

Der geistesgeschichtliche Ursprung der west-östlichen Spannung

Von AUGUST VETTER

Der hier unternommene Versuch, die weltpolitische Situation unserer Zeit aus ihrem geistesgeschichtlichen Hintergrund aufzuhellen und sie für das Verstehen gleichsam durchsichtig zu machen, begegnet keinen geringen Schwierigkeiten und Widerständen. Er wird gleichwohl dadurch herausgefordert, daß die Zuspitzung der west-östlichen Gegnerschaft seit dem Ausgang des zweiten Weltkrieges, der zunächst ihre Milderung, wenn nicht gar ihre Beilegung anzubahnen schien, ganz unverkennbar im Zeichen eines „ideologischen“ Zwiespaltes steht. Die Unversöhnlichkeit der staatlichen Programme aber, die darin miteinander ringen, leitet sich aus dem Zusammenbruch des philosophischen Idealismus her, in den das Zeitalter des nachmittelalterlichen Geistes einmündet und mit dem es, wie nicht mehr zweifelhaft sein kann, auch abschließt.

Bevor jedoch ein solcher Weg der Sinnerfassung verantwortlich beschritten werden kann, gilt es den Standort aufzuzeigen, von dem ausgegangen werden soll und auf den sich die Sicht bezieht. Denn daß kein beobachteter Sachverhalt unabhängig vom Beobachter sein kann, daß er ihn vielmehr bewußt oder unbewußt einschließt, ist neuerdings sogar zur ausdrücklich anerkannten Voraussetzung exakter Naturerklärung geworden. Um so mehr muß das natürlich für die Würdigung der geschichtlichen Wirklichkeit gelten, deren Gegenstand die Zeitlichkeit menschlicher Existenz selbst ist. Auf die Deutung des Menschen, sein Selbstverständnis, richtet sich darum die geisteswissenschaftliche Bemühung seit dem Sturz des philosophischen Bewußtseins aus seiner Führerstellung immer offensichtlicher und eindringlicher. Die Grundeinsichten der heutigen Menschenkunde bilden deshalb auch den Ansatz für die Darlegung des abendländischen Entwicklungsganges, der zur globalen Krisis der Gegenwart geführt hat.

Spannung als Urgegebenheit

Von Spannungen im Zusammenhalt unseres Wesens zu reden, ist ein der Menschenkunde unserer Zeit geläufiger Sprachgebrauch. Schon daß die Eigenschaftsbegriffe, mit denen wir einen Charakter erfassen, durchgehend antithetisch auftreten, wobei etwa dem Frohsinn der Trübsinn, der Klugheit die Dummheit, der Herrschsucht die Unterwürfigkeit entgegensteht, weist auf den meist allzu selbstverständlich hingenommenen Umstand hin, daß die menschliche Eigenart gleich der anschaulichen Wahrnehmungswelt eine lichte und eine dunkle Seite darbietet, durch die sie allererst plastisch wird. Ob der Bezug beider letztlich eine Rangordnung bezeichnet, oder ob er als gleichwertige Entsprechung angesehen werden darf, macht die umstrittenste Frage der Wissen-

schaft vom Menschen aus, weil ihre Beantwortung zugleich darüber entscheidet, ob und in welcher Weise sie von vornherein wertbestimmt ist.

Ein lehrreiches Beispiel dafür bietet die Würdigung des Geschlechterverhältnisses, das neben und mit dem Generationsgegensatz das biologische Urbild aller zwischenmenschlichen Beziehungen darstellt. In der leibhaft-räumlich gesonderten Existenz von Mann und Weib häuft sich bereits von Natur das menschliche Wesen, das als solches nun an ihre Gemeinsamkeit buchstäblich aufgeteilt wird. Die noch kosmisch gebundene Anschauung der Frühzeit sieht das Mannestum in Übereinstimmung mit dem gestirnten Himmel, das Weibtum dagegen gleichbedeutend mit der fruchtbaren Erde; sie konstituiert damit eine unverbrüchlich erscheinende „Hierarchie“ der Welt und des Menschen, die am Erlebnis der mann-weiblichen Spannung orientiert ist, wie es besonders Bachofens spürsame Deutung der vater- oder mutterrechtlichen Kultur und Staatlichkeit wieder nachdrücklich zum Bewußtsein gebracht hat. Diesem echten Urbild entspricht auch die stammesgeschichtliche Auffassung des Volkes als der zeitlichen Kinder eines ewigen Vatergottes.

Zum grundsätzlichen Einsturz dieser Wertung konnte es begreiflicher Weise erst mit dem neuzeitlichen Durchbruch der naturwissenschaftlichen Aufklärung kommen, unter deren Führung zunächst die Welterklärung durch ihre ausdrücklich erstrebte Voraussetzungslosigkeit und Wertfreiheit jeden Rückbezug auf den lebendigen Menschen, der sie doch unternimmt und für den sie allein gültig sein kann, ausschaltete. Die praktische Auswirkung solcher versachlichten Erkenntnis führt schließlich im Sozialismus zur Anerkennung der „Gleichberechtigung“ von Mann und Frau, die er auch gesetzlich zu verankern trachtet. Welche Tragweite der damit eingeleitete Umschwung des ursprünglichen Welterlebnisses wie des menschlichen Selbstverständnisses besitzt, pflegt man sich nur selten klar zu machen, weil die heutige Denkweise weit mehr gegenständlicher Art als vom Lebensgefühl geschichtlicher Existenz bestimmt ist. Über das tatsächliche Verhältnis der Geschlechter hinaus wird auch der sinnbildliche Gegensatz ihrer Eigenart zu einer gleichgewichtigen Entsprechung, die nun den Hintergrund für den Leitgedanken der „Polarität“ alles seelischen Geschehens bildet, der sich in der heutigen Menschenkunde schon weithin durchgesetzt hat.

Das bemerkenswerteste Anzeichen für den Übergang zu rangloser Beurteilung zwischenmenschlicher Sachverhalte ist die „typologische“ Betrachtungsweise, die seit Schillers noch begrenzter Untersuchung über die Verschiedenheit dichterischen Schaffens mit zunehmender Entschiedenheit dahin drängt, die Vielfalt kollektiver wie individueller Besonderheit überhaupt auf polare Grundformen zurückzuführen, die schon bei Schiller unvermerkt auf die Urbeziehung männlicher und weiblicher Wesensanlage hindeuten. Das trifft namentlich für die weitverbreitete Unterscheidung zwischen weltaufgeschlossener und selbstzugewandter Grundverfassung zu, die sowohl von physiologisch geleiteten als auch von tiefenpsychologisch vorgehenden Forschern (Kretschmer, Jung) vertreten wird. Für die Absicht unserer Darlegung ist dabei bedeutsam, daß man die Wendung nach außen auch als Einheit des Querschnitts, die nach innen als solche des Längsschnitts (Jaensch) kennzeichnen konnte, womit im ersten

Fall eine naturabhängige, im zweiten eine geschichtsbezogene Ausrichtung zur leitbildlichen Polspannung herausgearbeitet wurde.

Eine überraschende Umgestaltung findet der typologische Ansatz jedoch dort, wo die polaren Einstellungen auf die objektiv-äußere oder die subjektiv-innere Wirklichkeit nicht mehr ausschließlich an selbständige Partner verteilt sind, sondern sich im menschlichen Eigenwesen dergestalt verbinden, daß beispielsweise das Denken nach innen gewendet, das Fühlen dagegen nach außen gerichtet sein kann (Jung). Die anfängliche Typenspaltung, die noch den Charakter eines naturwissenschaftlichen Dogmatismus trägt, wird damit zur dialektischen Spannung umgebildet und der Individualität ganzheitlich eingegliedert.

Zu dieser Korrektur der typologischen Ansicht, durch die sie streng genommen aufgehoben wird, sieht sich die sogenannte Tiefenpsychologie deshalb veranlaßt, weil sie wieder den Urgegensatz der menschlichen Verfassung im Bezug des wachen Seelenlebens zum schlafenden erblickt, wie es sinngemäß der ursprünglichen, vom Zusammenhang des Himmels mit der Erde und des Tages mit der Nacht geleiteten Imagination entspricht. Gegenüber der vaterrechtlichen Rangordnung allerdings, von der die geschichtliche Menschheit ihr Gepräge empfängt, übernimmt die tiefenpsychologische Sicht mit ihrer Bevorzugung der unbewußten Seelenschicht nichts geringeres als eine Stellvertretung des abgedrängten Muttertums.

Würde die Entdeckung der „kompensatorischen“ Beziehung zwischen Geistbereich und Lebensgrund folgerichtig zu Ende gedacht, so dürfte das Bewußtsein nicht mehr eindeutig individuell oder vom Ich beherrscht aufzufassen sein, und ebenso wenig ließe sich dann umgekehrt die Tiefenschicht einseitig als kollektiv im Sinne eines anonymen Es deuten. Wie die ältere Psychoanalyse richtig gesehen hat, kann der unbewußte Lebensbereich durchaus egoistisch geartet sein (Adler), während der wache Intellekt auch eine generalisierende Befähigung besitzt, ohne die jedenfalls keine verbindliche Wissenschaft möglich wäre. Zu der letzteren Einsicht vermag sich indessen die tiefenpsychologische Dialektik kaum vorzuwagen, weil sie dazu die immer noch naturwissenschaftlichen Voraussetzungen ihrer ganzen Denkweise kritisch durchschauen müßte — womit sie fraglos sich selbst preisgeben würde.

Immerhin nähert sich die tiefenpsychologische Durchführung des bipolaren Gesichtspunktes solchem Durchbruch mit der Anerkennung einer indifferenten Mitte zwischen dem bewußten und dem unbewußten Seelenleben im „Selbst“ des Menschen (Jung). Die weitere Kennzeichnung dieses eigenständigen Zentrums als „Individuation“ wehrt von ihm freilich den sozialen Bezug ebenso ab wie die Seinshaftigkeit personaler Existenz, die als *ordre du cœur* im Sinne Pascals der transzendierenden Bindung bedarf, um sich eigentlich zu verwirklichen. Gegenüber der Ambivalenz aller sonstigen Bestimmungen empfängt jedoch die Spannung des oberen zum unteren Wesensbereich durch die vermittelnde Instanz des Selbst eine ausgezeichnete Bedeutung, obgleich das Schwergewicht immer noch auf der Tiefenschicht liegt.

Die Umwertung dieses Verhältnisses ist nun das vordringlichste Anliegen einer anthropologischen Strukturlehre, die von der Aufbauordnung der Seele

ausgeht und sich mit der wörtlich verstandenen Frage nach der „Stellung des Menschen im Kosmos“ (Scheler) wieder auf die frühzeitliche Schau, den intuitiven Anbruch unseres Selbstverständnisses, zurückbesinnt. Insofern jetzt der Gefühlsbereich und sein *ordo amoris* die Herzmitte der Existenz bildet, weitet sich deren egozentrische Deutung zur sympathetischen aus, worin die mitmenschliche Verbundenheit im Gemeinwesen sogar vornehmlich betont ist.

Erst mit solcher Voraussetzung wird ein menschenkundlicher Augenpunkt gewonnen, der auch die geschichtliche Entwicklung als gegliederten Gang zu überschauen ermöglicht, ohne daß die Überfülle der Einzelperscheinungen oder das Netz der gedanklichen Dialektik von vornherein zum Verhängnis werden müßte. Doch erweist sich dabei als unerläßlich, die Angewiesenheit jener emotionalen Existenzmitte auf ein schlechthin vorgegebenes Sein nicht aus dem Blick zu verlieren, das gleich dem Licht als numinose Werterfahrung in die Tatsächlichkeit einstrahlt, aber nicht darin aufgeht.

Deutung der Geschichte

Es bedurfte des etwas näheren Eingehens namentlich auf den Unterschied der typologischen und der strukturpsychologischen Menschenkunde in der Gegenwart, um den Ausgang des hier eingeschlagenen Verfahrens im voraus klarzulegen. Die Zurückführung der weltpolitischen Spannung unserer Zeit auf ihren geistesgeschichtlichen Ursprung wird beide Betrachtungsweisen zu ihrem Recht kommen lassen, jedoch dergestalt, daß die eine sich als vordergründige Vereinfachung erweist, während die andere eine schwieriger zu vollziehende Tiefensicht darstellt, die aber den west-östlichen Widerstreit als ideologische Dialektik allererst begreiflich macht. Für den Übergang zu dieser Thematik ist indessen noch eine Vergegenwärtigung der Grundmöglichkeiten des geschichtlichen Verständnisses erforderlich.

Die Überzeugung von der Zeitlichkeit des Daseins setzt bemerkenswerterweise mit der schmerzlichen Ahnung ein, daß die menschheitliche Entwicklungsbahn sich von ihrem Ursprung an beständig senkt, daß sie, religiös gesprochen, im Zeichen des Sündenfalls, der Abkehr von Gott steht, oder daß sie, plotinisch gedacht, ein Weg des Unheils durch den Drang zum Werden sowie durch die Eigenmächtigkeit des sich behauptenden Willens im Einzelwesen sei. Obwohl eine solche Gewißheit noch heute, wenn auch entstellt, das Lebensgefühl verlorenener Instinktgeborgenheit in der Natur durchzittert, hat sie doch für das Bewußtsein unserer Zeit kaum Gültigkeit mehr. In Hölderlins antikischem Schicksalsgesang klingt sie aber ergreifend wieder auf, und die ebenso jäh überwältigende wie abgewehrte Untergangsstimmung in Spenglers Deutung des Abendlandes ist ebenfalls von ihr genährt.

Eine entgegengesetzte Geschichtsauffassung kommt in der nachmittelalterlichen Weltzuwendung herauf, insofern sie vom Geist tathafter Gerichtetheit auf die Zukunft angefeuert wird und daraus ihren Optimismus schöpft. Der erstaunliche Siegeszug der Naturwissenschaften läßt nun die Entwicklung des

Lebens und der Menschheit als stetig aufsteigenden Fortschritt erscheinen, der sich im vorigen Jahrhundert sogar zum zivilisatorischen Willensprogramm steigern konnte. Ungeachtet der bestürzenden Erfahrung zweier Weltkriege ist diese im heimlichen Glauben an menschliche Allmacht verankerte Deutung des Geschehens weithin unerschüttert geblieben. Wenn sie im Westen auch spürbar abzubröckeln beginnt, so hat sie dafür der Osten mit umso größerer Entschlossenheit aufgegriffen. Gerade der radikale Bruch mit allem Herkommen muß aber, als extreme Zeitinterpretation aus der Zukunft, das abgedrängte Wertegewissen gegenüber der Vergangenheit wieder verstärkt auf den Plan rufen, weil beide für sich halbseitige Aspekte der stets gegenwärtigen und dadurch im Gleichgewicht sich erhaltenden Wirklichkeit sind.

Verglichen mit den genannten und wesentlich geradlinigen Verlaufsbahnen, die sich im Grundgefühl zeitlicher Existenz und seiner Gewißheit von Anfang und Ende überschneiden, stellt die rationale Kreislauflehre eine haltlose Annahme dar, denn die Geschichte kennt keine echte Wiederholung. Die Ansicht vom Wechsel zwischen Aufstieg und Niedergang dagegen mißt unbemerkt mit naturalistischen Maßstäben, die jedenfalls für die Geistesentwicklung nicht ausreichen; außerdem kann sie nur willkürlich herausgegriffene Einzelercheinungen erfassen. Als Wissenschaft aber ist die Historie überhaupt auf das Feld des Gewesenen beschränkt und somit lediglich Rückschau. Zur lebendigen Zeiterfahrung gehört indessen nicht weniger das Kommende, in das sich alles Handeln erstreckt.

Gegen Erwägungen solcher Art, aus denen sich das heutige Bemühen um eine ontologische Erhellung der Zeit herleiten läßt, könnte geltend gemacht werden, daß sie ohne Bezug zum öffentlichen Leben seien, wenn nicht die Ambitendenz von Rückverbundenheit und Zielstrebigkeit seit der Auflehnung von Marx gegen Hegel immer sichtbarer zum Brennpunkt der weltpolitischen Dialektik geworden wäre. Gerade der ideologische Widerstreit zwischen West und Ost nötigt gegenwärtig dazu, beide Aspekte des Zeitbewußtseins vergleichend ins Auge zu fassen, weil er ihre praktische Bedeutsamkeit handgreiflich beweist. Davon wird auch die historische Forschung beunruhigt, sobald ihr selbstkritisch aufgeht, daß sie, wie man zutreffend gesagt hat, im Grunde rückwärts gewandte Prophetie ist.

Sogar ein der philosophischen Fragestellung so abholder Historiker wie Jakob Burckhardt hat, im Anbruch der zunächst unter idealistisch-ökonomischem Vorzeichen geführten Geistesfehde, nicht umhin gekonnt, in seinen „Weltgeschichtlichen Betrachtungen“ eine tragende Gegensätzlichkeit des geschichtlichen Lebens vorauszusetzen, die mindestens der anthropologischen Durchleuchtung bedürfte, um als Ausgangsstellung begreiflich zu werden. Er spricht dort von zwei „stabilen“ Potenzen der menschlichen Entwicklung, nämlich dem *S t a a t* und der *R e l i g i o n*, deren wechselseitiger Bedingtheit seine Untersuchung nachgeht. Unter dem Gesichtspunkt der Zeitstruktur gewürdigt, spricht sich in der Religion, wie schon die sprachliche Ableitung des Wortes andeutet, die rückschauende Bindung des Bewußtseins an das Gewesene und den Ursprung aus; in der Politik hingegen, als der tätigen Bestimmung

unseres Wesens, ist dessen Zielgerichtetheit auf die Zukunft das dominante Merkmal.

Bildeten diese beiden Potenzen das ausschließliche Leitbild für das Geschichtsverständnis, so würde ihre Beziehung zugespitzt schließlich dem entseelten Entweder-Oder von Motor und Bremse, den technischen Symbolen exakter Bewegungsanalyse, vergleichbar werden können. Als vermittelnde Instanz führt Burckhardt jedoch von vornherein noch die „bewegliche“ Potenz der Kultur ein, die somit gleichsam das Gelenk zwischen jenen dauernden Mächten darstellt, ihre Wandlungen und Umbrüche ermöglicht und überdies das Hauptanliegen des künstlerisch inspirierten Deuters unserer Herkunft bezeichnet. Eine ganz andere Auslegung ihres Verhältnisses ergibt sich jedoch, wenn es, statt aus kulturhistorischem Aspekt, im strengen Sinn geisteswissenschaftlich gesichtet wird.

In seinen geschichtsphilosophischen Vorlesungen berührt Hegel einmal kurz und wenig beachtet die Frage nach einer „Mitte“ des zeitlichen Geschehens im Hinblick auf die menschheitliche Entwicklung, wo er vom Aufbruch des Christentums sagt, daß darin der Geist sich selbst als „dreieinig“ erfaßt, und daß dieses Ereignis „die Angel ist, um welche sich die Weltgeschichte dreht“. Oder mit anderen Worten und noch unmißverständlicher: „Bis hierher und von da her geht die Geschichte.“ In dieser Auffassung bildet die Glaubenserfahrung von der Menschwerdung Gottes „in der Fülle der Zeit“ gerade ein stabiles Zentrum der geschichtlichen Menschheit, von dem aus ihr Weg und Gang nun insofern überschaubar wird, als bis dahin die Rückverbundenheit des Geistes die Führung besitzt, während von da an seine Zielgerichtetheit immer entschlossener zum Durchbruch gelangt.

Welchen Ausblick eine solche Gesamtschau der Geistesbewegung eröffnet, wird in Hegels eindeutig protestantischer Interpretation des Christentums sowie der Überbetonung des griechisch-römischen Einflusses auf die Formung des abendländischen Bewußtseins noch nicht voll erkennbar. Doch vermag er eben deshalb die zunehmend politische Umgestaltung der christlichen Gesinnung und ihren schließlichen Umschlag in die Säkularisierung des 19. Jahrhunderts als folgerichtige Verwirklichung der tätigen „Freiheit“ zu rechtfertigen, in der sich das allein offene Blickfeld der Zukunft erst ganz erschließt.

Was Hegel noch verborgen bleiben mußte, ist die aus dem Abbau der dogmatisch gesicherten „Mitte“ der Zeit hervorgehende Auflösung der christlichen Heilsbotschaft in jene weltpolitische Dialektik, die erst durch ihn selbst eingeleitet wurde. Ihr ideologischer Widerstreit, der auch die selbständig vermittelnde Kultur zur Zivilisation entmündigt, läßt nun die von Burckhardt noch als „stabil“ bezeichneten Potenzen des geschichtlichen Lebens geradezu mit dem Stigma der Labilität behaftet erscheinen. Eben dies kennzeichnet wie nichts anderes die geistige Struktur der Gegenwart.

Abendländischer Aufbruch

Als unmittelbare Vorgegebenheit der Bildung von Hellas hat Hegel die ägyptische Kultur betrachtet, von der er bemerkt, ihre Grundlage sei „die gediegene Substantialität des in die Natur versenkten Geistes“; und das noch in sich Verschlossene dieses Geistes veranschaulicht er durch die Inschrift am Heiligtum der Göttin zu Sais: „Ich bin, was ist, was war und was sein wird: niemand hat meine Hülle gelüftet.“ Von solcher aufdämmernden Seinsgewißheit in der Zeit nimmt aber nicht nur das griechische Philosophentum seinen Ausgang, das jenen Schleier insofern hebt, als es der apollinischen Tempelforderung von Delphi folgt: „Mensch, erkenne dich selbst!“ Auch die ganz anders geartete Selbstbesinnung des jüdischen Prophetentums geht aus der ägyptischen Grabkammer der frühmenschlichen Imagination hervor, was Hegel in seiner Darstellung des Übergangs zur Persönlichkeitswertung kaum berücksichtigt.

Die unvergleichliche Errungenschaft der griechischen Denker ist die Entdeckung des Menschen „in der Welt“: die Verselbständigung seiner erwachten Vernunft angesichts des nun ursächlich faßbaren Kosmos. Im gleichzeitigen Auftreten der jüdischen Seher aber findet sich erstmalig und ebenso umwälzend der vereinzelt Mensch „vor Gott“ gestellt; die Befolgung seines Willens im Gehorsam entrückt ihn der gegenständlichen Natur und ordnet ihn der zielgerichteten Geschichte ein. Diese Verlagerung von der sachlichen Vernunft auf das sittliche Gewissen hebt das Bewußtsein der Propheten grundlegend von dem der Philosophen ab. Was sie jedoch trotz ihrer inneren Gegensätzlichkeit und äußeren Unabhängigkeit voneinander verbindet, ist ihre eigenpersönliche Geistesprägung gegenüber dem urtümlichen Volksgeist. Der neue Abstand des Menschen zur Welt und zu Gott wird damit zum Schlüssel für sein beginnendes Selbstverständnis, und er bestimmt noch im abendländischen Selbstinnesein das Verhältnis der Vernunftmetaphysik zur Willensethik. Sogar der neuzeitliche Antagonismus zwischen naturwissenschaftlicher und geistesgeschichtlicher Wirklichkeit geht ersichtlich darauf zurück.

Wird die vorchristliche Geistesentwicklung überwiegend vom Griechentum und der Umsetzung seiner Naturerkenntnis in die römische Weltstaatlichkeit her verstanden, wie es bei Hegel und schon im Humanismus geschieht, so muß das Christentum schließlich als fremder Einbruch in den Gang des Abendlandes erscheinen. Und zwar sowohl als erneute Enthebung aus der Diesseitsschau in spekulative Meditation, wie als Ablenkung von der eingeschlagenen Bahn durch orientalische Einflüsse. Nur eine Folge davon ist dann andererseits die schroffe Abgrenzung religiöser Innerlichkeit vom politischen Geschehen, das heißt der Kirche vom Staat, sowie die ausschließliche Ableitung der christlichen Heilsbotschaft aus der Verheißung des Judentums, zu dem vor allem die protestantische Überzeugung neigt.

Unter dem Gesichtswinkel einer strukturpsychologischen Menschenkunde betrachtet, die sich der Glaubenserfahrung des Herzens nicht verschließt, ja in ihr sogar den Zugang zur unmittelbaren Existenzerhellung erblickt, stellt der Aufbruch des Christentums die west-östliche Urbegegnung dar.

Gerade die radikale Aufspaltung der ägyptischen Sinnesheiligkeit in die griechische Weltvernunft und den jüdischen Willensgott, wie sie von den philosophischen und prophetischen Erleuchtungen heraufgeführt wird, ist in der Versöhnungsgewißheit des christlichen Offenbarungsglaubens überwunden. Die Erscheinung des gottmenschlichen „Mittlers“ läßt sich weder aus der metaphysischen Naturphilosophie noch aus der ethischen Geschichtsprophetie verstehen; sie vergegenwärtigt vielmehr das einmalige und ganzheitliche Geheimnis ihrer Überkreuzung, ihrer unbedingten Durchdringung — aus welchem Grunde das „fleischgewordene Wort“ als Paradox der Identität von vornherein den vernunftgläubigen Griechen eine „Torheit“, den willensfrommen Juden dagegen ein „Ärgernis“ sein muß.

Daß die Weisheit des unverbildeten Sprachgeistes keinen Begriff der Zweieinigkeit kennt, wohl aber den Sinngehalt der Zweiheit als „Zwiespalt“ bezeugt, könnte schon nachdenklich darauf hinweisen, daß jede **B i n d u n g** im Widerstreit ein Drittes darstellt und mehr als die Summe der Hälften ist. In entsprechender Weise kann der im Christentum erfolgende Zusammenstrom der griechisch-jüdischen Vorgeschichte keineswegs die bloße Vermischung seiner gegensätzlichen Quellflüsse bedeuten; er ist gleichzeitig ein Neuansatz, der jene Herkunft einzigartig übersteigt und überformt, wie es der Kairos des christlichen Gnadenerlebnisses deutlich zum Ausdruck bringt. Ohne die Anerkennung dieses Mysteriums muß die eigenständige Mittenstellung des Christentums zwischen den aufgebrochenen Geistesbewegungen der Naturerkenntnis und der Geschichtsverpflichtung, die in sich unabsehbar sind, verborgen bleiben.

In theologischer Hinsicht unterscheidet sich die christliche Glaubensbotschaft durch ihre „trinitarische“ Gotteslehre grundlegend vom griechischen Polytheismus wie vom jüdischen Monotheismus. Sie bekundet damit vielleicht am eindringlichsten die Abgehobenheit ihrer vermittelnden Sendung, die sie gegen jene abweichenden Möglichkeiten sogar dogmatisch sichert und abschirmt. Wie innig diese Deutung mit dem Bekenntnis zum „menschgewordenen“ Gott verknüpft ist, hat Augustinus einsichtig gemacht, als er in der Dreifaltigkeit der göttlichen Personen nicht nur das Urbild für die sinnverwandte Aufgliederung des philosophischen Bewußtseins in Logik, Ethik und Physik, sondern vor allem das Symbolum für das menschliche Selbstverständnis sah. Daß der seinshafte Strukturzusammenhang unseres **W i s s e n s**, **W o l l e n s** und **L i e b e n s** eine abbildhafte Ähnlichkeit mit der dreifachen Bestimmtheit des göttlichen Geistes besitzt, ist die Grunderfahrung personaler Existenz, die hier allererst möglich wird.

Abgesehen davon, daß in solcher schauenden Deutung der Trinität auch das naturhafte Gefüge familiärer Gemeinschaft, nämlich die durch das Kind als Drittes bedingte Partnerschaft der Geschlechter, aufleuchtet und miterfaßt ist, erschließt sich darin zugleich die Dreifaltigkeit der geschichtlichen Zeit, das heißt die beständige Vermittlung des Gewesenen und des Kommenden durch die **G e g e n w a r t**, deren „ewiges Heute“ bei Augustin ebenfalls zuerst klar gesichtet wird. Ein Abglanz der Überwältigung durch dieses konzentrische Erlebnis der geistigen Wirklichkeit liegt noch auf Goethes dichterischer Aussage:

erst „was die M i t t e bringt, ist offenbar — das, was zu Ende bleibt und anfangs war.“ Trifft dies aber zu, dann finden die griechische Ursprungsfrage und die jüdische Zielsehnsucht, die gesondert niemals zur Ruhe kommen können, weil Anfang und Ende der Erfahrung entzogen bleiben, ihre allein mögliche Antwort und Erfüllung durch jenes numinose Ereignis, worin die christliche „Offenbarung“ gründet, die sich selbst als mittenhafte Wende menschheitlicher Entwicklung versteht.

An die Stelle der Philosophen und Propheten als Vertretern des personalen Geistes, der in ihnen aus dem imaginativen Volksbewußtsein erwacht, treten im Urchristentum die „Apostel“, und sie heben sich von jenen Vorläufern einerseits durch ihre Jüngerschaft gegenüber dem Meister, andererseits durch ihre Führerschaft gegenüber der nun sich bildenden Gemeinde ab. Der Geistesbund der Christenheit bezeichnet von vornherein keinen Stammesverband und keine Bildungsschicht mehr, sondern meint die Menschen insgesamt, und er erfaßt sie als unterschiedliche Glieder eines Leibes und gemeinsamen Hauptes. Die Entdeckung und Erweckung des Menschen als Person, als eigenständige Existenz, weitet notwendig das urtümliche Kindschaftsbewußtsein zur Gewißheit und Forderung allumfassender Brüderlichkeit aus, in die jetzt über den Fremden hinaus sogar der „Feind“ ausdrücklich miteinbezogen werden kann.

Unter dem Wahrzeichen der drei Kreuze auf Golgatha, das die Mittenstellung des christlichen Heilsbringers auch sinnbildlich vor Augen stellt, kommt es innerhalb des apostolischen Kreises zu keiner polaren Entgegensetzung mehr, die sich der geschilderten Entzweiung des imaginativen Bewußtseins in die Zwangsformen des griechischen Naturgesetzes und des jüdischen Sittengebotes vergleichen ließe. Vielmehr wirkt sich in den drei Hauptgestalten der Urgemeinde die trinitarische Gliederung des göttlichen Geistes gleichnishaft aus, auf die Augustin späterhin seine Strukturlehre unseres Eigenwesens zurückführt. Eine denkwürdige Bedeutung aber besitzen die drei apostolischen Autoritäten nicht zuletzt deshalb, weil sie zu Leitbildern für die sehr unterschiedliche Christianisierung des Abendlandes geworden sind.

Daß die Ausbreitung der östlichen Orthodoxie seit Anbeginn von der erinnernden Rückschau johanneischer Liebesverkündigung getragen wird, läßt sich so wenig bezweifeln wie der beherrschende Einfluß paulinischer Tatbereitschaft in hoffnungsvoller Erwartung auf die westliche Reformation. Zwischen ihnen steht die von Rom geprägte, auf den Fels der petrinischen Berufung gegründete Papstkirche, zu deren geistiger Eigenart vor allem gehört, den Glauben unlöslich mit dem Wissen durchdrungen zu haben. Gerade dieser Umstand bildet jedoch den Stein des Anstoßes für die beiden anderen Konfessionen, die ihrerseits der gedanklichen Festigkeit entbehren und sich deshalb in unserer Zeit, wengleich auf sehr verschiedene Weise, dem Umschlag in politische Säkularisierung ausgesetzt finden.

Das in den Charakteren der Hauptapostel wie in seine Grundfarben gebrochene Licht des gottmenschlichen Heils leuchtet freilich — ähnlich wie der natürliche Strahlenbogen vor einer Wetterwand — vor dem düsteren Hintergrund der „Sünde wider den Geist“ auf, die durch den Selbstausschluß des

Verräters aus der Jüngerschar eindringlich symbolisiert wird. Die Gestalt des Judas als nächtlicheskehrbild des Erlösers vermenschlicht geradezu die theologische Sicht des Satans, von der sich die dreifaltige Gottheit des Christentums ausdrücklich abhebt. Was im ursprünglichen Zwiespalt der griechisch-jüdischen Geistigkeit als Kluft noch verborgen und unbewußt blieb, das verdichtet sich hier gleichsam zum anonymen „Schatten“ der drei personalen Grundbestimmungen in ihrer Verbundenheit. Die Abwehr und Überwindung dieses Unheils scheint nur durch die christliche Einsicht in die trinitarische Seinsstruktur des Geistes gewährleistet; denn mit ihrem Schwinden bricht wieder das Nichts jenes Abgrundes auf, wie es am sinnfälligsten in der ideologischen Bewußtseinspaltung der Gegenwart geschieht.

Im Gang unserer Geistesentwicklung gelangen die drei Hauptkonfessionen zwar nacheinander zur Entfaltung, doch gliedern sie seit der Durchbildung des Protestantismus gemeinsam und nebeneinander den Raum des christianisierten Abendlandes, der Rußland ebenso wie Amerika mitumfaßt. Die europäische Geschichtsbesinnung pflegt ihre Aufmerksamkeit allerdings immer noch einseitig auf die Trennung der Reformation vom römischen Katholizismus zu richten und das entsprechende Schisma des frühen Mittelalters, das zum Bruch der Ostkirche mit dem Papsttum führte, kaum ebenbürtig einzuschätzen. Aber erst die vergleichende Gesamtwürdigung beider Abspaltungen läßt das zwischen ihnen zur Ausformung gelangte Christentum als die „Mitte“ erkennen, auf die sie gerade durch ihre Gegenwehr zutiefst bezogen sind. Von diesem zentralen Blickpunkt her wird auch allein zureichend verständlich, warum die weltpolitische Dialektik unserer Zeit die Verselbständigung des östlichen und des westlichen Glaubensbekenntnisses zur geistesgeschichtlichen Voraussetzung hat.

Östliche Glaubensbewahrung

Was die Kennzeichnung der byzantinischen Orthodoxie als „griechisch“ noch rechtfertigt, ist vor allem ihre Naturverbundenheit, die allerdings im Gegensatz zur hellenischen Naturforschung ausgeprägt mystische Züge trägt und eher Naturgläubigkeit heißen müßte. Nach der klärenden Abhebung des Logos vom Kosmos wie vom Bios in der Blütezeit der Antike kommt es im christlichen Urerlebnis, wie es die johanneische Ostkirche am unmittelbarsten bewahrt, zu ihrer seelenvollen Wiedervereinigung im „fleischgewordenen Wort“. Bei solcher Erfassung des Verhältnisses von Geist und Leben in der anschaulichen Bildhaftigkeit des sakralen Symbols, von dem neben den frühen Dogmen insbesondere die Ikonen erfüllt sind, bleibt kein Raum mehr für das philosophisch verselbständigte Weltbewußtsein, das sich in Griechenland erstmalig entfalten konnte. Aber auch für den Aufbruch theologischer Erkenntnis im Sinn einer rationalen Lehre fehlen hier die Voraussetzungen. Die Begrifflichkeit des Denkens muß sogar von der Heilerfahrung des Herzens geradezu abgewehrt werden, weil sie seiner wogenden Inbrunst und Verzückungssehn-

sucht nur Abbruch tut. Daß sich eben damit die Glaubensgewißheit unvermeidlich aller festigenden Durchformung entzieht, wird kaum bemerkt und jedenfalls nicht als Mangel empfunden.

Die geheime Anziehungskraft des östlichen Christentums auf den Menschen des westlichen Bekenntnisses läßt sich aus dieser leidenschaftlich liebenden Zuwendung zur leibhaften Natur und ihrer ekstatischen Überhöhung verstehen, die uns in wachsendem Ausmaß abhanden kam. Der fehlende Abstand des Bewußtseins von der wahrnehmbaren Wirklichkeit birgt jedoch andererseits die Gefahr, daß sich nicht nur Besinnung und Sinnlichkeit unlöslich vermischen, sondern schließlich auch Gott und Welt selbst im gläubigen Menschentum ineinander verfließen. Durch den Verzicht auf Unterscheidung und Begrenzung des Menschlichen nach oben wie nach außen und innen entsteht ein höchst labiles Gleichgewicht, das alle Gegensätze gleichsam kreisend in der Schwebelage hält und sich gegen jeden Versuch, sie stabilisierend zum Austrag zu bringen, von vornherein abschließt. Aus diesem Grunde ist die orthodoxe Konfession weder zu einsichtig gefügter Aufbauordnung in sich noch zu ausdrücklich selbstbestimmter Absetzung von der Antike gelangt, wie es dann namentlich für die römische Kirche des Mittelalters charakteristisch wird.

Als gemeinsamer Wesenszug der orthodoxen Frömmigkeit und der hellenischen Vernunft drängt sich dem unvoreingenommenen Blick sodann ihre ausgeprägte Bestimmtheit durch das Gewesene auf; genauer gesagt die einer Nabelschnur vergleichbare Rückbindung an den Ursprung. Der immer wieder hervorgehobene Traditionalismus der Ostkirche, der allen fortschrittlichen Umbildungen und säkulären Ableitungen stärksten Widerstand entgegensetzt, steht noch in fühlbarer Abhängigkeit von der erinnernden Schau der platonischen Ideenlehre, für die das Wahre im Vergangenen liegt, weil es als Wort am Anfang war. Während jedoch die griechische Weisheit, nach einer Bemerkung Ortegas, für die Zukunft überhaupt blind ist, strahlt dem byzantinischen Glaubensleben das Dereinst in eschatologisch entrückter Glorie auf. Sein geduldiges Harren auf das Heil bleibt frei vom Zugriff des sittlichen Willens, der sich im Protestantismus werktätig des Nochnichtseins bemächtigt, um das verheißene Gottesreich durch moralische Anstrengung wenigstens annäherungsweise zu verwirklichen und so gleichsam auf die Erde herabzuzwingen. Eben dieser prometheische Aktivismus muß der östlichen Passionshaltung als frevelhaftes Unternehmen erscheinen, das sie zutiefst erschreckt, weshalb sie nicht nur ohne Verständnis für seine Eigenbedeutung ist, sondern sogar argwöhnen kann, die Heraufkunft des Antichrist kündige sich darin an.

Neben der Verhaftung an die Tradition gehört der gefühlsbestimmte Kollektivismus zu den Grundmerkmalen des östlichen Bekenntnisses, und durch die Vormacht dieses elementaren Gemeinschaftsdranges unterscheidet es sich bemerkenswert von der griechischen Geistigkeit, in der die Hochschätzung des Einzelnen, der Persönlichkeit, aufzukeimen begann. Gegenüber dem philosophischen Bewußtsein, das eine geschulte Bildungsschicht aus dem Lebenskreis der Polis verselbständigt heraus hob, ist die ostkirchliche Gesinnung umgekehrt darauf gerichtet, engste Fühlung mit dem Volkstum insgesamt zu behalten und

sie zu verteidigen. Das allbeherrschende Bedürfnis nach Brüderlichkeit hat dort auch die Entstehung einer autonomen Führungsgewalt in der Kirche unterbunden; ihre Autorität liegt ganz in der Lebendigkeit des Gemeinwesens, wie es noch die Entgegnung des östlichen Patriarchen auf die Enzyklika des Papstes Pius IX. bezeugt: „Der eigentliche Hüter des Glaubens ist bei uns der Leib der Kirche, das heißt das Volk selbst.“ Eine so anonyme und letztlich anarchisch erscheinende Verfassung, die sich gleichsam der Erhebung des Hauptes über die Glieder von vornherein widersetzt, läßt sich menschenkundlich nur aus der totalen Einschmelzung des Glaubens in das Gefühlsleben und aus dessen Unabgelöstheit vom kollektiven Seelengrund verstehen.

Den gleichen Tatbestand zeigt der Verzicht auf selbständige Verarbeitung des philosophischen Geistesgutes der Antike an, durch den sich die ostkirchliche Heilsverkündigung am auffälligsten von der römischen Ausgestaltung der christlichen Botschaft abgrenzt. Erleichtert wurde die zunehmende Ablehnung durch den scheinbar äußerlichen Umstand, daß man dort die zu wissenschaftlicher Weltgeltung vorbestimmte Sprache Roms nicht in den kirchlichen Dienst übernahm. Im Gefolge der byzantinischen Wegbereitung konnte dann, wie F. Stepan betont hat, auch dem russischen Christentum „die schwere Auseinandersetzung mit der antiken Vernunft, mit der antiken Philosophie und Wissenschaft erspart“ bleiben. Infolge seiner Verschanzung in die Innerlichkeit des gläubigen Gefühls vom kritischen Denken des Altertums nicht mehr bedroht, brauchte es sich dagegen auch nicht ausdrücklich zu verteidigen. Aus dieser Grundhaltung erklärt sich, daß in der Ostkirche, im Gegensatz zur mittelalterlichen Scholastik, „nicht theoretisiert und nicht formuliert“ wurde, das Leben des Christen sich vielmehr „im liturgischen Gebet, im mönchischen Gelübde und in der demutsvollen Arbeit des Chronisten“ erschöpfte.

Geistesgeschichtlich betrachtet verdankt also das orthodoxe Bekenntnis seine ungebrochene Ganzheitlichkeit dem Ausweichen vor der Begegnung mit dem im griechischen Altertum erstmalig zu sich selbst erwachten Logos. Eben dadurch schloß es sich aber auch von der unaufhaltsam fortschreitenden Umgestaltung aus, die mit jener entscheidenden Wende menschheitlicher Bewußtseinsentwicklung im frühen Abendland anhebt. Bezeichnenderweise hat sich im ostkirchlichen Geistesleben keine theologische Lehre im strengen Sinn des Wortes, das heißt keine philosophische Durchformung des christlichen Glaubensgutes und seiner Heilsgewißheit herauszubilden vermocht, die allein ein Gegengewicht zur weltlichen Wissenschaft hätte bieten können — wengleich diese bis zum bolschewistischen Umsturz dort ebenfalls ohne Eigenständigkeit blieb. Menschenkundlich gesprochen besagt dieser Tatbestand, daß es im Raum der slavischen Kirche zu keiner dogmatisch gesicherten Erhebung des Geistes über das Leben, keiner einsichtig gefestigten Rangstufung zwischen ihnen kam, durch die erst der Gesamtbereich menschlicher Kultur in seinem Spannungsbezug zur Natur gefügehaft gegliedert wird.

Mit der „mystischen Naturhaftigkeit“ des östlichen Christentums hängt weiterhin nicht nur die fehlende Anteilnahme am weltlichen Geschick der Kirche, sondern erst recht die erstaunliche Gleichgültigkeit gegenüber dem

politischen Geschehen, der staatlichen Verfassung sowie der Wirtschaftsordnung eng zusammen. Das eingewurzelte Mißtrauen gegen die rationale Auflichtung und Durchgestaltung der irdischen Gegebenheiten hat die Anerkennung des Naturrechts ebenso wie die juristische Verselbständigung des berufsständischen Bürgertums verhindert. Von einer Selbstbestimmung des Einzelnen in Freiheit konnte unter solchen Umständen vollends keine Rede sein; und mit ihr vermochte auch die Frage der persönlichen Verantwortlichkeit und eigenen Gewissensentscheidung nicht in ihrem beunruhigenden Ernst aufzutauchen. Im strengen Sinn wird dem Individuum weder ein Eigenrecht noch ein eigentliches Sein zugebilligt, wie es Descartes für den Westen begründete; in sich selbst und für sich betrachtet hat es gar keine wahre Existenz. Nur in seiner mitmenschlichen Gefühlsverbundenheit und in seiner Glaubensbeziehung zu Gott, die im Grunde niemals voneinander zu lösen sind, kommt dem Menschen überhaupt Wirklichkeit zu.

Eine solche Einsfühlung mit dem Gottmenschentum muß schließlich zwangsläufig dazu führen, die Kirche selbst ins Überzeitliche zu entrücken und an ihr diese fraglos wesentlichste Seite ausschließlich zu betonen, so daß ihre praktische Einwirkung auf das profane Dasein grundsätzlich abgeriegelt wird. Die Unterbindung der personalen Demokratie ist nur das handgreiflichste Zeichen ihrer politischen Weltfremdheit und Ohnmacht. Wie immer man über den Wert dieser westlichen Errungenschaft urteilen mag, und wie hoch man die kollektive Geborgenheit des Ostchristentums einschätzen, ja für uns wieder zu erhoffen geneigt ist: seine geistige Wehrlosigkeit gegen die von Anbeginn bestehende und beständig fortwirkende Gegnerschaft der rationalen Denkweise steht außer Zweifel.

Wenngleich der dialektische Materialismus der Neuzeit als Kurzschluß des philosophischen Spätidealismus und der antimetaphysischen Naturwissenschaft nicht im russischen Lebensraum entstanden ist, so hat er doch dort allein keinen nachhaltigen Widerstand gefunden, und nach seiner Machtübernahme sieht er sich nun in der Lage, vom russischen Sprungbrett aus Asien zu erobern und seine noch labileren Kulturen von Grund aus umzupflügen. Daß die Abkehr von der griechischen Vernunft und der Verzicht auf theologisch klare Durchprägung des christlichen Glaubens diesen Siegeszug immerhin erleichtert hat, ist bisher noch kaum mit gebührender Gründlichkeit bedacht worden, geschweige denn daß man im Westen wie im Osten versucht hätte, die Folgerungen daraus ins Auge zu fassen.

Christentum der Mitte

Den Hauptgrund für die erste Kirchenspaltung erblickt man bekanntlich zu-
meist in der Weigerung des griechischen Patriarchentums, den Führungsanspruch des römischen Papstes für die gesamte Christenheit anzuerkennen. Ihr offener Bruch erfolgt am Beginn des zweiten Jahrtausends (1054), als sich im europäischen Geistesleben die wissenschaftliche Besinnung neu belebt und innerhalb

der christlichen Heilsgewißheit um theologische Eigenständigkeit ringt. In der fröhscholastischen Bewegung wird von Anselm unter der Losung: „Credo ut intelligam“ der Versuch unternommen, alle Offenbarungswahrheit auch aus natürlicher Vernunft zu begründen, um dergestalt beide miteinander zu versöhnen. Die Erhebung des Glaubens zum Wissen ist das erklärte Ziel dieses Bemühens, wobei nun der ontologische Gottesbeweis, den Anselm herausarbeitet, einen begrifflichen Schutzwall gegen den Argwohn schafft, daß wahres Denken dem Glauben widersprechen könne. Aus solcher theologischen Ausrichtung läßt sich tiefer verstehen, warum der mystisch geartete Osten den von Rom eingeschlagenen Weg nicht länger zu teilen vermochte.

Vorbereitet erscheint die philosophische Wiedergeburt im Anbruch des Mittelalters freilich schon durch die Auseinandersetzung der frühchristlichen Lehrer namentlich mit dem platonischen und stoischen Gedankengut. Unter den Apologeten des zweiten Jahrhunderts spricht Justinus bereits die Überzeugung aus, daß alle der menschlichen Vernunft entstammende Wahrheit christlich sei und ihre Fülle im Gottmenschen geoffenbart habe. Klemens von Alexandrien nennt die natürliche Weltweisheit geradezu ein Gottesgeschenk und sieht im Logos den Erzieher der Heiden zum Christentum; darüber hinaus enthält nach ihm der Glaube auch schon die Forderung, sich auf die Stufe der Erkenntnis zu erheben. Von Origenes, dem ersten Systematiker der christlichen Lehre, wird ebenfalls die Vernunftgemäßheit und Beweisbarkeit des christlichen Glaubens betont und eine geistesgeschichtliche Verbindung mit dem Neuplatonismus hergestellt. Für Gregor von Nyssa endlich, der auf klare Unterscheidung zwischen Logos und Credo drängt, ist die Wissenschaft doch eine Freundin des Glaubens.

Nach der Abtrennung von Byzanz und im Verfall des weströmischen Reiches erreicht das verborgen immerwährende Streitgespräch um die Bedeutung der antiken Kultur für die christliche Kirche seinen patristischen Höhepunkt bei Augustin, dem anfänglichen Manichäer, Skeptiker und Neuplatoniker, dessen überragende Persönlichkeit auch den stärksten Einfluß auf das frühmittelalterliche Denken gewann. Seine einzigartige Zusammenschau natürlicher und geoffenbarter Wahrheit wird durch die Entdeckung der Selbstgewißheit als der Voraussetzung aller Erkenntnis ermöglicht, die jedoch ihren letzten Gewißheitsgrund in Gott hat. Die unmittelbare Gottesbeziehung der Seele im Glauben ist der unverrückbare Angelpunkt, um den sich die augustinische Lehre dreht. Er bildet aber nicht nur den erlebnishaften Ansatz seiner Theologie, sondern zugleich den Grundstein christlicher Anthropologie, die darauf erst errichtet werden kann; und in diese Achsenspannung von Gott und Seele geht nun auch das ursprünglich auf die Welt gerichtete Bewußtsein verinnerlicht ein.

An die Stelle der raumhaften Daseinsschau, wie sie von den griechischen Denkern begrifflich ausgebaut wurde, kann nun bei Augustin erstmalig und mit gleichem Nachdruck die Analyse der gegliederten Zeitlichkeit, das heißt die Deutung unserer geschichtlichen Existenz treten, die er im „Gottesstaat“ theologisch begründet hat. Am inneren Erfahrungsverhältnis des Gewesenen zum Kommenden, das durch die Bewußtheit beständiger Gegenwart als der wirklichen Berührungsstelle der Zeit mit der Ewigkeit vermittelt und umgriffen

wird, leuchtet ihm aber auch die geistige Struktur des menschlichen Eigenwesens auf, in der er ein Abbild der göttlichen Dreifaltigkeit erblickt. Ihre Kernbestimmung ist das von liebender Selbsthingabe abhängige Seinserlebnis, und aus ihm vermag sich erst die klare Erkenntnis des Seins wie die feste Entschlossenheit zum Sein zu erheben. Der in der Liebe wurzelnde Glaube wird damit zur unerläßlichen Voraussetzung für das wahre Wissen, das seinerseits wiederum die notwendige Vorbedingung für den freien Willen ist. Die Integration dieser drei Grundbefähigungen des Menschen macht seine Gottebenbildlichkeit aus. Ihre Unterscheidung aber hat sich bis in die menschenkundliche Strukturlehre unserer Tage erhalten, nur daß seit der Vernunftkritik Kants der transzendierende Glaube mehr und mehr durch die innerweltliche Instanz des „Gefühls“ als Integrationszentrum abgelöst wurde.

Auf die Versöhnung des Kopfes mit dem Herzen ist also die theologische Anthropologie Augustins zutiefst gerichtet, und er sichert ihren Zusammenhalt durch die Zurückführung der theoretischen wie der praktischen Vernunft auf die emotionale Selbsterfahrung des Menschen in der Begegnung mit dem persönlichen Gott. Insofern der ostkirchliche Kollektivismus geisteswissenschaftlich betrachtet auf einer Ungeschiedenheit des Wissens vom Glauben beruht, der westkirchliche Individualismus dagegen, wie noch zu zeigen sein wird, auf einer entsprechenden Verschmelzung des Glaubens mit dem Wollen, sind im augustiniischen Menschenbild beide Ableitungen vermieden und das Rangverhältnis im Aufbau der Seele ebenso wie das Gleichgewicht im geistigen Bereich systematisch verankert. Aus diesem Grunde können sich auch noch Orthodoxie und Protestantismus mit gleichem Recht auf Augustin berufen, obschon das von entgegengesetzten Seiten her geschieht. Die Helligkeit des zergliedernden Begriffs beeinträchtigt bei ihm nicht die Glut des gläubigen Gefühlsgehaltes, und die Struktur seiner Persönlichkeit erscheint zugleich stellvertretend für das lebendige Geistesgefüge der christlichen Gemeinschaft.

Wenn nach dem Ausklang der Patristik in den Wirren der Völkerwanderung die geistige Entwicklung stockt und in den vorscholastischen Jahrhunderten ein neuer Aufschwung sich vorbereitet, führt er eine veränderte Fragestellung herauf. Ein dialektischer Rationalismus bemächtigt sich der christlichen Glaubenslehre, und gegenüber dem gott-menschlichen Spannungsbezug des augustiniischen Personalismus setzt wieder ein stärker philosophisch akzentuiertes Denken ein. Gefördert wird diese Bewegung im frühen Mittelalter durch die umfanglichere Bekanntschaft mit dem aristotelischen Gedankengut, dessen Anziehungskraft nun den platonischen Einfluß zurückdrängt, sowie die methodisch durchgeführte Scheidung der natürlichen Gotteslehre von der Offenbarungstheologie. Erst die Beschäftigung mit der entschiedener rational, ja schon naturwissenschaftlich geprägten Metaphysik des Stagiriten und ihre Einbeziehung in die christliche Erkenntnis hebt die römische Geistesrichtung mit voller Deutlichkeit vom Grundanliegen der griechischen Kirche ab.

In der Hochscholastik überdeckt dann der große Streit um die reale oder nur nominale Bedeutung der Gattungsbegriffe, der auf den Gegensatz der platonischen Ideenlehre und der aristotelischen Logik zurückgreift und darin seinen

geistesgeschichtlichen Ursprung hat, die augustinische Sorge um das personale Selbstverständnis des Menschen vor Gott. Die erneute Weltzuwendung des nachmittelalterlichen Bewußtseins bereitet sich hier schon in der Ansicht vor, daß die ersten Begriffe aus den Sinnen stammen und mit Hilfe des Verstandes ohne besondere Erleuchtung durch den göttlichen Geist gebildet werden. Von der wahrnehmbaren Natur steigt das beweisbare Wissen zur Erkenntnis Gottes als dem Zielgrund der Schöpfung auf, doch besitzt diese infolge der Geschöpflichkeit des Menschen nur analoge Gültigkeit. In grundlegender Abwandlung der augustinischen Auffassung, daß wahre Einsicht in das Sein der „Lohn“ des Glaubens sei, wird nun die natürliche Erkenntnis zur Voraussetzung gläubiger Offenbarungsgewißheit. Die philosophische Besinnung gewinnt damit wieder eine unverkennbare Selbständigkeit gegenüber der theologischen Heilsverkündigung, aber auch hinsichtlich der psychologischen Existenzerhellung.

Wie nachdrücklich die Begrifflichkeit der scholastischen Systeme gerade die emotionale Kernfrage Augustins abblendet, bekundet endlich die folgenschwere Fehde zwischen der dominikanischen und der franziskanischen Auffassung der menschlichen Vernunft, wobei deren eigene Gegensätzlichkeit zum erstenmal scharf herausgearbeitet wird. Der strukturpsychologisch wegweisende Versuch, das Wissen und das Wollen als die Eckpfeiler des Bewußtseins in ihrem Verhältnis zueinander zu bestimmen, schaltet den Glauben mindestens aus der leitenden Fragestellung aus; und wenn er auch die schon selbstverständlich gewordene Grundlage beider bleibt, so mißt man ihm nun doch mehr theologische als anthropologische Bedeutung bei. In der denkwürdigen Auseinandersetzung zwischen der thomistischen und der scotistischen Lehre hält dann die erstere in Übereinstimmung mit der griechischen Ansicht am Primat des Verstandes fest, weil der eigentliche Willensentscheid notwendig Einsicht voraussetzt; die andere dagegen behauptet in Vorwegnahme der neuzeitlichen Überzeugung den Vorrang des Willens, weil ihr die Erkenntnis von der natürlichen Sinneserfahrung abhängig und daher unfrei erscheint. Die Unvereinbarkeit dieser Deutungen sprengt offensichtlich die bis dahin noch unzerstückte Ganzheit des menschlichen Geistes, und in der beginnenden Aufspaltung der theoretischen und der praktischen Vernunft hütet die gleichzeitig aufblühende Mystik die abgedrängte Glaubensmitte, die sich bei Meister Eckehart bereits zum irrationalen Gefühlsgrund verselbständigt.

Der Standort der petrinischen Kirche im geistigen Spannungsfeld des Mittelalters ist durch die Verwerfung des Nominalismus wie des Scotismus bezeichnet; und diese vorwiegend von Frankreich und Irland ausgehenden Bewegungen konnten nun der Abspaltung des westlichen Bekenntnisses den Weg bereiten. Eine ähnliche Auswirkung hatte die Abdrängung der mystischen Selbstgewißheit, insofern sie zur rationalen Entseelung des Denkens in der Scholastik beitrug und damit als Gegenschlag endlich das auf den Glauben allein gegründete Reformatorentum wachrief. Andererseits aber gewann die kirchlich gebilligte Lehre durch die ontologische Fundierung der Erkenntnis und die Anerkennung ihres Primats vor dem Willen jene ungebrochene Rückverbundenheit

mit der antiken Metaphysik, wie sie in der *philosophia perennis* zum Ausdruck kommt.

Darüber hinaus gelang der mittelalterlichen Geistigkeit mit der begrifflichen Durchleuchtung der christlichen Heilsbotschaft zugleich die rechtliche Ausformung des Gemeinschaftsgefüges, worin vor allem das Verhältnis der geistlichen und der weltlichen Stände zueinander einsichtig bestimmt war. In der Abgehobenheit der ehelosen Priesterschaft vom gläubigen Kirchenvolk spiegelt sich anschaulich greifbar, wie entschieden und in die Daseinsgestaltung eingreifend hier die Rangordnung von Geist und Leben verstanden wird. Was dem römischen Katholizismus nicht zuletzt das unverwechselbar eigentümliche Gepräge innerhalb der christlichen Konfessionen gibt, ist die Ausgewogenheit zwischen Gemeinwesen und Einzelwesen, die sich daraus ergibt, daß er mit Thomas der Gemeinschaft wohl einen Eigenwert, jedoch keinen Selbstzweck zubilligt, sondern sie ausdrücklich hingeeordnet sieht auf das Wohl der Person als Höchstwert.

So darf das von Rom geführte Mittelalter wohl als Scheitelhöhe der christlichen Geistesgeschichte betrachtet werden, in der sich das Existenzbewußtsein des Menschen vor Gott und in der Welt tiefgreifend umbildet. Der geschilderte Kollektivismus der Ostkirche und der noch zu umreißende Individualismus der westlichen Reformation haben Ursprung und Ausklang dieses dialektischen Prozesses bis in die schon anders geartete Gegenwart hinein festgehalten, so daß sich der Strukturzusammenhang jener Grenzlagen und ihre Mittenposition als ein immer noch vorhandener Tatbestand, nicht nur als ein verschwundener Vorgang in der Zeit, dem nun möglich gewordenen Überblick darbietet. Zu solcher Einverleibung der geschichtlichen Erfahrung in das Gefüge beständiger Wirklichkeit aber hat die mittelalterliche Theologie durch die Auseinandersetzung mit der griechischen Philosophie und die Aneignung ihrer Seinserkenntnis die geistige Voraussetzung geschaffen.

Westliche Glaubensentwicklung

Gleich der ersten Kirchentrennung am Beginn des Mittelalters hat auch die zweite im Anbruch der Neuzeit ihren offenkundigen Anlaß in der Absage an den unbedingten Autoritätsanspruch des römischen Papsttums. Geistesgeschichtlich gewürdigt wird jedoch die hier erreichte Stabilisierung der christlichen Heilslehre durch die ontologische Vernunft von der östlichen Gläubigkeit gar nicht mitvollzogen, wogegen die westliche Erneuerung sie wieder verläßt und freiheitlich darüber hinausdrängt. Beiden erscheint die Rationalisierung des Dogmas als statische Verhärtung, während sie, aus sich selbst beurteilt, vielmehr eine morphologische Gestaltung der Heilsgewißheit zum „Felsen“ des Geistes bedeutet. Eben damit sichert sie den Glauben gegen die kreisende Bewegtheit östlicher Mystik wie gegen die ausschließliche Zielgerichtetheit westlicher Ethik, die gleicherweise in sich ruhelos sind.

Was den Aufbruch der Neuzeit im ganzen kennzeichnet, ist vor allem der

Zwiespalt von Protestantismus und Renaissance, in den die Geschlossenheit des gotischen Geisteslebens auseinanderbricht. Höchst aufschlußreich ist dabei, daß sich die zukunftssträchtige Macht beider Bewegungen ausdrücklich an die Vergangenheit binden muß, um zur Entladung gelangen zu können; denn dies enthüllt von vornherein ihre Unselbständigkeit. Indem die eine Strebung ihren Rückhalt im Urchristentum, die andere ebenso entschieden in der Antike fand, übernahmen sie auch deren Gegensatz, der nun das Verhältnis evangelischer Innerlichkeit zur humanistischen Weltlichkeit bestimmt. Durch ihre Verankerung in der abendländischen Frühzeit überspringen beide ihre mittelalterliche Vorgeschichte, in der jener Widerstreit zum Ausgleich gelangte; und infolge ihrer Beziehungslosigkeit zu dieser gemeinsamen Mitte muß sich nun ihr Zerwürfnis untereinander zunehmend verschärfen.

Für den Protestantismus ist insbesondere bedeutsam geworden, daß er die Erkenntnis grundsätzlich aus dem Bereich der christlichen Erfahrung ausschied und die Heilsgewißheit ausschließlich auf die Unmittelbarkeit des Glaubens gründete. Die Rede vom schlechthin verborgenen Gott bestreitet nur dem Wissen die Befähigung, zur Transzendenz sich erheben zu können; er würde sonst die Unbedingtheit der göttlichen Macht antasten, deren Offenbarung dem Gnadenerlebnis des Herzens vorbehalten bleibt. Unter solcher Voraussetzung wird mit der Seinserkenntnis auch Theologie im strengen Sinn einer Gotteslehre unmöglich. Aus dem sakralen Bereich verwiesen, muß sich die Vernunft auf das profane Feld der Natur beschränken, auf dem sie nun allerdings erst zu wirklicher Selbständigkeit gelangen kann. Die in der Neuzeit erfolgende Ablösung des philosophischen Bewußtseins von der christlichen Dogmatik sowie die schließliche Heraufkunft einer voraussetzungslosen Naturwissenschaft haben, menschenkundlich gesehen, ihren Bedingungsgrund in der protestantischen Verinnerlichung des Glaubens.

Wenn die Wiedergeburt eigenständiger Erkenntnis bei Descartes von der Neubegründung des Selbstbewußtseins ausgeht, so scheint sie auf den Ansatz der augustinischen Lehre zurückzugreifen, den das Hochmittelalter über dem Streit um den Vorrang des Wissens oder des Wollens aus den Augen verlor. Genauer untersucht kehrt jedoch der cartesianische Grundsatz: „*Cogito ergo sum*“ jene patristische Existenzerhellung geradezu um. Denn für Augustin ist das Sein durchaus die Voraussetzung der Einsicht, die dadurch metaphysisch-objektive Bedeutung empfängt. In der Formel des Descartes dagegen geht das Denken dem Sein voraus, weshalb diesem nur mehr empirisch-subjektive Gültigkeit zukommt. Damit hängt dann aufs engste zusammen, daß die augustinische Selbstgewißheit wesentlich aus gläubiger Selbsthingabe entspringt und das Merkmal mitmenschlicher Verbundenheit trägt, während das cartesianische Selbstinnesein im Keim bereits den Charakter aktiver Selbstbehauptung und sozialer Vereinsamung besitzt. Bezeichnend dafür ist die dialogische Darstellung der Selbstbegegnung in Augustins Bekenntnissen und ihre monologische Behandlung in den Betrachtungen von Descartes.

Daß die neuzeitliche Vernunft von vornherein das Stigma der Spaltung aufweist, bestätigt die cartesianische Lehre in ihrer radikalen Scheidung zwischen

innerem und äußerem Dasein, hinter denen freilich noch die Alleinheit der göttlichen Substanz dunkel bindend spürbar bleibt. Aus der sinnentleerten Körperlichkeit vermag jetzt die rechnerische Naturforschung ihr entseeltes Weltbild aufzubauen, dem sie sogar die Lebewesen als Mechanismen einordnet. Das menschliche Bewußtsein aber steht diesem dinglichen Getriebe beziehungslos gegenüber und verengt sich zum rationalen Begreifen, dessen Mittelpunkt ein leibfremdes Ich bildet. Bei solcher Selbstverkapselung des Geistes muß sich das ursprünglich hinnehmende Wissen notwendig zum selbsttätigen Akt umgestalten, ja das Denken fällt schließlich geradezu mit dem Willen zusammen, so daß dieser nun zur Kernbestimmung des Bewußtseins werden kann. Dergestalt übernimmt in der philosophischen Besinnung der Neuzeit von Anbeginn der *Voluntarismus* die Führung, wengleich erst die kantische Vernunftkritik seiner Herrschaft zum offenen Durchbruch verhilft.

Wie im Ansatz von Descartes das augustinische Anliegen der Selbstgewißheit wieder auflebt, so knüpft die Fragestellung Kants unbemerkt an den scholastischen Streit um das Verhältnis der beiden geistigen Befähigungen des Menschen an. Völlig preisgegeben ist bei Kant jedoch die theologische Bindung des Wissens und des Wollens, die im Mittelalter noch außer Zweifel stand, weshalb beide jetzt nicht nur beziehungslos auseinanderfallen wie das Außen und das Innen bei Descartes, sondern sich zur feindlichen Spannung innerhalb des menschlichen Wesens verschärfen. Der wissenschaftlichen Erkenntnis wird von Kant jeder Überstieg in das Sein an sich verwehrt; nur das sittliche Wollen vermag sich noch im Vernehmen des Sollens über die sinnliche Erfahrung zu erheben. Diese rigorose Umwertung des ursprünglichen Verhältnisses zwischen theoretischer und praktischer Vernunft fällt um so schwerer ins Gewicht, als sie eine ausdrücklich anthropologische Folgerung einschließt; denn sie erfaßt nun den Menschen im Kern eindeutig als Willenswesen und stellt ihn damit erst ganz auf sich selbst.

Was hier als Leitgedanke und Blickziel der nachmittelalterlichen Geistesentwicklung offensichtlich wird, hat Hegel in den Satz gefaßt: „Das wahre Sein des Menschen ist seine *Tat*, in ihr ist die Individualität wirklich.“ Diesem voluntaristischen Selbstverständnis strebt der hegelschen Geschichtsdeutung zufolge bereits die Reformation zu, insofern mit ihr „das Zeitalter des freien, nur durch sich selbst bestimmten Geistes“ beginnt. An der Entstehung des neuzeitlichen Individualismus, der in der Anerkennung des Willensprimates seine eigentliche Voraussetzung hat, ist indessen die von der Renaissance ausgehende, tätige Welteroberung nicht minder beteiligt. Als gleichzeitig entstandene und unabhängige Gegenspielerin der religiösen Verinnerlichung hat sie deren fortschreitende Umbildung in politische Zielstrebigkeit heraufgeführt, ja streng genommen sogar die Säkularisierung der Kirche zum Staat ermöglicht, von dem Hegel nun sagen kann, er sei „das Reich des Willens, der sich zur *Existenz* bringt“.

Den überzeugendsten Einblick in die Metamorphose des christlichen Glaubens zum sittlichen Willen und schließlich zum politischen Handeln vermittelt die calvinistische Reformation in ihrer Auswirkung auf den anglo-amerikani-

schen Westen, wie sie M. Weber, allerdings vorwiegend unter soziologischem Gesichtspunkt, untersucht hat. Indem der Puritanismus die Natur grundsätzlich entmythisierte und die metaphysische Transparenz der sinnlichen Erscheinung leugnete, nahm er gleichsam die kantische Erkenntniskritik praktisch vorweg, die ebenfalls in der Absicht geschah, dem Glauben das Feld der Innerlichkeit zu sichern und schützend abzugrenzen. Diese „Entzauberung“ der Welt war zugleich die notwendige Voraussetzung für den unbehinderten Aufstieg exakter Naturwissenschaft, die vom Westen her ihren Triumphzug über die Erde antrat. Sie gab aber auch den Ansporn für die gleichzeitige Heraufkunft des Industrialismus, dessen freies Unternehmertum und dessen sachliche Werkätigkeit in der Selbstbestimmung des Willens ihren anthropologischen Ursprung besitzen.

Bereits durch die Ausschaltung des Priestertums als geweihtem Stand und des Klerus als ausgesondertem Mittler zwischen Gottheit und Gemeinde hat der westliche Protestantismus die kultische Gemeinschaft des Mittelalters gesprengt und den Einzelnen wirksam verselbständigt, indem er ihn unmittelbar unter die göttliche Führung stellte. Diese religiöse Abschließung legte zugleich den Grund für die moderne Gesellschaft, insofern sie auf der Gleichheit und Freiheit aller beruht, worin jene Grundlage nur säkularisiert ist. Die unbedingte Verantwortlichkeit vor dem eigenen Gewissen als der Stimme Gottes bestimmt in der puritanischen Reformation das Ethos der zwischenmenschlichen Beziehungen ebenso wie das Telos der wirtschaftlichen Berufsarbeit, deren greifbare Erfolge eben daher zum Anzeichen christlicher Erwählung und Bewährung werden konnten.

Von der europäischen Hochschätzung der Persönlichkeit, die wesentlich dem Geniekult der Renaissance entstammt und in Goethes künstlerischer Selbstgestaltung, seiner ästhetischen Integration von Werk und Leben, ihren beispielhaften Höhepunkt erreicht, unterscheidet sich der aus dem Calvinismus hervorgegangene, anglo-amerikanische Individualismus vornehmlich durch seine sittliche Grundhaltung, die am Einzelwesen nicht das Besondere hervorhebt, das von anderen abgrenzt, sondern jenes Eigensein betont, das allen gemeinsam ist und eine wechselseitige Anpassung ermöglicht, ja sogar ausdrücklich fordert. Aus solcher „innerweltlichen Askese“ geht endlich auch die Profanierung des Staates selbst, seine Befreiung von allem Gottesgnadentum hervor, die von der westlichen Demokratie am frühesten und entschlossensten unternommen wurde. Das Willenspathos dieser politischen Gesinnung läßt sich ohne Würdigung seiner religiösen Herkunft weder hinreichend verstehen, noch in seiner möglichen Widerstandsfähigkeit gegen den im Osten eingetretenen Umsturz richtig einschätzen.

Dialektische Krisis

Überblicken wir die hier aus menschenkundlicher Sicht aufgewiesene Geistesentwicklung des Abendlandes unter der Führungsmacht des Christentums, so gliedert sich darin seine grundsätzliche Einheit zu einer konfessionellen Trilogie,

die überraschend dem trinitarischen Sinngehalt ihres gemeinsamen Glaubensbekenntnisses entspricht, ja seine geschichtliche Verwirklichung und anschauliche Bestätigung darstellt.

Nicht die vordergründige Spaltung der christlichen Kirchen, sondern ihr numinoser Zusammenhang drängt sich nun als entscheidender Tatbestand auf. Besteht er aber in Wahrheit, dann muß verwundern, daß ihre Abschließung gegeneinander immer noch stärker ist als die Gewißheit ihrer untrennbaren Verbundenheit. Der allein schon zureichende Grund dafür dürfte in der Beschränktheit des menschlichen Bewußtseins zu suchen sein, dem das reine Licht des Geistes nur gebrochen faßbar wird, so daß ihm seine Ungeteiltheit notwendig entrückt bleibt. Die zunehmende Abwendung von diesem Geheimnis seit dem Mittelalter, die sich zunächst in der Lehre vom schlechthin verborgenen Gott ankündigt, um dann über die vernunftkritische Behauptung der Unerkennbarkeit des Seins an sich in die positivistische Leugnung aller Transzendenz einzumünden, hat zweifellos weiterhin dazu beigetragen, die Abfolge der großen Konfessionen in ihrer Eigenbedeutung noch nicht als geistesgeschichtliche Auszeugung der Dreifaltigkeit christlicher Selbsterfahrung anzuerkennen.

Von der Wesensverfassung des Menschen her gesehen gehört das Glaubenserlebnis, auf dem das Christentum insgesamt ruht, dem emotionalen Mittenbereich der Seele an. Ihm kommt jetzt also zentrale Bedeutung für das Verständnis unserer eigenen Existenz zu, nachdem die von den griechischen Denkern erstmals eröffnete Einsicht in den Aufbau der menschlichen Struktur die Vernunft als oberste Instanz entdeckt hatte.

Das ostkirchliche Christentum hat an der ausschließlichen Gefühlsbestimmtheit des Glaubens bis in die Gegenwart unnachgiebig festgehalten und eben deshalb seine begriffliche Durchformung abgewehrt. Gleichzeitig vermochte es dadurch auch den platonisch-kollektiven Charakter seiner Frömmigkeit streng zu bewahren, was den Widerstand gegen die Entwicklung im Papsttum weiter verstärkte. Durch die Einverleibung des aristotelischen Gedankengutes in der Scholastik kam es dagegen zur vollen Rehabilitation des wissenschaftlichen Denkens, sofern es nun gerade auf den Glauben gegründet wurde. Da hier schließlich auch der Wille in seiner Abhängigkeit vom Wissen erstmals klar erfaßt und in das religiöse Wesensbild des Menschen einbezogen wurde, gelang dem römischen Mittelalter zugleich die personale Strukturierung der Gemeinschaft zur hierarchischen Rechtsordnung, die ihren eigenen Anspruch ins Gleichgewicht mit der Forderung des Einzelnen brächte. Der westliche Protestantismus hat dann die Erkenntnis wieder scharf vom Glauben getrennt und sie völlig an die Natur überantwortet, wodurch die Verbindung des wieder erblindeten Gefühlsglaubens mit der sittlichen Gesinnung des Willens um so inniger werden konnte. Unter solcher Voraussetzung entstand die Verselbständigung des Einzelnen in der reformatorischen Neuzeit, seine kategorisch-imperativische Selbstverantwortung in Gewissensfreiheit, mit der die öffentliche Führungsmacht des Christentums in der Säkularisierung zum Ausklang kommt.

Die Aufeinanderfolge in der konfessionellen Entwicklung zeitigte jedoch kennzeichnenderweise keine Ablösung, wie sie sonst die Epochen eines geistes-

geschichtlichen Ablaufs aufweisen; denn die drei christlichen Hauptkirchen beharren im Abendland immer noch nebeneinander in ihrem je eigenen und artverschiedenen Lebensraum. Doch sind sie in geistiger Hinsicht insgesamt, wenn auch keineswegs in gleicher Weise, von der seit einem Jahrhundert zur Vormacht gelangten Naturwissenschaft im allgemeinen Bewußtsein zurückgedrängt, und ebenso werden sie von den eigenmächtig gewordenen Gewalten des Staates mehr und mehr überdeckt. Gleichwohl stellen sie auch unbeachtet den höchst wirksamen Hintergrund unseres öffentlichen Lebens dar, dessen soziologische Spannweite von der kollektiven Verfassung des Ostens bis zur individual geprägten Struktur des Westens reicht, die vor allem durch die Umbildungen der christlichen Lebensform auseinandertraten.

In diesem Spannungsbogen nehmen das östliche und das westliche Glaubensbekenntnis eine nicht zu unterschätzende Sonderstellung ein, insofern sie dank ihrer geringen Festigkeit in dogmatischer Beziehung der politischen Überfremdung zugänglich wurden, während sich die Sichtbarkeit der römischen Kirche als eben dagegen geschützt erwies, so daß sie den ruhenden Angelpunkt zwischen jenen beweglichen Flügeln repräsentiert.

Andererseits ist aber nun gerade im europäischen Zentrum der weltgeschichtliche Bruch der abendländischen Überlieferung eingetreten, der in der Gegenwart das ideologische Zerwürfnis beider Pole der christianisierten Menschheit, nämlich den machtpolitischen Widerstreit der amerikanisch-russischen Blockbildungen, heraufbeschworen hat.

Daß diese Kernspaltung unserer Kultur tatsächlich geistigen Ursprungs ist, zeigt ihre offensichtliche Entstehung und programmatische Orientierung an der dialektischen Fehde zwischen den Lehren von Hegel und Marx, die nicht zufällig in Deutschland, das heißt auf dem Boden der zweiten Religionspaltung, ausgetragen wurde. Was Heine als zeitgenössischer, von ihrem Zwiespalt selbst zerrissener Beobachter und als Verkünder ihrer kommenden Auswirkungen von der deutschen Philosophie gesagt hat, daß sie „eine das ganze Menschengeschlecht betreffende Angelegenheit“ sei, das dürfte, im Flammenschein dieses Ereignisses betrachtet, von der abendländischen Geistesbewegung im ganzen gelten. In ihr „geht der Gedanke . . . der Tat voraus, wie der Blitz dem Donner“. Darum kann Heine den aus solchem Umsturz sich erhebenden „stolzen Männern der Tat“ das nachdenklich stimmende Mahnwort entgegenhalten: „Ihr seid nichts als die unbewußten Handlanger der Gedankenmänner, die oft in demütigster Stille all euer Tun aufs bestimmteste vorgezeichnet haben.“

Den unmittelbaren Anstoß zur Geisteskrise um die Mitte des vorigen Jahrhunderts, in der sich der weltpolitische Wille seiner selbst und seines Endzieles bewußt wurde, gab jedoch die vorangegangene „Aufklärung“, die sich vor allem gegen das dogmatisch gesicherte Glaubensbekenntnis insbesondere der römischen Kirche erhob, weil sie es am entschiedensten verankert hat. Im vermeintlichen Rückgriff auf das vorchristliche Selbstverständnis des Menschen im griechischen Altertum ersetzte sie den gottabhängigen Glauben als Kernbestimmung unseres Wesens wieder durch die selbstbestimmte und allein auf

die Welt gerichtete Vernunft. Unbemerkt gab sie dieser menschlichen Instanz aber eine grundsätzlich andere Auslegung, insofern sie von ihr keine Erkenntnislehre des unbedingten Seins mehr erwartete, sondern sie paradoxerweise zum blind vorausgesetzten Inbegriff angeblich voraussetzungsloser Tatsachenforschung umwertete.

Durch solchen Kunstgriff ermöglichte die Aufklärung den seitherigen Anspruch der exakten Naturwissenschaft auf Alleingültigkeit. Daß ein unreflektiertes Fürwahrhalten der Wirklichkeit als Gefühlserfahrung auch noch der rationalistischen Weltbemächtigung verborgen zugrundeliegt, entschwindet hier dem menschlichen Bewußtsein in seiner Selbstvergessenheit. Mit der Verdunkelung der Transzendenz geht ihm somit zwangsläufig der Spürsinn für seine eigene Bedingtheit verloren. Auf den Sinnzusammenhang dieses doppelten Verdrängungsvorganges in der Aufklärung ist man allerdings bisher noch nicht aufmerksam geworden; er enthüllt sich erst einer anthropologischen Selbstkritik der Vernunft, die den kantischen Ansatz dazu wirklich zu Ende denkt.

Erwiesenermaßen besitzt nun die von allen bewußten Glaubensbindungen befreite und ausschließlich mathematisch unterbaute Naturerklärung heute schon eine globale Reichweite, während die christliche Überzeugung im wesentlichen auf das Abendland beschränkt blieb, ja auch hier vom rechnerischen Intellekt fortschreitend entmächtigt zu werden scheint. Nichts liegt deshalb näher als zu vermuten, daß mit der Unterwerfung des wissenschaftlichen Denkens unter das Experiment eine monistische Grundverfassung des Bewußtseins heraufkommt, die schlechthin menschheitliche Gültigkeit besitzt.

Tatsächlich ist jedoch unter der Herrschaft dieses neuen Zeitgeistes das genaue Gegenteil eingetreten. Während die drei geschilderten Epochen des christlichen Abendlandes trotz der tiefgreifenden Verschiedenheit ihrer geistigen Struktur im Grunde noch durch die Gemeinsamkeit ihres Glaubensbekenntnisses geeint blieben, ist seit dem Beginn des naturwissenschaftlichen Zeitalters in der Mitte des vorigen Jahrhunderts eine „ideologische“ Spaltung eingetreten, die keine bindende Mitte mehr erkennen läßt. Durch die erklärte Wertfreiheit der Tatsachenforschung wurde die Einheit des Geistes, die allein auf der Anerkennung seines unbedingten Wertgehaltes beruht, radikal gesprengt. Zugleich aber hat das ideologische Bewußtsein, das daraus hervorgeht, die in der christlichen Dogmatik am strengsten festgehaltene Wirklichkeit des Geistes dialektisch aufgelöst. Das ist der bodenlose Abgrund, der sich in der Unversöhnbarkeit von Hegel und Marx als Blick ins Nichts auftut.

Gerade darin zeigt sich aber auch, daß eine zureichende Analyse der ideologischen Dialektik unserer Zeit gar nicht durchgeführt werden kann, wenn man ihren geistesgeschichtlichen Hintergrund unberücksichtigt läßt, der sie allein verstehbar macht.

Was Hegel in seinem die philosophische Neuzeit abschließenden Gesamtsystem unternimmt, ist letztlich eine umfassende Deutung der *V e r g a n g e n h e i t*, wie sie erst von der hier erreichten Stufe der Bewußtseinsentwicklung aus möglich wird. Seine Auflösung der unnahbaren Transzendenz des Seins

in die Immanenz des historischen Geschehens und seine Gleichsetzung des Wesens mit dem Gewesenen beschwören den idealistischen Trugschluß herauf, als ob die gedankliche Rückschau auf den bisherigen Geschichtsverlauf bereits ihren tatsächlich noch ausstehenden Abschluß mitenthalte. Eben dagegen erhebt sich die chiliastische Umwertung des zeitlichen Ganges bei Marx, die ebenso einseitig der *Zukunft* als dem vorbestimmten Feld zielstrebigem Handeln zugewendet ist. Marx hat keineswegs, wie er selbst vermeinte, die Lehre seines Gegenspielers auf den Kopf oder gar auf die Füße gestellt, so daß sie festen Stand gewonnen hätte; vielmehr setzte er nur der grundsätzlichen Rückbesinnlichkeit des Denkens die stets vorausgerichtete Entschlossenheit des Willens entgegen, wodurch die Aufspaltung der menschlichen Vernunft zur ideologischen Dialektik als ein zwischen diesen polaren Bestimmungen des Geistes sich ereignendes Verhängnis offenbar wurde.

Was dem romantischen wie dem revolutionären Bewußtsein entschwindet, ist die Heilsgewißheit des christlichen Glaubens, die in jener beständigen *Gegenwart* des göttlichen Seins gründet, von der Augustin in seinen Bekenntnissen spricht. Eben deshalb vermag sie das nachträgliche Wissen und das vorwegnehmende Wollen in der Herzmitte des menschlichen Wesens noch wirklich zu binden.

Wo für Hegel die geschichtliche Entwicklung zur Einsicht in ihren verborgenen Sinn, das heißt zur Entdeckung der selbstbestimmten Individualität, und damit zu innerem Abschluß gelangt, da beginnt für Marx erst ihre eigentliche Aufgabe, nämlich die äußere Durchgestaltung der Kollektivität, die im Grunde jene Errungenschaften auch wirtschaftlich sichtbar verwirklichen soll. Während jedoch die Erziehung zur Selbstverantwortlichkeit des Einzelnen aus der Freiheit des menschlichen Wesens geboren ist, steht ihre Gegenstreben von vornherein im Zeichen der Gewalt, ohne die man hier das neue Leitziel für unerreichbar hält.

Nicht zufällig hat sich die eine Bewegung im protestantischen Amerika, die andere im orthodoxen Rußland zur politischen Ideologie umbilden können. Der Gleichberechtigung aller im Zukunftsstaat strebt aber offensichtlich nicht nur die kommunistische, sondern auch die demokratische Verfassung zu. Insofern erweisen sie sich noch als Säkularisierungen des frühchristlichen und des späthristlichen Sendungsbewußtseins, von dem sie bezeichnenderweise unterbaut sind. In der römischen Lehre und im Aufbau der mittelalterlichen Kirche kam es indessen zu geistiger Integration des Gemeinwesens mit dem Eigenwesen des Menschen, die in der politischen Dialektik unserer Zeit gerade fehlt. Die aussichtslos erscheinende Gegnerschaft zwischen West und Ost liegt vor allem in diesem Mangel begründet.

Was in den beiden ideologischen Blockbildungen der heutigen Weltpolitik zutage tritt, hängt aufs engste mit der Ablösung des Staates von der Kirche zusammen, die sich seit dem französischen Umsturz fortschreitend ausweitet und auch den Anlaß für die gegensätzliche Bestimmung der Herrschaftsordnung bei Hegel und Marx bildet. Die verselbständigte Staatlichkeit besitzt, wie schon ihr Parlamentarismus erkennen läßt, keine beharrende und bindende

Mitte mehr, sondern ist in die unablässige Auseinandersetzung des rechten und linken Flügels der Volksvertretung, das heißt in den Machtkampf rückverbundener und vorwärtsdrängender Parteien aufgespalten.

In diesem antinomischen Prozeß bereitet sich augenscheinlich eine globale Gesellschaftsverfassung vor, wobei die Eigenstruktur der Nationen mehr und mehr eingeschmolzen wird. Ein wirklicher Ausgleich des sozialen Widerstreits kann aber davon nicht erwartet werden, weil das aller menschenkundlichen Erfahrungseinsicht widerspricht. Bei erreichter Weltherrschaft müßten sich vielmehr die beseitigten Konflikte der Außenpolitik auf das innenpolitische Gebiet verlagern und dessen Störbarkeit mindestens untergründig verstärken — ähnlich wie es bei totaler Willenszucht mit den Aufwallungen des Affektlebens geschieht. Zur Versöhnung der in sich zwiespältigen Geistnatur des Menschen ist nicht der ökonomische Staat, sondern allein seine religiöse Gegeninstanz imstande, die ihm darum von Anbeginn wesentlich zugehört. Solange die Sichtbarkeit der Kirche besteht, bietet sie den zentralen Rückhalt in der sich steigernden Ambivalenz des politischen Daseins. Aber auch wo der Fels ihres Glaubens vom Wogengang des dialektischen Bewußtseins überspült wird, bleibt er für die Selbstbesinnung der numinose Ankergrund unserer Existenz.

Politische Überschichtung

Das nachdenklich stimmende Ergebnis unseres Gedankenganges läßt sich nun dahin zusammenfassen, daß der Kreuzzug ideologisch geführter Weltpolitik, der in den Weltkriegen eruptiv aufbrach, geistesgeschichtlich gewürdigt aus der zunehmenden Entfremdung der Staatsraison von der Autorität der christlichen Kirche stammt. Eigentümlicherweise war aber deren Heilsbotschaft ebenfalls schon von erdumspannendem Sendungsbewußtsein erfüllt, weshalb sie sich von vornherein an „alle Völker“ wandte. Als Glaubensbekenntnis ist das Christentum jedoch nur von einem begrenzten, durch die griechische Weltweisheit mitbeeinflussten Teil der Menschheit übernommen worden; ja es gewinnt neuerdings sogar den Anschein, als sei es in den christianisierten Ländern selbst von Vergessenheit und Ablehnung ernstlich bedroht. Gleichwohl hat sich die geistige Verfassung unseres globalen Zeitalters, worin die naturwissenschaftliche Denkweise unzweifelhaft Vormacht errang, ohne eigentlichen Bruch aus der abschließenden Konfessionsbildung des Calvinismus und seiner religiösen Entmythisierung der Sinneswirklichkeit entwickelt. Der dadurch ermöglichte Aufschwung wertfreier Tatsachenforschung und die Anziehungskraft seiner praktischen Auswirkung im Industrialismus wurden die unwiderstehlichen Bahnbrecher der weltpolitischen Umwälzung.

Nimmt man den gegenwärtigen Stand der Kernphysik zur Richtschnur, so muß das naturwissenschaftliche Denken gleichfalls dialektisch heißen, da ihm die atomare Wirklichkeit nur unter einem Doppelaspekt zugänglich ist, der sich aus der gegensätzlichen Auffassungsmöglichkeit als Stoff oder als Kraft herleitet. Beide Pole sind im Experiment nicht zugleich meßbar, denn die Ermitt-

lung des einen kann nur unter Ausschluß der Bestimmung des anderen erfolgen. Das Ansichsein wird hier durch die unvermeidliche Zwischenschaltung der technischen Apparatur, deren sich der Beobachter bedienen muß, unerkennbar und unaussprechlich.

Darin bestätigt sich überraschend, was Kant bereits als menschenkundliche Grundeinsicht in seiner transzendentalen Ästhetik dargelegt hat, daß nämlich unsere Wahrnehmung von vornherein in die polaren Anschauungsformen von Raum und Zeit eingeschlossen ist, die jeden Überstieg in ein „Ding an sich“ unterbinden. Diese Schranke besteht allerdings, was Kant merkwürdigerweise nicht bemerkt zu haben scheint, ausschließlich für den naturwissenschaftlichen Verstand, der auf die gegenständliche Welt und sonst nichts gerichtet ist. Sie gilt keineswegs für die geisteswissenschaftliche Vernunft, die ursprünglich und wesenseigen das werthafte Sein Gottes zum obersten Blickziel hat, und die eben deshalb in jenem Glauben gründet, um dessentwillen Kant seine gesamte Vernunftkritik ausdrücklich unternahm.

Hätte Kant die von ihm durchaus bejahte Transzendenz des Geistes nicht einseitig protestantisch in das kategorische Sollen, das heißt in den ethischen Bereich verlagert, sondern ebenso vorbehaltlos auch das intelligible Sein darin anerkannt, das doch die unerläßliche Voraussetzung für den Absolutheitsanspruch des sittlichen Imperativs bildet, so wäre sein eigentliches Vorhaben, auf anthropologischer Grundlage gerade die Metaphysik neu aufzubauen, nicht gänzlich mißverstanden worden. Die wechselseitige Durchdringung des reinen Wissens und des reinen Wollens in der Einheit apriorischer Vernunft, deren Glaubensabhängigkeit von der christlichen Dogmatik als der allein angemessenen Wesensdeutung des Geistes aufgewiesen wurde, hätte dann nicht in Zweifel gezogen werden können.

Statt dessen mußte es den Anschein gewinnen, als habe Kant nur noch ein gläubiges Wollen für möglich gehalten, das gläubige Wissen dagegen schlechthin verneint. Eben dadurch konnte dann übersehen werden, daß seine Erkenntnis-kritik lediglich der empirischen Tatsachenforschung den Boden bereitete, die ebenso dialektisch ist wie ihre praktische Auswirkung im technischen Fortschritt. Von beiden wurde dann die bloße Pflichtforderung Kants, die Nietzsche nicht zu Unrecht eine „halbseitige Lähmung“ des transzendierenden Bewußtseins genannt hat, wehrlos überrollt. Daß bis zur Stunde der menschenkundlich entscheidende Unterschied zwischen integrativer Vernunftgewißheit einerseits und der Selbstentzweiung des außenweltlichen Intellekts andererseits nicht durchgreifend eingesehen wird, hat viel zur geistigen Verwirrung unserer Zeit beigetragen.

Ihre sichtbare Verwirklichung findet die naturwissenschaftliche Forschung in der Ausweitung des Labors zum Fabrikbetrieb, der nichts anderes ist als die handgreifliche Folgerung aus der totalen Profanation des Verstandes: seine Umsetzung in rationalen Leistungsnutzen. Und wie nun von der rechnerischen Weltbemächtigung die Rangordnung der geisteswissenschaftlichen Besinnung zurückgedrängt wird, so führt die technische Wirtschaft zwangsläufig zum Abbau des traditionsbedingten Ständetums. Im Programm des Sozialismus, der

im Gefolge des Industrialismus steigende Macht erlangt, bahnt sich eine Gleichschaltung menschlicher Lebensführung an, die in der Gleichförmigkeit maschineller Produktion ihr selbstgeschaffenes Leitbild besitzt.

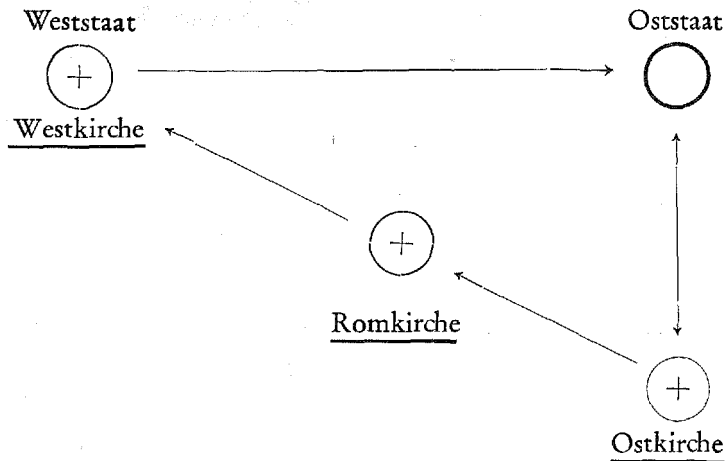
Verstehen wir die soziale Bewegung unseres Zeitalters nicht nur als abhängig von seinen technischen Errungenschaften, sondern als zuhächst geführt von der säkularisierten Intelligenz, so kann sie auf ebenso weltweite Durchsetzung hoffen wie diese. Sie reicht dann von der demokratischen Staatsgesinnung des Westens bis zur kommunistischen Herrschaft im Osten, die sich beide auf das soziale Leitziel ihrer Politik berufen. Was die verzwesteten Lager gleichwohl unterscheidet, ist unter solchem Gesichtspunkt vor allem das gegensätzliche Verhältnis zur kultischen Grundverfassung der Völker, der sie keineswegs unbeeinflusst aufrufen.

Wie bereits dargelegt, ist die liberale Staatsgesinnung namentlich im anglo-amerikanischen Lebensraum unmittelbar aus der freien Selbstverantwortlichkeit des Einzelnen im reformatorischen Christentum hervorgegangen; sie blieb darum auch mehr oder minder spürbar von ihm durchpulst und hatte jedenfalls keinen Anlaß, sich wider sie aufzulehnen. Der kollektive Rationalismus der russischen Staatsdiktatur dagegen überlagert mit ausdrücklicher Verdrängungsabsicht die ebenfalls von individuellem Ethos noch nicht durchformte Glaubensmystik der orthodoxen Kirche, die ihrerseits trotzdem, ja eben deshalb, die oppositionelle Regierungsgewalt unvermerkt in ihrem Bann hält. Während im einen Fall die politische Überzeugung von der religiösen Unterströmung noch getragen wird, muß sie im anderen Fall von ihr gerade beunruhigt werden.

Gegenüber allen vordergründigen Analysen des west-östlichen Konflikts dürfte der Aufweis seiner geistesgeschichtlichen Bedingtheit einem Verständnis den Weg bereiten, das einerseits in der Strukturgesetzlichkeit des menschlichen Wesens begründet ist und andererseits einen Ausblick auf den schwer zugänglichen Sinngehalt dieses Ereignisses eröffnet.

Nicht zufällig ist die technisch-soziale Zivilisation der Gegenwart unter Führung der experimentellen Tatsachenforschung im westlichen Abendland entstanden, wo die Entfaltung des christlichen Glaubensgutes zum Abschluß, aber auch zu auflösender Umbildung kam. Dem gleichzeitigen Aufbruch des politischen Willens zur globalen Umgestaltung des äußeren Daseins wurde dadurch die umgekehrte Bahn zum Osten hin vorgezeichnet, wo das Christentum seine gefühlsbestimmte Ursprünglichkeit bewahrt hat, bis es vom Ansturm des profanen Bewußtseins um so rigoroser überrollt wurde.

Gegen das unterschiedliche Geschick der westlichen und der östlichen Konfession wie auch gegen die ideologische Dialektik der unabhängigen Staatlichkeit konnte die römische Weltkirche durch ihre integrative Struktur den nachdrücklichsten Widerstand leisten. Dieser Gesamtbezug läßt sich nun auch raumbildlich veranschaulichen:



Aus menschenkundlicher Sicht gewürdigt, handelt es sich in den geschichtlichen Umgestaltungen der christlichen Lehre und Lebensführung um eine Verlaufsbahn, die im ganzen unter religiösem Vorzeichen steht und eine klar abgehobene Mitte besitzt, in der sich die anfängliche Höchstschtzung des Gemeinwesens und der abschließend betonte Vorrang des Einzelwesens zu ausgewogener Anerkennung beider Aspekte durchdringen. In solcher Hinsicht ist der Entwicklungsgang des Christentums vorbestimmt durch die einmalige, von der griechischen Vernunftinsicht und Selbstbesinnung heraufgeführten Geisteswende, mit der sich indessen nur die römische Konfession ausdrücklich verbunden weiß, während sie in den anderen unvermerkt fortlebt.

Was hier eingetreten ist, das erweist sich im überschauenden Rückblick als Erschließung unserer eigenen Wesensstruktur, und zwar sowohl ihrer menschheitlichen wie ihrer persönlichen Gültigkeit. Das abendländische Bewußtsein hebt sich dadurch von aller Geistesverfassung ab, die ihm voraufging oder die von ihm unberührt blieb. Nach seinem Umschlag in die weltpolitische Spannung der Gegenwart aber wird die christliche Glaubensgewißheit, die im Mittelalter ihre zeitliche Kulmination erreicht hat, zum geheimen Angelpunkt unseres geschichtlichen Selbstverständnisses, auch wo man die Abhängigkeit der ideologischen Aufspaltung von diesem geistigen Bindungszentrum leugnet, weil man sie nicht mehr lebendig verspürt.

Ausblick ins Offene

Daß der eigentliche Bedingungsgrund für die liberale Staatsgesinnung des Westens in der reformatorischen Glaubensüberzeugung liegt, die darin lediglich säkularisiert wurde, läßt nun auch verstehen, warum insbesondere die Länder des calvinistischen Bekenntnisses am wenigsten anfällig sind für die politische

Heilslehre der Planwirtschaft, obwohl sie es gerade waren, in denen sich der Industrialismus zuerst und am machtvollsten entwickelt hat. Nur die Blindheit gegenüber den religiösen Voraussetzungen der westlichen Demokratie konnte auf den Trugschluß verfallen, daß die von der naturwissenschaftlichen Denkweise ermöglichte Technisierung der gewerblichen Produktion zwangsläufig zur Diktatur der Arbeiterklasse führen müsse. Wenn die Vertreter der kommunistischen Gesellschaftsordnung die Grundlage individualistischer Gestaltung des Zusammenlebens nicht zutiefst im Protestantismus, sondern veräußerlicht im Kapitalismus erblicken, so verkennen sie, daß dieser streng genommen unser industrielles Zeitalter überhaupt kennzeichnet und in sich selbst antinomisch ist, weshalb hier in Wirklichkeit private und staatliche Geldwirtschaft einander feindlich entgegentreten.

Unzweifelhaft vollzieht sich aber auch im demokratischen Staatswesen unter dem Einfluß rechnerischer Planung und mechanisierter Arbeit eine zunehmende Angleichung aller in der Lebensführung, die letztlich mit der planwirtschaftlichen Zielstrebigkeit übereinzustimmen scheint. Was solche Nivellierung trotzdem vom programmatischen Kollektivismus unterscheidet, ist das grundsätzliche Festhalten an der freien Selbstbestimmung des Einzelnen, wenngleich sich diese mit der unaufhaltsamen Rationalisierung des sozialen Gefüges fortschreitend verengen muß. Je mehr indessen die religiöse Herkunft der westlichen Gewissensfreiheit in Vergessenheit gerät und von politischer Machtbehauptung überdeckt wird, um so fühlbarer droht der Individualismus selbst entwurzelt zu werden und seine ursprüngliche Anziehung wie seine geistige Überzeugungskraft einzubüßen.

Unter ganz anderen Voraussetzungen kam es zum totalen Umbruch der Staatsgewalt im Osten. Bezeichnenderweise richtet sich der sozialistische Radikalismus von Anfang an weder gegen die naturwissenschaftliche Denkweise noch wider die Technisierung der Wirtschaft, obwohl diese doch ureigenste Erzeugnisse einer Zivilisation sind, die im Umkreis privatkapitalistischer Gesellschaftsordnung entstand und sich auf anglo-amerikanischem Boden am unbehindertsten ausbreitete. Vielmehr ist es gerade die vorbehaltlose Übernahme beider faszinierender Errungenschaften gewesen, was in Rußland die erfolgreiche Durchsetzung der bolschewistischen Diktatur ermöglichte. Daß der Kommunismus erstmalig in einem von der experimentellen Forschung wie vom industriellen Aufschwung nahezu unberührt gebliebenen Agrarland zur Herrschaft gelangen konnte, hat der theoretische Marxismus nicht vorgesehen, und durch seine selbstblinde, nur für die Schwächen des Gegners scharfsichtige Oppositionshaltung blieb ihm auch verborgen, welche Folgerungen sich daraus mit hoher Wahrscheinlichkeit für seine Hoffnung auf Weltgeltung ergeben.

Was dort dagegen schärfster Ablehnung verfällt, ist die individualistische Ausgangsstellung des Westens, von der allerdings nur noch ihre veräußerlichte Erscheinungsform, nämlich die staatliche Sicherung des Privateigentums, gesehen wird, und zwar als allein kennzeichnend. Abgelöst vom Erlebnisgehalt menschlicher Würde, die sich ursprünglich im Eigenbesitz anschaulich symbolisiert, muß dessen rechnerische Verschiedenheit tatsächlich unverständlich werden,

ja Ärgernis erregen und nichts anderes mehr als den Neid der Armen gegen die Reichen herausfordern. Dem davon gereizten Blick verbirgt sich dann begreiflicherweise, daß liberale Gesinnung letztlich aus dem eingeborenen Bedürfnis und Recht der menschlichen Geistnatur zu persönlicher Lebensgestaltung in Freiheit stammt, und daß darin ihr Wesensmerkmal liegt. Wie beschränkt die Verwirklichungsmöglichkeiten solcher Überzeugung im Widerstreit und Ausgleich der gegenseitigen Ansprüche immer sein mögen: ohne die Grundlage sinnhaften Eigentums müßte sie den Boden unter den Füßen verlieren und sich idealistisch verflüchtigen. Von der Grundforderung individueller Existenz vermag auch der diktatorische Kommunismus offenbar nicht ganz abzusehen, da er sich genötigt findet, ihre Erfüllung im utopischen Zukunftsstaat sogar überschwinglich zu verheißen — freilich um den Preis realer Befriedigung in der Gegenwart.

Die damit eingeleitete Selbstentfremdung des Menschen, seine Entpersönlichung, scheint der russischen Wesensverfassung insofern entgegenzukommen, als diese sich noch nicht im Sinn westlicher Entwicklung individualisiert hat. Daß die Machtergreifung des politischen Kommunismus hier auf den geringsten Widerstand stieß, hängt offenbar eng mit dem religiösen Kollektivismus des orthodoxen Patriarchats zusammen, dessen mystischem Glaubensbekenntnis die rationale Diktatur in dieser Hinsicht durchaus entspricht. Das völlig nach innen gewendete Gesicht der Kirche wurde dabei allerdings, im Gegensatz zur protestantischen Säkularisierung, höchst gewaltsam in die staatliche Extraversion umgebogen. Eben dieser Umstand verleiht nun dem Bolschewismus die ebenso anonym wie dämonisch anmutende Spannkraft, durch die er beunruhigend absticht von der moralischen Willensgeprägtheit seines demokratischen Antipoden.

Durch das vom Westen unkritisch übernommene und mit erstaunlicher Beschleunigung angeeignete Gedankengut der Aufklärung wird indessen die russische Entwicklung gezwungen, sich unvermerkt auch die menschlichen Voraussetzungen einzuverleiben, die zur exakten Forschung und technischen Erfindung überhaupt geführt haben, um dem Wettkampf auf diesen Gebieten innerlich gewachsen zu sein. Daß es sich dabei nur um den Einsatz des sachbestimmten Intellekts zu handeln brauche, der die seelische Struktur unverändert lassen könne, ist eine menschenkundlich unhaltbare Annahme. Mit der Hinwendung zum Experiment und zur Maschine muß sich das Denken und Handeln zur Eigenständigkeit durchbilden, was unvermeidlich eine Lösung aus der kollektiven Gefühlsverschmelzung bedeutet und schließlich zu selbstverantwortlicher Persönlichkeitsformung nötigt.

In sozialer Hinsicht läßt diese strukturgesetzliche Notwendigkeit voraussehen, daß durch die Rationalisierung des Bewußtseins und der Lebensgestaltung im Aufbau des russischen Staatswesens allmählich eine Mittelschicht entsteht, wie sie auf europäischem Boden schon mit der gewerblichen Zunftsordnung des Mittelalters heraufkam, als die Scholastik gleichzeitig zur Anerkennung des begrifflichen Geistes führte. Der mutmaßliche Prozeß solcher Individualisierung würde dann der im demokratischen Lager eingetretenen Wandlung zum Sozialismus hin entsprechen und sein Kehr Bild sein. Doch wäre

es trügerisch zu hoffen, daß beide Bewegungen sich gleichsam auf halbem Wege begegnen und irgendwann wirklich versöhnen werden, weil das Leitzeichen der Freiheit auf der einen und das der Gewalt auf der anderen Seite sie unüberbrückbar trennt.

Eine Möglichkeit echter Verständigung dürfte erst gegeben sein, wenn der kommunistische Staat zur Integration mit der orthodoxen Kirche käme, indem er sie als seine religiöse Grundlage bejahte. Der Überwindung des Widerstandes gegen sie stehen indessen kaum geringere Hemmnisse entgegen als der Zustimmung zur westlichen Demokratie. Ohne die Rückbesinnung auf das Mittlertum des christlichen Glaubens, der im seelischen Tiefenbereich das amerikanische und das russische Menschentum noch verbindet, weil er ihre Gemeinsamkeit im geistesgeschichtlichen Ursprung bildet, erscheint aber die Entzweiung der säkularisierten Weltpolitik aussichtslos.

Nachdem sich Rußland in unserem Jahrhundert aufs nachdrücklichste zu den positivistischen Auswirkungen der protestantischen Daseinsentzauberung bekannt hat, muß es nun auch die versäumte Entwicklung des Abendlandes aufholen, von der sich bereits die byzantinische Konfession abwandte, als sie vor fast einem Jahrtausend die römische Umbildung der Patristik nicht mehr mitvollzog und sich zum Schutz dagegen in den Cäsaropapismus verschanzte. Die blinde Annahme jener gegnerischen Errungenschaften von seiten des Bolschewismus bei gleichzeitiger und entschiedenster Auflehnung wider ihren Urheber bestätigt aufs neue die Wahrheit des oft erprobten Satzes, daß der Verfolger seinem Feinde zu folgen gezwungen ist.

Den menschlichen Grundkonflikt, der darin zum Ausdruck kommt, spiegelt noch der innere Widerspruch zwischen Kommunismus und Diktatur, die sich ihrem Wortsinn nach ausschließen. Zur Gewaltherrschaft trotz voraufgegangener Forderung und Verkündigung der sozialen Gleichheit ist es indessen schon am revolutionären Abschluß der nachmittelalterlichen Epoche gekommen, als Frankreich mit dem Sturz der kultisch unterbauten Monarchie zugleich das Band zwischen Staat und Kirche zerschnitt. Der offenkundige Einfluß dieses Ereignisses auf die russische Intelligenz legt es nahe, im Purpurtraum der napoleonischen Kaiserkrönung den symptomatischen Vorläufer des bolschewistischen Machtrauches und der stalinistischen Selbstvergötzung zu sehen. Sie sind psychologisch verständliche Erscheinungsformen des Übergangs in die politische Säkularisation, die sich augenscheinlich um so pompöser entfalten und auch länger andauern, je weniger die Wende im Bewußtsein und in der seelischen Gesamtverfassung des Volkes vorbereitet war. Darum hat sich die entsprechende Umbildung in den nordischen Ländern, die aus der religiös fundierten Selbstbestimmung des Einzelnen in der Reformation hervorging, ohne Zusammenbruch des Thrones und ohne faschistisches Zwischenspiel vollziehen können.

Unter ganz anderen Vorbedingungen ist es in Ostasien zum Anschluß an die russische Umwälzung gekommen, wo weder die Ausgestaltung der christlichen Glaubenslehre noch der vorangegangene Aufbruch des sachwissenschaftlichen Bewußtseins in der Antike von geschichtlich bestimmendem Einfluß war. Gleichwohl sind es auch dort Physikalismus und Industrialismus als profane Haupt-

ergebnisse abendländischer Geistesentwicklung, die mit dem politischen Kommunismus übernommen werden, seine Struktur prägen und seiner Durchsetzung den Weg bereiten. Wenn die seelische Wehrlosigkeit gegen ihre vergewaltigende Eigenmacht beispielsweise in China noch größer zu sein scheint als in Rußland, so dürfte sich dies aus dem bisher kaum beachteten Umstand herleiten, daß die religiöse Eigenart der chinesischen, aus der Frühzeit bewahrten Volkskultur von der Selbstgewißheit begrifflicher Vernunft im griechischen Sinn nie erschüttert und von Grund aus verwandelt wurde, weshalb sie auch nicht, wie das daraus hervorgehende Christentum, zur freien Verselbständigung der Persönlichkeit geführt hat.

Innerhalb der europäischen Völkergemeinschaft nimmt Deutschland hinsichtlich des weltpolitischen Widerstreits unserer Zeit eine Sonderstellung ein, und zwar nicht allein deswegen, weil der Riß zwischen West und Ost, den Hegel und Marx eben hier ideologisch vorbereitet haben, seit dem zweiten Weltkrieg auch sichtbar mitten durch sein Staatsgebiet geht. Infolge der konfessionellen Geteiltheit seit den Religionskriegen begegnen sich im deutschen Lebensraum ebenfalls spannungsvoll der nur im Norden des Kontinents entschieden ausgeprägte Individualismus und ein in den südlichen Ländern immerhin stark hervortretender Kollektivismus. Aus solcher Berührung der feindlichen Gegensätze im parlamentarischen Staatswesen selbst ergibt sich, unter strukturpsychologischem Gesichtspunkt betrachtet, eine ambivalente Grundeinstellung, wie sie schon im schillernden Begriff demokratisch-sozialistischer Zielsetzung ihren kennzeichnenden Niederschlag findet. Gerade deshalb muß hier aber auch die Möglichkeit einer Integration des weltweit gewordenen Zwiespaltes heutiger Zivilisation als brennendste Sorge und als vordringlichste Aufgabe menschheitlicher Bemühung empfunden werden.

Geschichtliche Existenz

Besteht die dargelegte Einsicht zu Recht, daß die ideologische Dialektik unseres Zeitalters im Umkreis christianisierter Völker entstanden und zur Auswirkung gekommen ist, so kann ihre Bedeutung keinesfalls zureichend erfaßt werden, wenn der Entwicklungsgang der christlichen Lehre und die unterschiedliche Beziehung der Hauptbekenntnisse zur einzigartigen Geisteswende im Altertum, als der Grundlage abendländischer Bildung überhaupt, unberücksichtigt bleibt. Wird aber die geistesgeschichtliche Bedingtheit des heutigen Völkerzerwürfnisses gesehen und in die Beurteilung einbezogen, so entsteht die schwerwiegende Frage, ob nicht in der weltpolitischen Spaltung gerade das auseinandergetreten ist, was in der ebenfalls ökumenischen Sendung des Christentums zwar nicht zu unterschiedsloser Einheit, wohl aber zu dreifaltiger Gemeinsamkeit gelangte.

Nur aus den Lebensbezirken der beiden Grenzkonfessionen heraus hat sich, wie gezeigt, die globale Antinomie der Staatsformen entwickelt, die von Amerika und Rußland repräsentativ veranschaulicht wird. Für solche Um-

bildung fehlen im Bereich des Papsttums die Voraussetzungen, weil dessen Institution die weltliche Ordnung von vornherein einschloß und innerhalb ihres Wirkungsraumes auch rechtlich verankerte. Daß die eigenständigen Ansprüche des Einzelwesens und des Gemeinwesens sich nicht notwendig zu widersprechen brauchen, zeigt schon die Bewußtwerdung ihres Spannungsbezuges in der Antike, wo das eindrucksvoll-leitbildliche Ereignis der sokratischen Selbstbesinnung den unmittelbaren Anstoß für die platonische Selbstbestimmung des Staates als den Menschen im großen gab, auf welchen Entdeckungen allerdings noch spürbar ein Abglanz kultischer Würde liegt. Durch die ausdrückliche Übernahme des griechischen Gedankengutes in die lateinische Patristik und Scholastik konnte der geistige Zusammenhalt dieser Urinstanzen des menschlichen Wesens im Aufbau der römischen Weltkirche verwirklicht werden, und zwar bewußt auf religiöser Grundlage, weil diese ihn allein dauerhaft zu sichern vermag.

Erst mit der grundsätzlichen Trennung des Staates von der Kirche ist es zur offenen Fehde zwischen Individualismus und Kollektivismus im weltpolitischen Bewußtsein unserer Epoche gekommen, und ihr Konflikt erscheint nun unveröhnlich. Daß jedoch die christliche Geisteswelt des Mittelalters ihre integrative Bezugsmittelpunkt bildet, von der sich bereits das östliche und das westliche Glaubensbekenntnis antithetisch abheben, tritt noch gar nicht in das Gesichtsfeld der öffentlichen Auseinandersetzung.

Andererseits mangelt es der religiösen Überzeugung auch vielfach am Verständnis dafür, daß die soziale Umgestaltung des staatlichen Lebens letztlich noch mit zur Heilsbotschaft der kirchlichen Sendung gehört, insofern nun deren weltliche Folgerungen wirklich ernst genommen werden. Je ausschließlicher das freilich geschieht, um so mehr muß mit der Bindung im Glaubensrückhalt die Säkularisation in sich selbst zerfallen. Aber auch darin gleicht ihre Beziehung zum Christentum, aus dem sie hervorging und das ihr zunehmend entschwindet, noch dem ebenso hintergründigen Verhältnis des verlorenen Sohnes zum Vater — in gewissem Sinn sogar dem zum älteren Bruder.

Um solcher Sicht zur Anerkennung zu verhelfen, bedürfte es einer Wissenschaft vom Menschen, die sein eigentliches Wesen in der *G e s c h i c h t l i c h k e i t* seiner Existenz erblickt, wo es sich am unverhülltesten bekundet. Daß sie uns, von philosophischen Ansätzen abgesehen, noch fehlt, läßt sich aus der bezwingenden Übermacht der Naturwissenschaft als selbstentfremdeter Tatsachenforschung begreifen, die auch das geschichtliche Bewußtsein fast ganz in ihren Bann geschlagen hat, so daß dieses nun keine eigenständige Grundlage mehr zu besitzen scheint, wie jene sie in der Mathematik zu entwickeln vermochte.

Daß die entsprechende Höchstinstanz geisteswissenschaftlicher Erkenntnis die Theologie sein könnte und als geschichtliche Heimat aller „Theorie“ in Wahrheit ist, klingt dem modernen Ohr nicht nur fremd und unverständlich, sondern geradezu absurd. Und doch hat schon die antike Vernunft auf den ersten Entwurf einer quantitativen Atomlehre bei Demokrit, aus der sich noch der neuzeitliche Aufstieg exakter Naturerklärung herleitet, sogleich mit dem Gegenwurf der platonischen Ideenlehre geantwortet, deren ontologische

Schau das Sein nicht minder unbezweifelbar als *q u a l i t a t i v*, als unbedingt entrückten und vorgegebenen Wert, das heißt als erinnernden Ursprung des Geistes erfaßt. An diese Grundeinsicht konnte die christliche Theologie anknüpfen, von der die abendländische Geistesentwicklung bis zur umwertenden Aufklärung bestimmt wurde.

Wenn sich die Ermittlung rechnerischer Weltgesetzlichkeit neuerdings genötigt sieht, auf dingliche Erkenntnis des Ansichseins zugunsten „statistischer“ Feststellungen zu verzichten, so untergräbt sie selbst ihre anfänglich gehegte Hoffnung auf Alleingültigkeit und gibt unversehens der entthronten Gegenstreben des geisteswissenschaftlichen Bewußtseins neuen Auftrieb. Was von solcher Wende, die schon Kant vorausgesehen und mit seiner Vernunftkritik eingeleitet hat, erwartet werden darf, ist eine anthropologische Besinnung, die sich aus der eisernen Umklammerung durch die Sachwissenschaft befreit, indem sie nach dem *S i n n* unserer geschichtlichen Existenz zu fragen wagt.

Bei solcher Ausrichtung kann sie sich jedoch nicht, wie es heute noch bevorzugt geschieht, damit begnügen, das endliche Dasein gedanklich und abgetrennt von der historischen Wirklichkeit zu erhellen, oder allein auf die suggestive Sinnbildlichkeit und Fülle frühmenschlicher Glaubensvorstellungen zurückzugreifen, sondern sie müßte insbesondere auch die Seinsgewißheit der theologischen Blütezeit, die seltsam ausgeklammert wird, vollwertig einbeziehen, weil sie aus zentraler Erfahrung der Zeitlichkeit stammt und deshalb grundlegend zu unserem Selbstverständnis gehört. Eben damit würde sich die Zuwendung zum Menschen im ganzen, wie es schon verschiedentlich ausgesprochen wurde, als wahrhaft eigenste und wieder wesenhafte Aufgabe der Wissenschaft in unserem Zeitalter erweisen.