kern unserer Aufgabe, sondern im religiösen und geistigen. Die religiöse Not und Armut unserer Zeit, die überall nach einer Erlösung ruft, gibt hoffnungsvolle Ansatzpunkte für eine geistige Erneuerung und christliche Entscheidung. Dawson ist davon überzeugt, daß die neue Ordnung als Samen und Sauerteig unter der Oberfläche schon lebt, und glaubt, daß die „Zeit kommen wird, da die Königreiche dieser Welt zu Königreichen Christi werden, wenn der Gedanke von rein menschlichen Gesichtspunkten aus auch unfaßbar ist“ (S. 114). Wir stehen ja nicht vor dem Zusammenbruch der christlichen, sondern der verweltlichten Kultur. Aufgabe der Christen und der christlichen Kirchen ist

es, dem göttlichen Wirken den Weg zu bereiten, die Fenster des menschlichen Geistes zu öffnen, die Vorhänge der Unwissenheit und Selbstmacht zurückzuziehen, damit Welt und Mensch unter die universale Herrschaft Christi kommen, der alles erlöst und erneuert.

Um diesen Weg, den der Glaube weist, in die lebendige geschichtliche Wirklichkeit hineinzuführen, fordert Dawson Anerkennung des Naturrechtes in jeder gesellschaftlichen Ordnung und geistige und religiöse Einigung vorerst im europäischen Raum. Der Gedanke eines Naturrechts, durch das alle vernünftigen Wesen mit der ewigen Vernunft als dem Band und der Quelle der kosmischen Ordnung verbunden sind und der auf dem Grundsatz der Abhängigkeit des menschlichen Lebens und der menschlichen Gesellschaftsordnung von der göttlichen Ordnung beruht, muß wieder Anerkennung finden, damit der autonome Macht- und Lebenswille des Staates einem sittlich verantwortenden Geist untergeordnet werde. Der politische Realismus im Sinne des macchiavellistischen Machtprinzips ist ebenso irrig wie der politische Spiritualismus, der mit seiner übertriebenen Jenseitsgerichtetheit die Naturrechtslehre unterhöhlt hat. Die Päpste haben seit Leo XIII. unermüdlich diese naturrechtliche Ordnung gefordert und auch dem Gedanken Ausdruck verliehen, daß die Einheit Europas nicht aus der Rasse oder den wirtschaftlichen Interessen verstanden werden kann, sondern aus der Tatsache, daß Europa wesentlich eine Gesellschaft christlicher Völker oder Nationen war. Wenn dieses Prinzip der Einheit, die christliche Religion, sich heute auch im Zustand der Auflösung und Zerstreuung befindet, so ist es als Seele unserer Kultur doch in gewisser Weise unsterblich und kann durch politische und soziale Katastrophen, welche ihre tiefste Ursache im Sündenfall des Menschen haben, nicht getötet werden. Das ewige Naturrecht, das Gottes ewiges Gesetz mit den unwandelbaren Bedürfnissen des Menschen zusammenbindet, muß auch dem souveränen Staat Norm sein, sonst wird der Starke den Schwachen vernichten und staatliches Leben zur organisierten Räuberei.

Wie kann aber bei der Gespaltenheit der Konfessionen, bei der Verschiedenheit der Lehren und Überlieferungen eine Einheit erreicht werden? Dawson warnt bei der Zusammenarbeit vor dem falschen Indifferentismus, der die Glaubensunterschiede verwischen möchte, und vor dem falschen Rigorismus, der die trotz Spaltung bestehenden Gemeinsamkeiten in Religion und Ethos unterbewertet oder übersieht. Als konkretes Beispiel für eine geistige Einigung führt Dawson die in England weitverbreitete und hervorragend wirkende, bei uns wenig bekannte Bewegung des „Sword of Spirit“ an, die sich zum Kampf für Gottes Reich verpflichtet hat und alle ruft, die sich eines höheren Gesetzes bewußt sind. Bei den psychologischen Schwierigkeiten, die das Zueinanderfinden oft so sehr hemmen, sollte bedacht werden, daß die Verschiedenheit des religiösen Fühlens und seiner Ausdrucksweise oft nicht von den Verschiedenheiten der theologischen Lehre, sondern von ganz natürlichen Polaritäten herkommt. Die religiöse Uneinigkeit sollte mehr unter dem Gesichtspunkt des Schismas als unter dem der Häresie gesehen werden; aber auch die Häresien sind seit den Tagen des monophysitischen Streits oft eine

religiöse Verschleierung nationaler Interessen gewesen. Am besten wird der Sache der christlichen Einheit durch Übung der theologischen Tugenden des Glaubens, der Hoffnung und Liebe gedient. Reinigen wir zuerst unser Gewissen von allen niedrigen Beweggründen, von traditionellen und instinktiven Feindschaften, dann wird die feste Hoffnung Dawsons vielleicht doch erfüllt werden, daß „die Zeit der Glaubensspaltung bald vorbei ist und die Zeit gekommen sein wird, da das göttliche Prinzip des Lebens der Kirche seine Anziehungskraft behaupten und dabei alle lebendigen Grundkräfte christlichen Lebens und Denkens zu einer organischen Einheit sammeln wird, sei es, daß die Macht der Gegenkräfte zum Zusammengehen zwingt, sei es, daß der apostolische Geist sich von neuem auf die Kirche ausgießen wird.“

An den Menschen des guten Geistes und des guten Willens liegt es, die moderne Massengesellschaft so zu planen, daß die vom Christentum verkündeten und geforderten Werte der Freiheit und der Person nicht zerstört werden. Als Mindestbedingungen in Hinsicht der Freiheit fordert Dawson: 1. Religiöse Freiheit, nicht nur in dem formalen Sinne, daß man eine religiöse Überzeugung haben darf, sondern im Sinne einer vollen Freiheit, auch der Glaubensgemeinschaften. 2. Vereinigungsfreiheit. 3. Freiheit der Berufswahl, die sowohl im Kapitalismus und Sozialismus wie im totalitären System aufs schwerste bedroht ist. Gegen das Übel des Bürokratismus verlangt Dawson bei den Verwaltungsfunktionären und ausführenden Beamten die Gesinnung des uneigennütigen Dienstes und des Handelns aus persönlicher Verantwortung.

Eine Vereinigungsfreiheit, die von der Verantwortung für die Freiheit des Menschen und den Dienst an der geistigen Ordnung getragen ist, wird auch den Gruppenegoismus und die anarchische Konkurrenz vermeiden können. Weder das kapitalistische Gewinnmotiv noch das totalitäre Machtmotiv gewährleisten eine echte Gemeinschaft, nur auf dem Ethos der Person kann eine Plan-gesellschaft gebaut werden, die nicht in unpersönlichen Bürokratismus oder unmenschliche Tyrannei ausartet. Dieses Ethos der Person gründet in der christlichen Lehre und ist am tiefsten bei Paulus bezeugt im ersten Korintherbrief, in der Stelle von *corpus Christi mysticum*.

Die künftige Weltordnung will Dawson als eine Konföderation, als eine Föderation von Föderationen, die aus Kulturgemeinschaften mit autonomen Rechten bestehen und aus Gruppen von Nationen und Staaten zusammengesetzt sind. Die Vereinigten Staaten von Europa erscheinen ihm als die einzige Lösung, welche nationale Freiheit und kulturelle Autonomie der westeuropäischen Völker mit der europäischen Einheit und den Notwendigkeiten einer Weltordnung in Einklang bringen kann. So groß die Schwierigkeiten auch sein mögen, die Geschichte der letzten vierzig Jahre mit ihren Weltkrisen und Weltkriegen sollte auch den konservativsten Verstand davon überzeugen, daß von der Frage der Weltordnung unsere Zivilisation und unser Leben abhängen. Eine zweifache Sendung ist den Christen in der gegenwärtigen Krise aufgetragen: Als Erben der europäischen Überlieferung Hüter des geistigen Prinzips zu sein, dem Europa sein Dasein verdankt; dann aber auch in der

neuen Weltgesellschaft, die noch ungeformt und chaotisch ist, dem Prinzip der geistigen Ordnung zum Durchbruch und Siege zu verhelfen.

Diese aus der Fülle und Anschaulichkeit lebender Geschichte herausgelösten Grundgedanken vermögen nicht entfernt dem aktualitätsgeladenen Reichtum des Dawsonschen Meisterwerkes zu spiegeln, das jeder Historiker, Theologe, Philosoph und Politiker lesen sollte.

Einen gedrängten, inhaltsreichen, mit den Methoden der Kultur- und Wissenssoziologie erarbeiteten Überblick über unsere geistige Lage gibt Alois Dempf in seiner schmalen, wenig bekannten Schrift: „Die Krisis des Fortschrittsglaubens“ (Herder, Wien 1947), die in kräftigen und einprägsamen Strichen die Entwicklungen und Wandlungen von Wissenschaft und Weltanschauung der beiden letzten Jahrhunderte nachzeichnet, um so den Standpunkt der Gegenwart festzustellen. Die *insecuritas* erscheint als das Stigma unserer Zeit, die von einer pessimistischen Angst als der Folge des Atheismus und des Nihilismus verdunkelt ist. So unbestreitbar und gewaltig der Fortschritt der „theoretischen, technischen und organisatorischen Vernunft“ auch ist, derjenige der praktisch-sittlichen liegt im Argen! Der weltliche Fortschrittsglaube, der sich mit dem aufsteigenden dritten Stand ausbreitete und in die Ideologien der bürgerlichen Demokratie wie des Sozialismus einging, hat die christliche Botschaft, in der die Freiheit aller Menschen zuerst verkündet wurde, verfälscht, indem er die Göttlichkeit der Erlösung und des Erlösers leugnete, die *sola-scientia*-Lehre in einen äußersten Gegensatz zur *sola-fides*-Lehre trieb und damit die *media via* zwischen diesen und zwischen *liberum arbitrium* und *servum arbitrium* verbaute.

Die einzigartige Entfaltung der Fachwissenschaften wurde mit einer tragischen Ambivalenz im wirtschaftlichen, kulturellen und weltanschaulichen Bereich belastet; denn diese Einzelwissenschaften drängten zur ungerechtfertigten Übertragung der auf einem Einzelgebiet gefundenen Gesetzmäßigkeiten auf die Gesamtwirklichkeit. So entstanden die falschen monistischen Welt- und Menschenbilder des Materialismus, Biologismus, Psychologismus, Historismus. Erst in unserem Jahrhundert förderten die Fachwissenschaften der Physik, Biologie und Soziologie Resultate zutage, „die durch ihre Konvergenz eine Selbstreinigung des Spezialistentums von allergrößter Tragweite herbeiführten, nämlich den Umschlag zu echter Philosophie und Metaphysik“ (S. 10). Planck, Jeans, Eddington, de Broglie, Weizsäcker, Schrödinger und Wenzl führt A. Dempf als Bahnbrecher in dem Fortschreiten vom Physikalismus zum kritischen Realismus, von der Naturwissenschaft zur Naturphilosophie an. In der Biologie wiesen Driesch, Uexküll, Dacqué den Weg zu einer neuen, echten, die Finalität wieder in ihre Rechte einsetzenden Metaphysik des Lebens. In der Soziologie schufen Max Weber, Troeltsch, Dilthey, Scheler, Erik Peterson — besonders durch ihre religionssoziologischen Arbeiten — die Grundlagen zu einer Weltanschauungskritik und Kulturphilosophie, die den Weltlauf nicht evolutionistisch monistisch konstruiert, sondern in ihm das freie Zusammenspiel der Lebensmächte erkennt. Der Philosophie gelang eine neue Sicherung der logischen (Husserl) und der ethischen (Scheler) Werte, sie

find wieder das Ideal der Kultureinheit, der „Universalität und Solidarität“, der „verantwortlichen und liebenden Menschenverbundenheit, so daß nun die schöpferische Freiheit wieder den ewigen Normen begegnen konnte“ (S. 19). Von diesem „integralen Humanismus“, von der neuen Metaphysik her werden sich die „Fragen der echten Menschenbildung, der ethischen und sozialen Menschenführung auf dem Weg zur Solidarität sich lösen lassen und zu einer neuen Gemeinschaft der Geistigen führen“.

In der freimütigen Selbstkritik der großen politischen Ideologien, die während und nach dem letzten Kriege eingesetzt hat, erblickt Dempf einen wichtigen Ansatzpunkt für die Überwindung der Fortschrittsskrise, die, von den Antiliberalen — Hegel ist ihr Ahnherr — geschürt, in die Irrationalismen des Macht- und Rassenwahns ausartete. Die Neoliberalen Walter Lippmann, Röpke, Hayek haben bei ihrer Kritik der politischen und ökonomischen Einrichtungen des klassischen Liberalismus das *bonum commune totius orbis* und das Naturrecht wieder entdeckt. Schumpeter als Repräsentant des Sozialismus unterscheidet sehr scharf die richtigen Visionen Marx' von seinen national-ökonomischen Irrtümern. Die glänzendste Kritik des Konservatismus und die geschichtlich und philosophisch am besten fundierte Darstellung der christlich-demokratischen Gesellschaftslehre findet Dempf bei Christopher Dawson, der die Verdienste der Christenheit um die Rettung und Sicherheit der Freiheit in einzigartiger Weise darstellt und alle wirklichen Idealisten der Freiheit zur Zusammenarbeit ruft, damit sie den Großorganisationen ein geistiges Ziel geben (vgl. obigen Bericht über Dawsons „Gericht über die Völker“). In diese Neuordnung des Erdkreises geht die Weltendung des Christentums „als die große geistliche Lebensmacht“, welche die „Horizontalordnung der Freiheit und Gerechtigkeit mit der Vertikalordnung der Demut“ verbindet.

In eine alle Gegenwartsproblematik einschließende und zugleich hinter sich lassende Tiefe führt Josef Piepers geschichtstheologische Meditation „Über das Ende der Zeit“ (Kösel, München 1951). Ob die Frage nach dem Ende der Geschichte überhaupt philosophisch beantwortet werden kann, ist das erste Problem, vor das sich der Verfasser gestellt sieht. Er antwortet darauf mit: Nein; denn „es ist eine mit der Sache selbst gegebene Eigentümlichkeit des philosophischen Fragens, sich in einem bereits vollzogenen ‚kontrapunktischen‘ Verhältnis zur Theologie vorzufinden; es gibt keine philosophische Frage, die nicht, wenn sie wirklich auf den mit ihr selbst und in ihr selbst gemeinten Grund stoßen will, auf das Urgestein theologischer Aussagen trifft“ (S. 18). Das gelte in ganz besonderem Maße für die Geschichtsphilosophie aus drei Gründen: Einmal fehlt bezüglich des Endes wie des Anfangs der Geschichte jede menschliche Erfahrung, weshalb mit Notwendigkeit auf eine vorphilosophische Wirklichkeitsdeutung zurückgegriffen werden muß; zum zweiten ist Geschichte zutiefst Heilsgeschichte, die mit psychologischen, politischen oder soziologischen Kategorien nicht faßbar ist, und drittens gibt die Offenbarung, die erstlich Heilsgeschichte und nicht Seinslehre ist, Auskunft über das, was geschehen ist und über das, was geschehen wird. Freilich setzt

die Offenbarung den Glauben, das empfangende Hinnehmen des Wortes, voraus. Wer diesen Glauben annimmt, der vermag in den geschichtlichen Geschehnissen und Gestalten den „inneren Pfeil auf das Ende hin“ wahrzunehmen, der steht in dem Licht, das von der geglaubten Wahrheit auf die Wirklichkeit fällt, dem werden die Dinge von der Helligkeit des Logos her vernehmbar. Wo aber das intellegere seine Verbindung mit dem credere aufgibt, da greift auch im eigentlich philosophischen Bereich „Verödung, Verkahlung und Versteppung“ um sich.

Nach diesen grundsätzlichen methodischen Ausführungen des ersten Kapitels steht im Mittelpunkt des zweiten die Frage, wie das Ende zu denken ist. Es ist nicht ein Ende im absoluten Sinn, in welchem die Schöpfung ins Nichts zurückgenommen wurde — der Creator hat die Kreatur geschaffen, auf daß sie sei —, „sondern ein Ende, nach welchem es Zeit und Geschichte nicht mehr geben wird“. Von einem Neuen Himmel und einer Neuen Erde spricht die Schrift und die Theologen von einer Transposition des zeithaften Seins der geschichtlichen Welt in den Zustand der unmittelbaren Teilhabe an der unzeitlichen Seinsweise des Creator. Die Aufhellung dieser Transposition gehört in die Theologie, für den Philosophierenden aber bleibt von Belang, daß das Ende der Zeit so zu denken ist, und vor allem, daß diese Transposition sich innergeschichtlich vorbereitet. Sie steht nämlich in Beziehung zu den innergeschichtlichen nach Errettung drängenden Kräften, wenn sie auch nicht von ihnen herbeigeführt wird. Die Zwiespältigkeit in der Geschichte nimmt ständig zu und erfährt schließlich eine äußerste Zuspitzung, so daß „das Ende der Zeit einen innerlich wie äußerlich ganz und gar katastrophischen Charakter“ (S. 83) erhält und in eine wie von außen kommende Errettung mündet. Diese abgründige katastrophische Seite des Endes wurde von der optimistischen säkularisierten Geschichtsphilosophie der Aufklärung übersehen und bewußt verdeckt. Uns erscheinen nach den geschichtlichen Erfahrungen solche optimistische Deutungen wirklichkeitsfremd und geradezu naiv, unsere Zeit neigt zu einem aus Daseinsangst genährten Pessimismus. Da aber die fortschrittsgläubige immanentistische Geschichtsdeutung im westlich europäischen Kulturkreis immer noch vorherrscht, legt der Verfasser den Akzent auf „die immerwährend nahe und ständige Möglichkeit eines katastrophischen Endes der Zeit“ (S. 135). Der Auseinandersetzung mit Kants vielschichtigen über dessen ganzes Werk hin nicht abreißenden Gedanken über das Ende der Geschichte, widmet der Verf. seine besondere Aufmerksamkeit; die umfassenden Analysen und die treffende Kritik an diesem Paradigma verdienen besondere Beachtung.

Das christlich abendländische Geschichtsbild ist nach Pieper mit den vereinfachenden Begriffen von Optimismus und Pessimismus nicht zu fassen (S. 99). Wenn darin das innergeschichtliche Ende katastrophisch gesehen ist, so ist das nicht gleichbedeutend mit Sinnverfehlung, auf die sich der Pessimismus stützen zu müssen glaubt; aber auch das letztgültige außerzeitliche Ende, zu dem doch wesentlich das Gericht und die Verdammung gehören, darf nicht einfachhin optimistisch verstanden werden. Das christliche Geschichtsbild ist

vielmehr ein „Spannungsgefüge, in dem alle einzelnen Elemente sich verknüpfen: Die Transposition, der innergeschichtliche und der außergeschichtliche Endzustand; die verborgene und die offenbare Erreichung oder Nichterreichung des Zieles; der katastrophische Charakter des innergeschichtlichen Endes, dem dann . . . eine Errettung, das außerzeitliche Ende folgt“ (S. 101/2). Die beiden Grundfehler der optimistischen Geschichtsbilder von Bacon über Fichte und Kant zu Engels, ja bis zu Kalinin und zur Atlantic Charta, sind, daß einerseits die christliche Lehre vom katastrophischen Ende ausgemerzt ist, andererseits die außerzeitlich gemeinte „Stadt Gottes“ als ein innerzeitlich realisierbarer, gesellschaftlicher, kultureller, wirtschaftlicher oder politischer Idealzustand erscheint.

Im Gegensatz dazu wird der innergeschichtliche Endzustand von der christlichen Tradition als „Herrschaft des Antichrist aufgefaßt und geschildert. Dieser Begriff ist nur theologisch und heilsgeschichtlich faßbar. Mit der Vorstellung vom Antichrist muß diejenige von der Erbsünde und vom Siege Christi mitgedacht werden. „Kampf um Christus“ ist das eigentliche Thema der Weltgeschichte und die vielgeübte Neutralität gegenüber Christus nur ein Übergangsstadium. Dieser Antichrist, der „Fürst der Welt“ der Apokalypse, ist nicht ein geistiges, dämonisches Wesen, sondern eine Erscheinung des politischen Bereiches; die Ausübung der weltlichen Macht ist nach Thomas seine eigentliche Funktion und mit ihrer Hilfe baut er eine Pseudo-Ordnung auf. Da dieser Antichrist ein Weltherrscher ist, könnte eine wirkliche Weltorganisation die Errichtung seiner Herrschaft erleichtern und beschleunigen. Sein Staat wird eine ungeheure intensive und extensive Machtsteigerung bringen, seine Herrschaft wird totalitär im extremen Sinne sein. In erschreckenden Bildern beschreibt die Geheime Offenbarung „das Untier mit zehn Hörnern, sieben Köpfen, den Füßen eines Bären, dem Maul eines Löwen, einem Panther gleichend“, das Gegenteil der Gottebenbildlichkeit. Und diesem ersten Tier ist ein zweites zugeordnet, so wie zur Machtausübung die Propaganda gehört. Dieses bringt die Menschen und die Erde dahin, daß sie das Tier, dessen tödliche Wunde geheilt wurde, anbeten. In dieser Verkehrung des Karfreitagwunders wird die Lügenhaftigkeit des Antichrist sichtbar (Solowjew nennt ihn den großen Spiritualisten, den Asketen und Menschenfreund). Der äußere Erfolg des antichristlichen Regimentes freilich wird ungeheuer sein und — nach einstimmiger Auskunft der Überlieferung — zu einer großen Apostasie führen. Verfolgung wird die Form der letzten Auseinandersetzung zwischen Guten und Bösen, Martyrium die einzig mögliche Gestalt des Sieges sein.

Dieses erschütternde Bild des innergeschichtlichen Endzustandes gewinnt Pieper aus den Hinweisen der Schrift, der Theologen und der christlichen Tradition; aber es wäre nur die halbe Wahrheit, wenn die Transposition aus der Zeitlichkeit in die Teilnahme an der Ewigkeit Gottes, das Gericht und die außerzeitliche Vollendung nicht mitgedacht würden; denn es gehört mit zum christlichen Geschichtsbild, daß der Antichrist besiegt wird und dann stürzt, wenn er den Gipfel seiner Macht erreicht hat. Aus dieser außerzeitlichen Erwartung des Heils wächst die christliche Hoffnung, diese theologische Tu-

gend, die mutig ja sagt zur Schöpfung, zur Betätigung im innerweltlichen Bereich und die gefaßt ist auf das Blutzeugnis.

Piepers Werk, wie immer überzeugend in der Gedankenführung und meisterhaft in der Sprache, hat die große Tradition christlich-theologischen Geschichtsdenkens in unserer mit so viel, vielleicht unwesentlichem, Wissen belasteten Zeit würdig fortgeführt; daß eine christliche Geschichtsphilosophie, wenn sie diesen Namen zurecht trägt, den Anfang und das Ende der Zeit im Lichte der geoffenbarten Heilsgeschichte sehen muß und zu diesem Zweck auf die Schrift und auf die Theologie hören muß, daß von der geoffenbarten Zukunft in entscheidenden Fragen mehr Licht auf die Gegenwart fällt als von der nur äußerlich erfaßten Vergangenheit her, wird aus jedem Satz Piepers klar. Wenn dabei die Grenzen zwischen Philosophie und Theologie sich verwischen, verschieben und teilweise verschwinden, was wiederum zur Folge hat, daß die methodischen Argumentationen des ersten Kapitels den Gläubigen und vielleicht nur den Gläubigen überzeugen und die Möglichkeit einer echten Philosophie außerhalb und unabhängig von Theologie und Glaube in Frage gestellt wird, so ist das zu verstehen und zu verzeihen.

Noch unter dem Eindruck der Katastrophe von 1945 hat Reinhold Schneider in seiner „Heimkehr des deutschen Geistes“ (Heidelberg 1946, 2. Aufl.), die den Untertitel: Das Bild Christi in der deutschen Philosophie des 19. Jahrhunderts trägt, den repräsentativen deutschen Denker, Lessing, Kant, Fichte, Schelling, Hegel und Nietzsche, die Gewissensfrage gestellt, ob sie an Christus geglaubt, wie sie ihn gesehen und welche Stelle sie ihm in ihren Denkbauten einräumten. Der Verf. hat diese Frage, die eigentlich allen gestellt werden müßte, die je in der Zeit auf sie wirken, an die Philosophen gerichtet, weil „sie in jener Epoche eine größere Macht auf die Lebensformen des Volkes geübt haben als je zuvor“ (S. 11) und ihre Verantwortung nicht bezweifelt werden kann. Das Ergebnis ist erschütternd: Keiner der führenden Denker hat den Gottmenschen, der sich geoffenbart hat, gekannt und bestehen lassen wollen, wenigstens nicht innerhalb seines philosophischen Gebäudes. „Indem das deutsche Denken Christus verfehlte, hat es auch die Menschheit verfehlt“ (S. 13). Aus dieser Erkenntnis und diesem Bekenntnis, so hofft Schneider, führt vielleicht ein Weg hin zur Ehrfurcht vor der Weltwirklichkeit und der Offenbarung, hin zur Erlösung des deutschen Geistes von sich selbst.

Lessing, der an Stelle der Wahrheit den Trieb nach ihr wählte, ist Symbol für die „demütige Vermessenheit“. Christus ist ihm nicht mehr Erlöser, der als Gottes Wort in die Welt kam zur geschichtlichen Stunde und fortlebt im Sakrament, sondern Lehrer und schemenhaftes Ideal der Vernunft.

Kant sah im Gottmenschen das personifizierte Ideal der Vollkommenheit und der Gott wohlgefälligen Menschheit. Der geschichtlichen Erlösungstat konnte seine „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft“ nicht gerecht werden. Seine „Ethik ist erhaben und kalt“, „jenseits der Gnade“, „abgetrennt von der Liebesmacht des göttlichen Herzens“ (S. 26).

Bei Fichte war zwischen dem Ich und dem Nichtich kein Platz für die

Gottesmacht des Erlösers. Auch die „Anweisung zum seligen Leben“ erfaßt den historischen Christus nicht in seiner Wahrheit, sondern als „die zum unmittelbaren reinen Selbstbewußtsein gewordene absolute Vernunft“.

Hegel findet zwar in der Trinitätslehre den erhabensten Ausdruck seines dialektischen Prinzips, aber sein göttlicher Weltgeist ist erst auf dem Wege zu sich, „ein Werdender und Wandernder auf unbegrenzten Wegen“. Auch Jesus steht innerhalb dieses sich vollendenden Geistreiches, wenn auch an jener bedeutsamen Stelle, wo der Mensch sich seiner Freiheit als Mensch bewußt wird. Dieser Christus Hegels kam nicht von „oben“, weil das System ein „oben“ nicht kennt und nicht hat.

Das Ringen des alternden Schelling und seiner Freunde um eine Versöhnung von Philosophie und Offenbarung erscheint Schneider als Anfang einer möglichen Wende. Hier wird die Offenbarung als geschichtlicher Teil der Wirklichkeit genommen und nicht a priori deduziert. Schelling sieht Christus als die Mitte zwischen Gott und dem Menschen seit Weltzeiten und die Geschichte als ein Drama der göttlichen und der menschlichen Freiheit.

Lebte der Idealismus bei aller religiösen Zwielfichtigkeit noch aus dem Glauben an den Geist, so fielen nach ihm „alle Kräfte ins Irdische zurück“. Die Anbeter des Stoffes und der Macht verleugneten auch den Geist. Nietzsche, der Prediger des Willens zur Macht, der die historische Person und Tat Christi psychologisierte und mißdeutete, blieb noch in der Nacht seines Wahnes der Antichrist in der Gebärde Christi.

Die in der Katastrophe erfahrene Not soll den Menschen das wahre Licht erkennen lassen und zu Christus dem Herrn der Geschichte, heim zu Gott führen.

In der bunten Reihe der Schuld-, Anklage- und Rechtfertigungsversuche für das deutsche Versagen, das in den niederschmetternden Zusammenbruch führte und über das heute schon wieder oft der Schleier wohlwollenden Vergessens gebreitet wird, verdient das Wort des aufrechten Dichters und Christen, des Streiters für Freiheit und Friede einen Ehrenplatz.

„Die geistigen Strömungen unseres Jahrhunderts“ (Bruckmann-Verlag, München 1948) von Aloys Wenzl sind ein Stück erlebter Geistesgeschichte. Die „wesentlichen Entwicklungen, Haltungen und Wandlungen des geistigen Lebens“ werden nicht nur geschildert, sondern von einem verantwortlich beteiligten Denker kritisch gewürdigt.

Die Zeit vor dem ersten Weltkrieg, für die der äußere Friede eine Selbstverständlichkeit war und in der auch die innerdeutschen gesellschaftlich-politischen Spannungen zwischen der monarchisch-aristokratischen Tradition und der linksbürgerlichen und sozialistischen Opposition keine Gefahr bedeuteten, sieht A. Wenzl getragen von einem fast schrankenlosen Optimismus, der aus einem aufgeklärten Rationalismus und dem stürmischen Fortschritt der Naturwissenschaften und der Technik gespeist war. Das noch ganz im Zeichen der „klassischen Physik“ stehende Weltbild der Naturwissenschaften legte den Materialismus als Weltanschauung nahe, der bald mechanistisch, bald naturalistisch gefärbt war. Haeckels Monismus, der von dem Zauberwort Ent-

wicklung lebte, und W. Ostwalds Energetik werden als zwei der einflußreichsten Ausprägungen dieses Materialismus kritisiert. Die bahnbrechenden Forschungsergebnisse in den Grundwissenschaften, die physikalischen Theorien Plancks und Einsteins, die Neubegründung des Vitalismus durch Driesch, die Entdeckung des Unbewußten durch Freud, waren noch nicht ins Zeitbewußtsein gedrungen. Der Prozeß der Entchristlichung, nach Optimismus und Materialismus, das dritte Charakteristikum jener Zeit, hatte in Nietzsche den Höhepunkt erreicht. Die Philosophie, gespalten in eine Vielzahl von Schulen und Richtungen, erschöpfte sich in Erkenntnistheorie und Philosophiegeschichte und vergaß weithin ihre große Aufgabe. In dem Ringen der Kräfte behielt noch die Tradition die Oberhand; positive Ansätze zu einer Gesundung des religiösen, wirtschaftlichen, wissenschaftlichen und künstlerischen Lebens, wie sie von der Jugendbewegung zu erhoffen waren, wurden durch den Krieg zer schlagen oder in der Entwicklung unterbrochen.

Nach dem ersten Weltkrieg, an dessen Gerechtigkeit in Deutschland mit zunehmender Dauer immer weniger Menschen glaubten, war die politische Situation in Europa durch den Sieg der Demokratie im Westen und ihre Niederlage im Osten gekennzeichnet. Aber in Deutschland mit seiner aus ehrlichem Idealismus geschaffenen Weimarer Verfassung gewann das nationalistisch-militaristische Denken an Einfluß, das im Zusammenhang mit den erlebten echten Enttäuschungen, aber auch mit falschen Hoffnungen und Ressentiments gesehen werden muß. Nun wurde der Pessimismus vorherrschend, vor allem der Spenglersche Kulturpessimismus, in welchem „Historismus, Biologismus und Nietzscheanismus vereinnigt“ sind. Die von L. Klages und Theodor Lessing verbreitete These vom „Geist als Widersacher der Seele“ stimmt sehr wohl zum Pessimismus, wie andererseits die Existenzphilosophie als „Protest und Reaktion auf den Optimismus, Formalismus und abstrahierenden Idealismus“ der pessimistischen Zeitstimmung wesentliche Impulse verdankt.

Als großes Positivum dieser Zeit wertet Wenzl die Widerlegung des alten Materialismus durch den Fortschritt der Naturwissenschaften. Nach den neuen physikalischen Erkenntnissen, deren weltanschauliche Deutung und Bedeutung A. Wenzl meisterhaft darstellt, muß nämlich die Materie aufgefaßt werden „als Verwirklichung mathematischer Ideen mit einem Spielraum von Freiheit, von Indeterminiertheit“ (S. 33); Hans Driesch konnte den Vitalismus, die Lehre von der Eigengesetzlichkeit und Zielgerichtetheit des Lebensgeschehens, experimentell und theoretisch wieder begründen; die neue Ganzheits- und Tiefenpsychologie wiesen die mechanistische Assoziationspsychologie in ihre eigenen Grenzen. Durch diese Entwicklungen war der Boden bereitet für eine neue kritisch-realistische Philosophie, welche die Gesamtwirklichkeit als einen hierarchischen Schichtenbau des materiellen, seelischen und geistigen Seins sieht. Erich Becher, Nic. Hartmann und nicht zuletzt A. Wenzl haben wesentlichen Anteil am Aufbau dieser Ontologie genommen, wobei vor allem A. Wenzl die vordem als unüberbrückbar erscheinende Kluft zwischen Naturwissenschaft und Metaphysik zu schließen versuchte. Ehe diese hoffnungs-

volle Entwicklung sich aber in Deutschland auswirken konnte, kam abermals ein großer Schlag, die Machtergreifung des Dritten Reiches.

Der wahre Impuls der neuen Bewegung, die mit allen Mitteln der Massensuggestion und Propaganda an die individuellen und kollektiven Ressentimentgefühle und Minderwertigkeitskomplexe appellierte, war Nationalismus, ihre offizielle Ideologie: „Biologismus, totalitärer Staat, Machtkult“; eigentlich lauter „formale“ Prinzipien, wie Wenzl treffend bemerkt, indes die affektbetonten Inhalte lauter „Antis waren: Antisemitismus, Antichristentum, Anti-individualismus, Antimoralismus, Antihumanismus“. Das wirklich geistige Leben stand in Opposition, in Defension und Unterdrückung, war aber nicht tot.

In einer grundsätzlichen und zusammenfassenden Erörterung, in der sich Wenzl mit den negativen Tendenzen und Fehlwegen des Geistes, mit dem dialektischen Materialismus und dem nihilistischen Existentialismus vor allem auseinandersetzt, gelangt er zu dem Ergebnis, daß die extreme Steigerung sowohl des Pessimismus wie des Optimismus Folge eines primär religiösen Auflösungsprozesses ist, der „von der Ablehnung des geformten Kirchentums über die des Christentums bis zu der des Gottesglaubens und einer Sinnhaftigkeit des Seins reichte“ (S. 47).

Die heutige Lage nennt Wenzl eine „Grenzsituation“ im politischen wie im geistigen Bereich. Angesichts der Möglichkeit eines dritten Weltkriegs ist das Verlangen nach Weltordnung nicht mehr bloß eine ideale oder ideelle Forderung, sondern die Alternative zum Chaos und Untergang ganzer Kulturen, wenn nicht der Kultur überhaupt. An prinzipiellen Grenzen des Erkennens ist vor allem auch die Naturwissenschaft angelangt; um die Erforschung der zeitlichen und räumlichen Grenzen des endlichen Universums bemüht sich der Astronom: Heisenbergs berühmte Unbestimmtheitsrelation hat der physikalischen Erfahrung überhaupt eine prinzipielle Grenze gesetzt. Wissenschaft und Philosophie versuchen heute wieder zu den letzten Begriffen des Seins und Erkennens, und das tiefer denn je, zu kommen (S. 60), zu einer Vollphilosophie, in deren Mittelpunkt die Probleme Gott, Welt und Mensch stehen.

Wie sich die entgegengesetzten geistigen Tendenzen in der Kunst, vor allem in der Malerei spiegeln, zeigt Wenzl in der sehr feinen Ausführung des Anhangs. Hier wie überall gilt es: Die Persönlichkeit zu retten gegenüber atomistischer Individualisierung und entwertender Kollektivierung, die Sehnsucht nach dem Transzendenten zu stillen und nicht durch Surrogate zu betäuben; gegenüber dem hybriden Nihilismus müssen die überzeitlichen Werte in neuer Sicht und Form erlebt, im Relativen das Absolute gesucht und Freiheit und Bindung vereint werden (S. 78). Weltanerkannte Werte sollen durch die „Autorität der verbündeten Träger eines religiösen Realismus und eines ethischen Idealismus die öffentliche Meinung der Welt beherrschen“ (S. 67).

In seinem jüngsten Werk „Unsterblichkeit“ (Lehnen-Verlag, München und Franke, Bern 1951) entwirft Aloys Wenzl die Metaphysik einer fünfdimensionalen Wirklichkeit, die er einen Teilversuch nennt zur Lösung unserer kommenden Aufgabe, der Wiedervereinigung von Wissenschaft, Philo-

sophie und Religion in einer wahren philosophia perennis, die der Weg von den Grenzen der Wissenschaft an die Grenzen der Religion wäre (S. 181). In Anknüpfung an die von der modernen Physik gezeitigten Ergebnisse und in Analogie zu deren Vorgehen erweitert Aloys Wenzl das vierdimensionale Weltkontinuum zu einem fünfdimensionalen durch Hinzufügung einer zweiten Zeitdimension, der „wahren“, „psychischen“, „immateriellen“ Zeit, deren Einführung sowohl von der Freiheit der Entscheidung des Menschen wie auch von der ganzheitlichen Geformtheit des Weltganzen gefordert erscheint. Auf die uralten Menschheitsfragen nach der Unsterblichkeit, nach dem Verhältnis des ewigen Gottes zur zeitlichen Welt, von Freiheit und Vorsehung fällt durch dieses von der Physik unserer Zeit nahegelegte Bild der Wirklichkeit neues Licht. Aber nicht von dem originalen tiefdurchdachten metaphysischen Ansatz und seinen Folgerungen für das Unsterblichkeitsproblem soll hier die Rede sein, sondern von den Ausführungen des Verfassers, die sich mit der Sinngebung der Geschichte und dem „Prozeß gegen das Christentum“ befassen. A. Wenzl zeigt, daß unter den sechs Typen der Geschichtsphilosophie — erstens die immanent-induktive-historische, zweitens die metaphysische, drittens die religiöse Geschichtsphilosophie in je einer optimistischen und einer pessimistischen Version — eine befriedigende Antwort auf die Frage nach dem Sinn der Geschichte nur von der religiösen gegeben wird; „nur als Heilsgeschichte kann der Geschichte im Ganzen ein echter Sinn unterstellt werden“ (S. 144). Bei aller Rücksichtnahme und Toleranz gegenüber den anderen Religionen ist darum der Schluß gerechtfertigt, daß für den wirklichen Christen der Sinn der Geschichte im Christentum liegt, das heißt in der Erfüllung der Aufgabe, die der Menschheit mit dem Eintreten Christi in die Geschichte gestellt ist. Christliche Religion in Verbindung mit dem Erbe der Antike und der dynamischen Kraft junger Völker hat das geistige Europa geschaffen, das in der Welt noch immer eine einzigartige Stellung einnimmt.

In vier Phasen sieht Wenzl die nachchristliche „Endzeit“ ablaufen; die erste ist die heroische Zeit der Martyrerkirche, da sich der Glaube gegen die Staatsallmacht durchsetzen mußte, in der zweiten nahm das Christentum das antike Geistesgut auf und breitete sich in dem germanischen Raum aus, das dritte, das eigentliche Mittelalter, ist zwar relativer Höhepunkt, aber noch nicht Vollendung. Mit der vierten Phase, der Neuzeit, setzt ein Prozeß gegen das Christentum ein; nach der Kirchenspaltung beginnt die Emanzipation des Geistes, der noch von Antike und Christentum genährt, sich vom Offenbarungsglauben löst und in der Klassik in Musik, Malerei, Dichtung und Philosophie zu Höhepunkten der Humanitas führt. Mit der immer reicheren Entfaltung des Geistes geht eine fortschreitende Auflösung der Bindungen parallel und heute stehen wir in einer entscheidenden Phase des Prozesses um das Christentum: einerseits lebt noch unangefochtener oder wiedergewonnener Glaube und religiöse Sehnsucht, andererseits greifen Resignation, Genügsamkeit an natürlicher Vernunftreligion, heroisch kalter Pessimismus und antichristlicher Eifer immer weiter um sich. Diese zwiespältige Situation drängt zu einer Ent-

scheidung, die das seelische Schicksal der Zukunft und damit ihr Schicksal im ganzen betrifft.

Die erste Erschütterung des religiösen Bewußtseins brachte die kopernikanische Wendung in der Naturwissenschaft. Das Wissen von der Natur verdrängte bei vielen den Glauben an die Übernatur, Mensch und Erde verloren ihre ausgezeichnete Stellung im Weltall. Der zweite Akt im Prozeß gegen das Christentum, welcher in seiner Wirkung oft unterschätzt oder übersehen wird, war die radikale historische, psychologische und religionswissenschaftliche Bibelkritik, die sich gegen die Wahrheit und Verbindlichkeit der christlichen Lehre richtete. Der dritte Akt greift die ethischen und religiösen Kerngehalte des Christentums selber an und gipfelt in Nietzsches Verachtung des Christentums und der christlichen Moral.

Der erste Anklagepunkt, der Vorwurf der Unverträglichkeit des naturwissenschaftlichen Weltbildes mit dem Inhalt der Offenbarungsschriften, trifft nicht den ethischen und transzendenten Gehalt der Heiligen Schriften, welche notwendig die Sprache ihrer Zeit sprechen mußten. Zum zweiten wäre zu sagen, daß der mechanistische Materialismus, welcher durch die klassische Physik nahegelegt war, durch die moderne Physik überwunden worden ist. „Die großen Vertreter der Naturwissenschaften denken denn auch heute nicht daran, eine Unverträglichkeit der Naturwissenschaften mit dem Christentum zu behaupten“ (S. 164). Die historisch-psychologische Analyse hat nach den ersten stürmischen Erfolgen eher die Glaubwürdigkeit als die Unglaubwürdigkeit der Berichte ergeben. Nietzsches Herrenmoral und der nihilistische Heroismus stehen freilich in einem diametralen Gegensatz zum Christentum. Der Prozeß um das Christentum, sagt Wenzl, ist nicht zu Ende und nicht verloren, sondern bleibt die menschliche Aufgabe gerade unsener Zeit, ganz gleich, wie die äußere Entwicklung gehen mag. „Der Sinn der Weltgeschichte scheint geradezu zu sein die dramatische Zuspitzung in der Auseinandersetzung und Scheidung der Geister und die Entfaltung aller religiösen Möglichkeiten, während zugleich die endlichen Möglichkeiten mit der Wandlung der weltlichen Lebensbedingungen sich verwirklichen. Die Aufgabe, die den Christen heute zufällt, ist nicht in Lauheit zu bewältigen; aber sie dürfen dessen gewiß sein, daß die Grundgedanken der Schöpfung, des Abfalls und der Erlösung . . . das ewige Anliegen menschlichen und menschheitlichen Ringens bleiben werden und daß die Einsetzung von Menschen- und Gottes-Liebe die unüberbietbare Ethik ist und diese Überzeugung und die Einzigartigkeit des Lebens, Wirkens und Sterbens Christi darf ihnen die Kraftquelle sein“ (S. 165).

Am Ende dieses Berichtes über Gegenwartsdeutung solcher christlicher Denker, deren Wort weit über den christlichen Bereich hinaus gehört und ernst genommen wird, soll nicht eine in Einzelheiten sich verlierende kritische Auseinandersetzung stehen; Ausgangspunkt, Grundlagen und Methoden der einzelnen Deutungen sind aus dem Gesagten ersichtlich. Es sei vielmehr hervorgehoben, daß bei aller Verschiedenartigkeit des Ansatzes und des Denkstils eine im Grundsätzlichen und Letzten einheitliche Sicht und Beurteilung der geistigen Situation zum Ausdruck kommt. Was der weltkundige und

feinsinnige Historiker und Soziologe Dawson aus der politischen und kulturellen Entwicklung des Kontinents in Vergangenheit und Gegenwart abliest, wie der Weltanschauungskritiker, Wissenssoziologe und Kulturphilosoph Alois Dempf die verborgenen Zusammenhänge zwischen einzelwissenschaftlicher, philosophischer und gesellschaftlicher Entwicklung aufdeckt, was der in der Gesinnung und im Geiste der klassischen christlichen Philosophie lebende Denker Josef Pieper über das Ende der Geschichte aus Offenbarung und Überlieferung erfuhr und unserer Zeit mitteilt, was der Dichter Reinhold Schneider mit der Sprachgewalt des gottdurchglühten Sehers und Bekenners den Philosophen predigt, was der mit der modernen Naturwissenschaft großgewordene und verwachsene besonnene Naturphilosoph und Metaphysiker Aloys Wenzl als eigenes Erlebnis und als Ergebnis seines Denkens aussagt, das alles schließt sich zu einem überzeugenden Panorama, das bei aller Sorge um die Zukunft nicht nur dunkle Farben zeigt, nicht in Resignation und Verzweiflung versinkt; das aber auch nicht im hellen Sonnenschein eines rationalistischen oder supranaturalistischen Optimismus erstrahlt. Tiefster Ernst und mutiges Vertrauen sind im christlichen Geschichtsdenken zusammengebunden. Den Sinn der gegenwärtigen Situation und der Geschichte im ganzen freilich vernimmt nur das gläubige Ohr, das hinaushorcht über die Zeitlichkeit und da von der Macht und der Liebe Gottes erfährt, zu dem die vergangenen und die zukünftigen Generationen unterwegs sind.