

Philosophie, Geschichte und Katholizität

Von ALBERT MIRGELER

An drei Stellen seiner eine Geschichte des christlichen Idealismus vorbereitenden Aufsätze, die er unter dem Titel „Weltordnung und Heilsgeschichte“ herausgegeben hat¹, spricht A. Dempf der philosophischen Spekulation eine heilsgeschichtliche Bedeutung zu, wobei er in einem Falle direkt auf die metaphysische Wendung Schellings zum Theismus sich bezieht. Die Aussage mag bei einem katholischen Philosophen ebenso überraschen wie die Rehabilitation des im allgemeinen als pantheistisch ausgegebenen und abgelehnten deutschen Idealismus, insbesondere da Dempf keinen Zweifel daran läßt, daß nur eine „Existenzphilosophie“, nicht aber schon eine Wesensphilosophie, also auch eine nur als solche tradierte Scholastik nicht, die Marke heilsgeschichtlicher Bedeutsamkeit erreicht. Natürlich liegt in dieser Auffassung für Dempf nicht beschlossen eine Geringschätzung der Wesensphilosophie, der er einen großen Teil seiner Gelehrtentätigkeit gewidmet hat, und in deren Anerkennung als Fundament des Denkens er sich von allen „reinen“ Existenzphilosophen der Gegenwart abhebt. Wohl aber wird so ihre in der griechischen und scholastischen Tradition immer stärker entwickelte Alleingeltung eingeschränkt und insbesondere auch ihr Anspruch, schon für sich und nur als solche schon die „christliche“ Philosophie zu sein. Diese Stellungnahme gibt Anlaß, das ursprüngliche Zusammentreffen von Christentum und antiker Philosophie nach der Seite seiner Notwendigkeit, aber auch nach der seiner Unzulänglichkeit neu zu überdenken.

Die Notwendigkeit ergibt sich aus der Tatsache, daß das Christentum nicht als ein beziehungsloses Absolutum, sondern als ein geschichtliches Ereignis in der „Fülle der Zeit“ auf die Welt gekommen ist. Wie es sich wesenhaft auf eine jüdische Vorgeschichte zurückbezieht und den Anspruch erhebt, das „Wahre Israel“ zu sein, so geht es ebenso wesenhaft in eine heidnische Vorgeschichte ein und legitimiert sich dieser gegenüber als die „eigentliche Philosophie“. Es ist bekannt, daß alle „Väter“ von Klemens von Alexandrien bis zu Augustinus hin überhaupt keinen Unterschied zwischen der Philosophie und dem gemacht haben, was später als Theologie auftritt. Der Terminus Theologie besagt damals noch in abschätzender Bedeutung die fabulöse Götterlehre der heidnischen Kulte und Mythologien². Natürlich mußte später, in scholastischer Zeit, doch eine Unterscheidung von christlicher Gotteslehre und Philosophie erarbeitet werden, in welcher der Antike gegenüber wieder die entscheidende Differenz zur Sprache kam, welche dem Judentum gegenüber bereits Paulus entwickelt hatte, indem er die Identität des Christentums mit diesem nur in der gleich-

¹ Einsiedeln 1958, S. 40, 158, 191.

² Vgl. dazu W. Kamlah, Christentum und Geschichtlichkeit. Stuttgart 1951, S. 93 f.

falls auszusprechenden geschichtlichen Relation verstanden wissen wollte, daß es die „Erfüllung“ des jüdischen Gesetzes sei. In gleicher Weise könnte man die Identität zwischen Christentum und Antike differenziert sehen durch eine Relation der Erfüllung: das Christentum antwortet auf die Aporien der antiken Philosophie. So gesehen, würde die unabdingbare heilsgeschichtliche Bedeutung der Philosophie darin zu sehen sein, daß sie fragt, und richtig fragt. Denn allerdings kann der Mensch, wie P. Tillich es richtig formuliert hat, keine Antworten erhalten, auch von Gott nicht, wenn er nicht vorher gefragt hat. Eine Religion, die sich dieses menschlichen Fragens entschläge, oder es sogar verböte, vermöchte dem Menschen allenfalls als unerwartetes Glück oder als blaues Wunder zuzufallen, nicht aber vermöchte sie es, ihn in einsichtiger und verbindlicher Weise zu verpflichten. Sie würde sich nur in der Weise eines Positivismus darstellen können, und ihr Bekenntnis würde als ein irrationale obsequium unter dem Niveau dessen bleiben, was schon die griechische Antike als die dem Menschen eigene und unverzichtbare Rationalität erarbeitet hatte.

Nun ist es das Verhängnis der christlichen Geistesgeschichte geworden, daß die Relation des Christentums zur antiken Philosophie nicht in derselben strikten und abschließenden Weise durchdacht werden konnte, wie Paulus es für die Relation des Christentums zum jüdischen Gesetz getan hat. Die spätantike und auch die scholastische Begegnung von Philosophie und Christentum wurden zwar prinzipiell, aber doch nicht zulänglich getätigt, und diese Unzulänglichkeit der gegenseitigen Ergänzung hat es letzten Endes mit sich gebracht, daß das Christentum mit einem Überschuß an Positivismus und mit einem Unterschluß an Rationalität durch die abendländische Geschichte gegangen ist. Derart wurde es dann an deren Ende sowohl durch den konsequenten Rationalismus des 18. Jahrhunderts wie durch den konsequenten Positivismus des 19. Jahrhunderts überrascht und in eine ziemliche Verlegenheit und Unterlegenheit versetzt. Denn die organisatorische Straffung und die Mobilmachung des „Praktizierens“, mit welchen der Katholizismus des 19. und der Protestantismus des 20. Jahrhunderts der gefährlichen Situation zu begegnen suchten, waren schließlich doch alles andere, als der Appell an die Christen, ihrer menschlichen Rationalität durch eine rationale obsequium höchste Genüge zu tun. Fragen wir aber nach den Ursachen dieses Unterschusses an Rationalität, so berührt diese Frage nicht in erster Linie die Theologie des Christentums, sondern die Philosophie, in deren vernünftigen Fragen ja letztlich die Vernünftigkeit der theologischen Antwort und damit auch der Rationalität des Christentums grundgelegt ist. Mit anderen Worten: die menschliche Seite, nämlich daß das Christentum zur menschlichen Existenz „paßt“, ist eine Angelegenheit der Einsicht und nicht eine des gebotenen Glaubens. Sie erhellt sich in der Erfahrung, daß das Christentum an den Grenzen menschlicher Erkenntnis auf vernünftige philosophische Fragen vernünftig antwortet. Eben darin gründet auch die heilsgeschichtliche Würde und Unabdingbarkeit der Philosophie, die sich nicht so sehr in einem Dienstverhältnis (als ancilla theologiae) einer scheinbar vorgegebenen (in Wirklichkeit mit von der Philosophie abhängigen Begriffen arbeitenden) Theologie, als in einem

Partnerverhältnis selbständiger Führung (Paidagogia eis Christon) verwirklicht.

Dieses ergänzende Verhältnis war prinzipiell schon in der ersten Begegnung von Christentum und antiker Philosophie erkannt worden. Aber praktisch waren damals die führenden Philosophien, vor allem die Stoa und der Neuplatonismus, nicht in der Lage, von sich aus dieses Verhältnis in zulänglicher Weise zu gestalten. Man könnte es paradox so formulieren, daß sie durch einen Überschuß an eigener Rationalität den schon berührten Unterschuß an Rationalität des Christentums verursachten. Die antike Philosophie hatte sich nämlich vom Wege des „Staunens“ und der „Aporien“, der entgegen der traditionellen Auffassung des Aristoteles als des Systematikers noch für diesen selbst maßgebend gewesen war, auf die doch durch ihn und seine Nachfolger auch gewiesene Bahn eines Versuchs einleuchtender Welterklärung ablenken lassen. Für solche Welterklärungen war aber damals, wie am besten Aristoteles selbst in seinen umfassenden Bemühungen einzelwissenschaftlicher Art bemerkte, keineswegs ein genügendes Fundament empirischer Wissenschaften so gelegt, wie es ansatzweise durch die Naturwissenschaft, Biologie und Geisteswissenschaft erst unseres 20. nachchristlichen Jahrhunderts bereitsteht. So wie damals die Dinge lagen, konnten die philosophischen Bemühungen um eine teleologische Kosmodizee nur auf dem Wege eines vom überwundenen Mythos entlehnten, heute ebenfalls durchschaubar gewordenen Zirkelverfahrens zum Ergebnis kommen: Verhältnisse der unmittelbaren Erfahrung wurden als Modell für die Erklärung des „Makrokosmos“ genommen und von dorthin als „allgemeine“ Schemata auf die irdischen Verhältnisse rückprojiziert. Ein solches Verfahren war übrigens gutgläubig nur anwendbar, bis die moderne Naturwissenschaft mit ihrer Lehre von den primären und sekundären Sinnesqualitäten die makrokosmische Relevanz der unmittelbaren Erfahrung ein für allemal in Zweifel zog; im 19. Jahrhundert entzogen danach die kritischen Geisteswissenschaften die gesellschaftlichen und geschichtlichen Verhältnisse einer unmittelbaren Beurteilung durch den „Mann auf der Straße“.

Als Hauptmodelle des kurzschlüssigen Zirkelverfahrens dienten das „soziomorphe“, welches das All nach der Weise der hierarchisch-herrschaftlich geordneten menschlichen Gesellschaft, und das „technomorphe“, welches es nach Analogie des im Material schaffenden Handwerkers oder Künstlers erklärte³. Weltanschaulich tendierte das erste, besonders in der im 1. und 2. nachchristlichen Jahrhundert herrschenden stoischen Popularphilosophie, zu einem Pantheismus, der Gott in irgendeiner Form bloß gradueller Eminenz als Logos in den Kosmos einbezog. Das letzte gestattete es zwar Platon, Aristoteles und dem Neuplatonismus zum Begriff eines transzendenten Weltprinzips vorzustoßen, aber als „Gott“ konnte dieses genau besehen nur durch eine vom Mythos entlehene Unterstellung identifiziert werden, da eine auf „Ideen“ ausgerichtete Philosophie von sich aus nur zu neutralen Begriffen wie dem

³ Vgl. die detaillierte Darstellung im Buche von E. Topitsch, Vom Ursprung und Ende der Metaphysik. Wien 1958.

bonum, verum, unum, ens etc. gelangt⁴. Es hat einer harten philosophischen Anstrengung bedurft, bis durch Leontios von Byzanz (475–543) der juristische und dogmatische Begriff der Person seinen Einzug in die christliche Philosophie hielt und erst in der mittelalterlichen Scholastik hat dieser Vorgang eine größere Bedeutung für das Abendland gewonnen⁵. Aber auch dann noch blieb der Vorgang überwuchert durch die „technomorphe“ Schematik der Wesensphilosophie, die der gerade in der Scholastik rezipierte Aristoteles durch Anwendung des Modells auf fast alle Wissensgebiete zu einem Begriffsapparat ausgebildet hatte, der in seiner Reichhaltigkeit scheinbar allen Problemen gewachsen war, in Wirklichkeit originäre Fragen kaum noch aufkommen ließ. Gerade deshalb mußten ja in der Neuzeit die grundlegenden profanen Wissenschaften von der Natur, vom Leben und von der Geschichte sich durch eine ausdrücklich gegenscholastische Wendung Bahn brechen.

Nachdem dies nun mit offensichtlichem Erfolg geschehen ist, dürfte die weitere Frage nicht von der Hand zu weisen sein, ob die eminent personalen Grundvorstellungen des Christentums innerhalb des Systems einer vollendeten technomorphen Philosophie ihre gebührende Behandlung finden können. Zwar wurde, wie eben bemerkt, auf den gegebenen Voraussetzungen, wenn auch unter erheblichen Schwierigkeiten, der Begriff der Person entwickelt, aber er mußte sich doch in den Rahmen einer auf Gegenstände und Wesen ausgerichteten Philosophie einpassen. Nun aber hat es das Christentum nicht so sehr mit einer gegenständlichen Wesenserkenntnis von Personen zu tun, sondern viel mehr mit einer Reihe persönlicher Grundverhältnisse, die sich der technomorphen Distanzierung von Erkennendem und Gegenstand letztlich entziehen. Diese Grundverhältnisse sind für das Christentum in allen seinen Dimensionen entscheidend, gleich ob es sich um den dreipersönlichen Gott, um dessen Verhältnis zu den Menschen oder um die innermenschlichen Beziehungen handelt. Die von der Erfahrung des „Machens“ entwickelte Philosophie ist unvermögend, diese Verhältnisse adäquat zu erläutern; sie reicht allenfalls dazu aus, etwas, aber nicht alles, über die in der Schöpfung von Gott „gemachte“ Welt auszusagen. Alles andere entzieht sich ihr nicht nur in einem allgemeinen Sinne, in dem selbstverständlich alles menschliche Denken hinter der vollen und zumal hinter der göttlichen Wirklichkeit zurückbleibt, sondern in dem entscheidenden Konkreten, daß sie nämlich auch nicht die analoge Begrifflichkeit bereitstellt, die aus der seelischen Erfahrung und aus der analogia entis heraus an sich durchaus möglich wäre. Wo es sich um Verhältnisse, Beziehungen, Situationen und geschichtliche Entfaltungen handelt, vermag sie auch nur Substanzen, Attribute und realisierbare Zwecke zu sehen. Gott ist aber nicht erst „etwas“, das nachher als dreipersönlich bestimmt werden kann, sondern er ist überhaupt nur in der Beziehung des Vaters zum Sohn und in der beider zum Heiligen Geist, zu erfassen, die das Symbol in den verbalen Aussagen unigenitus und qui procedit ausspricht. Und ebenso ist der Mensch

⁴ Vgl. die Bemerkung bei A. Dempf, Weltordnung und Heilsgeschichte, S. 122.

⁵ Vgl. A. Dempf, Kritik der historischen Vernunft, S. 146 und 166 ff.

nicht erst etwas für sich, das dann zur Welt, zu den Mitmenschen und zu Gott in Beziehung tritt, sondern er existiert von vorneherein nur im Geflecht dieser Beziehungen. Dieses für alle anthropologische und geisteswissenschaftliche Bemühung Konstitutive muß die griechische Gegenstandsphilosophie entweder als nachkommendes Akzidenz oder in einer gegenständlich-institutionellen Verfestigung zu fassen suchen; in beiden Fällen geht es als „Arché“ verloren.

Es kann überdies auch nicht mehr in der ihm zukommenden Rationalität erfaßt werden, weil sich die von der Erfahrungsgrundlage des Machens her entwickelte Rationalität auf das Zweckhaft-Rationelle eingengt hat. Alle nicht primär zweckhaften Tatbestände, darunter die Grundverhältnisse des menschlichen Lebens und des christlichen Glaubens werden in eine zweckhafte Beleuchtung gerückt und drohen so mit ihrem dieser unzugänglichen Hauptbestand in einen nicht weiter zu erhellenden Bereich des nur Gefühlsmäßigen abzusinken. Die damit vorentschiedene „Irrationalität“ der menschlichen und der christlichen Grunderfahrungen kann dann wieder nur kompensiert werden durch eine Objektivierung, die weit über das hinausgeht, was ihre symbolische und institutionelle Verkörperung in einer gegenständlichen Welt ohnehin und selbstverständlich erfordert. Das Verhängnisvolle ist, daß die bloße Gegenstandsphilosophie in der Richtung der objekthaften Verfestigung spielt, während es doch die legitime Aufgabe der Philosophie wäre, ein Gegengewicht gegen die unausweichliche Verstrickung des Lebens in die Übermacht der Objekte und Apparaturen zu bilden. Man darf nicht vergessen, daß selbst die griechische Gegenstandsphilosophie begann als Aufstand des Geistes gegen die Wucherungen der Mythen und des politischen Betriebs; ihnen gegenüber stellte sie die Sinnfrage der intendierten Thematik gleichzeitig nach der Seite der Gegenständlichkeit wie nach der Seite eines ursprünglichen Lebensvollzugs. Da sie freilich selber einer einseitig gegenständlichen Lösung der Sinnfrage verfiel, wirkte sie auch als ständiger Motor einer objektivierenden Akzentsetzung, als ihr die Aufgabe gestellt wurde, das junge Christentum zu interpretieren. Das lebendig erfahrene „Wir“ der Kirche wurde so nach der Seite eines gegenüberstehenden „Es“ verschoben, das in erster Linie objektiv und autoritär als Hierarchie oder als Rechtssystem den Christen gegenüber trat, und der Gottesdienst entwickelte sich aus einer mitvollzogenen Liturgie zu einem angeschauten Schauspiel, aus dem sich noch einmal die Eucharistie als bleibender Kultgegenstand isolierte. Es ist höchst aufschlußreich, daß diese Akzentverschiebung ihren Höhepunkt im Mittelalter zu einer Zeit fand, in der die volle Aneignung der griechischen Philosophie durch die Scholastik das beherrschende Thema der Epoche darstellte.

Das hoch ausgebildete, in den Grundlinien aber festliegende Instrument der Vernunft, wie es die antike Philosophie in die Begegnung mit dem Christentum einbrachte, war also der christlichen Wirklichkeit nicht adäquat. Dabei war es nicht entscheidend, daß selbstverständlich der antiken Erfahrung die enge Verbundenheit des jüdischen Volkes mit seinem Gott abging, welche die Grundlage der prophetischen Verkündigung des Alten Testaments ebenso wie derjenigen Jesu selbst dargestellt hatte. Diese Erfahrung war einmaliger Art

und bewegte sich von vornherein auf theologischer Ebene. Zweifellos waren aber auch der antiken Erfahrung gewisse, wenn auch bescheidene Analogia auf dieser Ebene, in der Mythologie, der Mantik, der Orphik gegeben. Aber die griechische Philosophie hatte ihr Pathos gerade dahin entwickelt, diese möglichen Wurzeln auch eines christlichen Verständnisses zugunsten einer rein sachlichen Interpretation der Weltverhältnisse abzuschneiden. Man kann ihr nicht vorwerfen, daß sie sich nicht mit guten Gründen gegen die mythologischen „Fabeleien“ gestellt habe. Allerdings hatte sie, wie wir heute auch wieder zu sehen beginnen, in der Rücksichtslosigkeit ihres Kampfes gegen den Mythos es versäumt, ein Organ dafür zu entwickeln, daß in diesen Fabeleien doch noch eine Ahnung von dem enthalten war, was die Christen als Uroffenbarung bezeichneten; von etwas also, das allerdings auch wir erst wieder lernen müssen, mehr als eine Selbstmitteilung Gottes in einem selbstverständlichen Umgang mit den Menschen zu verstehen, denn als ein Gefüge dogmatischer Sachverhalte⁶.

Vielleicht entscheidender noch war ein anderes Versäumnis der antiken Philosophie, das nicht mit dem gerechtfertigten Kampf gegen den Mythos entschuldbar ist: nämlich die Preisgabe der Erfahrungsgrundlage der zwischenmenschlichen Beziehungen. Hier ist daran zu erinnern, daß der Ursprung der Philosophie von Sokrates und Platon ausdrücklich im Eros gesehen wurde, einem menschlichen Verhältnis also, dessen Wesensmitteilung durchaus als Analogia entis (wie die Scholastik gesagt haben würde) für die göttliche Wesensmitteilung in ihrem Offenbarungsverhältnis zu den Menschen hätte dienen können. Diese zwischenmenschliche Grundlage des „Miteinanderphilosophierens“ war allerdings nicht festgehalten worden: schon im platonischen Gastmahl klagt Alkibiades darüber, daß Sokrates angesichts seiner erotischen Ergriffenheit völlig kalt bleibe. Nun hat es auch hier angesichts der recht fragwürdigen menschlichen Verkörperung des Eros seinen guten Sinn, daß er sehr bald in eine „platonische Liebe“ umgedeutet und danach sogar zugunsten einer rein theoretischen Bemühung um Sachverhalte ganz vergessen wurde. Zweifellos hatte auch das Christentum wenig Interesse daran, sich angesichts der moralischen Versumpfung selbst der Eheverhältnisse und selbst im römischen Bereich sich seiner mehr als mit Abscheu zu erinnern. Aber es ist doch die Frage, ob nicht das aus der doppelten Wurzel des jüdischen Gesetzes und der stoischen Philosophie genährte moralische Interesse hier zum ersten Male in der christlichen Ära seine Hypertrophie unter Beweis gestellt und in seinem berechtigten Kampf gegen die Degeneration der Lebensverhältnisse nicht auch diese selbst und damit die unabdingbaren Grundlagen aller, auch der höheren, Erfahrung angetastet habe. Jedenfalls wurde durch das Christentum die entscheidende Wende der Philosophie von einem Miteinanderphilosophieren der Liebenden zu einer rein begrifflichen Erkenntnis der kosmischen und staatlichen Ordnung nicht wieder revidiert. Mit dem Absehen von der Erfahrungs-

⁶ Vgl. dazu meine Auslegung „Hesiod. Die Lehre von den fünf Weltaltern“. Düsseldorf 1958, vor allem S. 28 f.

grundlage zwischenmenschlicher Beziehungen wurde aber nicht nur die Quelle der Unmoral, sondern auch die Quelle einer Philosophie verschüttet, die über die soziomorphen und technomorphen Modellvorstellungen hinaus zu einer Durchleuchtung des menschlichen Miteinander und des vom Mythos überlieferten Miteinander von Göttern und Menschen hätte vorstoßen können.

Derart erwies sich in der Begegnung mit dem jungen Christentum die antike Philosophie zwar als eine unentbehrliche Hilfsmacht im Kampf gegen eine die Schöpfung diskreditierende Gnosis, aber sie vermochte es nicht, darüber hinaus nachhaltig jene entscheidenden Fragen zu stellen, welche die vorher berührte Relation der Erfüllung auch von der heidnischen Vorgeschichte aus einsichtig hätte machen können. Eine weitere Folge, die hier nur angedeutet werden kann, ist, daß das abendländische Christentum dadurch über Gebühr und einseitig auf dem jüdischen Teil seiner Vorgeschichte hängen blieb. Braucht man auch nicht der gelegentlich von Karl Marx in den Deutsch-Französischen Jahrbüchern von 1844 dialektisch vorgebrachten Überspitzung zu verfallen, daß die Christen zu Juden geworden sind, so hat doch Nietzsche in einer Reihe von Aphorismen seines Nachlasses⁷ die ausschlaggebende Bedeutung des Alten Testaments in der abendländischen Welt sehr richtig hervorgehoben. Jedenfalls ist die in frühchristlicher Zeit vollzogene ideelle Gleichsetzung von mosaischem Gesetz und philosophischem Naturrecht in Europa weit mehr nach der Seite des mosaischen Gesetzes (und zwar einschließlich des Ritualgesetzes!) hin interpretiert worden als nach der Seite des meist auf Leerformeln hinauslaufenden Naturrechts⁸.

Wir sagten, die Relation des Christentums zur antiken Philosophie hätte nicht in derselben Weise durchdacht werden können, wie Paulus das für die Relation des Christentums zum jüdischen Gesetz getan habe. Gerade dieses nun wäre nötig gewesen, um das Christentum als ein geschichtliches Ereignis glaubhaft zu machen, das für alle Menschen, und nicht nur für die Juden, als Erfüllung sich ansprechen ließ. Zwar war die von Paulus aufgestellte Relation zum Alten Testament, wie die hartnäckige Auseinandersetzung mit der Gnosis zur Genüge bewies, auch für die Heidenchristen keineswegs bedeutungslos, aber sie genügte allein nicht. Denn lebensgemäß war diese Relation für sie nicht zu vollziehen, da das Judentum für die antike Welt viel eher einen Abscheu der Menschheit darstellte als eine selbstverständliche Tradition. Es darf nicht vergessen werden, daß gerade im 2. nachchristlichen Jahrhundert, als die

⁷ besonders W XI der Großoktavausgabe S. 321 ff.

⁸ E. Topitsch, o. c. S. 291 ff. behandelt das Naturrecht grundsätzlich als eine Summe von Leerformeln; doch trifft dies nur für ein Naturrecht zu, das sich einer geschichtlichen Konkretisierung entschlägt (vgl. auch C. Antoni, Zur Auseinandersetzung zwischen Naturrecht und Historismus. Schweizer Monatshefte 37, 1957/58 S. 1027, der einen „Zusammenklang der Anliegen von Historismus und Naturrecht“ erstrebt.) Daß das faktisch christlich-antike Naturrecht zu einseitig und daher politisch neutral war, betont auch Gerhard Ritter in seinem Vortrag „Ursprung und Wesen der Menschenrechte“, wieder abgedruckt in: Lebendige Vergangenheit, München 1958, S. 7. Praktisch läuft das auf die gleiche Feststellung hinaus: Es stand dem jeweiligen Machthaber zur Verfügung und diente daher in der Regel öfter der Legitimation als der Kritik der Macht. – Als Beleg für die Relevanz des jüdischen Ritualgesetzes im Abendland vgl. P. Browe S. J., Beiträge zur Sexualethik des Mittelalters, Breslau 1932.

Gefährdung durch die Gnosis akut war, der Aufstand des Bar Kochba unter Hadrian den endgültigen Anlaß zur Zerstreuung der Juden aus Palästina und überdies zum Entzug ihrer religiösen Privilegien im römischen Bereich gegeben hatte. Nichts war vom Böden der antiken Welt aus verständlicher, als der Versuch Markions und der Gnostiker, die jüdische Vergangenheit des Christentums abzustoßen und dieses in eine schon immer und überall bestehende Allgemeinheit mythischen Stils einzubeziehen. Dieser Versuch ist nicht einmal heute unmodern geworden. Das junge Christentum hat mit äußerster Entschiedenheit den Versuch einer solchen Mediatisierung zurückgewiesen, das Alte Testament als seine Vorgeschichte festgehalten und seine Kirche als eine geschichtlich-rechtliche Ordnung gestaltet. Um so mehr aber mußte es eine offene Frage bleiben, wieso eine aus der jüdischen Geschichte stammende Offenbarung und eine durch Absonderung von der jüdischen Volksgemeinde entstandene Kultkirche allgemeine Bedeutung haben und allgemeinverbindliche Ansprüche stellen könne.

Im geschichtlichen Rahmen war die christliche Kirche doch zunächst eine durchaus singuläre Erscheinung, nämlich eine der vielen „religiones“, die um die Seele der römischen Untertanen warben. Obwohl das Bewußtsein, das eigentliche Israel, das Gottesvolk des Neuen Bundes zu sein, zu ihren fundamentalen Glaubensinhalten gehörte, hatte sie sich als Abspaltung von der jüdischen Volks- und Kultgemeinde mehr in der Kult- als in der Volksform dokumentiert. Sie hatte als solche ihr Glück bei den Heiden gemacht. Aber gerade dieser paradoxe Missionserfolg hielt die Frage wach, wieso eine vom Judentum herstammende christliche Kultkirche über das Judentum hinaus allgemeinmenschliche Gültigkeit beanspruchen könne. Das bloße Faktum des Erfolgs bewies hier nichts, denn an der Beantwortung jener Frage hing der von der in der Antike erreichten Humanitätsstufe aus unverzichtbare Anspruch, daß nur ein „rationale obsequium“, und nicht irgend eine beliebige religiöse Betätigung den Menschen solle verpflichten dürfen. Nach der anderen Seite aber hieß das: an der Beantwortung dieser Frage hing auch die Glaubwürdigkeit einer sich an alle Menschen richtenden Verkündigung, mit anderen Worten, der Charakter des Christentums als einer Weltreligion⁹. Die Beantwortung aber erforderte einen Rückgriff auf das Allgemeine (Kath'holou) in seiner doppelten Bedeutung: als Allgemeines der Vernunft wie als Allgemeines der Gemeinschaftsform. Deshalb ist „katholisch“ eine der unabdingbaren Wesensbestimmungen der christlichen Kirche. Nur gilt es zu sehen, daß dieses Prädikat nicht einseitig nur vom Theologischen aus zu gewinnen ist, sondern daß es den Appell an das Allgemeine der menschlichen Vernunft und Sozialität einschließt und also Philosophie und Geschichte auf den Plan ruft.

Die Kirche der Väter hat sich dieser Situation gestellt, indem sie die stoische und die neuplatonische Philosophie weitgehend rezipierte. Dabei versuchte sie, die heidnische Weisheit, vor allem das stoische Naturgesetz, mit dem moaischen Gesetz zu identifizieren, ein Verfahren nebenbei, das ihr erlaubte, die

⁹ Das wird deutlich gesehen von W. Kamlah, o. c. S. 99 f.

abstrakten philosophischen Begriffe mit der geschichtlichen Konkretheit des Alten Testaments zu füllen. Diese geschichtliche Konkretheit begründet übrigens die oben erwähnte Tatsache, daß in der Gleichung von mosaischem und Naturgesetz die jüdische Komponente sich gegenüber der nur allgemein-philosophischen der Antike stärker durchsetzte. Es entging dabei der frühchristlichen Philosophie, daß ihre geschichtliche Konkretheit ja nicht die eigene war, und daß über dieser Art Aneignung jüdischer Geschichte das zu Beweisende einfach vorausgesetzt wurde, nämlich daß diese jüdische Geschichtserfahrung von allgemeinmenschlicher Bedeutsamkeit und Verbindlichkeit sei. Der übergangenen antiken Geschichtlichkeit wurde einfach die jüdische Geschichtlichkeit substituiert, so wie es später noch einmal ähnlich beim Eintritt der Germanen in das christliche Erbe geschah¹⁰. Eine derart problemlose Identifikation von philosophischem Naturgesetz und mosaischem Gesetz war überhaupt nur deshalb möglich, weil die antike Philosophie einseitig kosmisch orientiert, also a-historisch in dem strengen Sinn einer fehlenden Erfahrungsbasis und einer kategorialen Blindheit war. Hier berühren wir den letzten und fundamentalsten Grund ihrer Inadäquatheit gegenüber dem spezifisch geschichtlichen Ereignis des Christentums.

Die von Paulus für die Juden entwickelte Relation wurde so auch für die heidenchristliche Welt maßgeblich, ohne daß sie durch eine aus deren Erfahrungsbereich verständliche ergänzt worden wäre. Das heißt aber: die von der Theologie und für die Theologie entwickelten Lehren von der Aufeinanderfolge von Schöpfung, Sündenfall und Erlösung, sowie vom Fortschritt der Offenbarung von der Uroffenbarung über die dem Moses zu der in Christus gegebenen blieben lange Zeit die einzigen Schemata, in denen Geschichte überhaupt apperzipiert werden konnte. Bis zum Erwachen des historischen Bewußtseins im 18. und 19. Jahrhundert gab es streng genommen nur „Heilige Geschichte“, eine von Gott aus gesehene Geschichte, in welche sporadische Überlieferungen antiker und später auch europäischer Geschichte kurzerhand eingebaut wurden.

Das, was wir heute profane Geschichte nennen, trat als solche gar nicht erst ins Bewußtsein; in gleicher Weise konsumierten die jüdische und die Kirchengeschichte das, was überhaupt, und dann natürlich nur in einer beiläufigen, wenn nicht untergeordneten Weise als geschichtlich erfassbar war. Es darf an dieser Stelle beispielhaft daran erinnert werden, wie etwa das abendländische Königtum sich im kirchlichen und im alttestamentlichen Gedanken zu verankern suchte. Es konnte die Tatsache nicht ausgewertet werden, daß auch das Alte Testament in den ersten 11 Kapiteln der Genesis die Offenbarung universalhistorisch einbettet; diese Kapitel schienen viel eher dazu angetan, von weiteren Bemühungen historischer Art zu dispensieren¹¹. Daß es ergänzend

¹⁰ Vgl. meine „Geschichte Europas“ 3. Aufl. Freiburg 1958, S. 18.

¹¹ Vgl. die von A. Borst aus dem seinem Werk „Der Turmbau zu Babel. Geschichte der Meinungen über Ursprung und Vielfalt der Sprachen und Völker“. Bd. 2 beigegebenen Sprachlisten bewiesene Tatsache, daß das Mittelalter die von Bibel und Antike tradierten Völkerlisten für wichtiger hält als eine Beschäftigung mit den Völkernamen seiner Zeit.

notwendig gewesen wäre, das im Alten Testament gegebene Verhältnis von universaler und jüdischer Geschichte der Sache wie dem Umfang nach umzukehren und die jüdische Geschichte als kleinen, wenn auch überaus bedeutsamen Abschnitt in eine umfangreiche Universalhistorie einzubetten, wird bis heute kaum gesehen. Die Einsicht wird noch erschwert durch die inzwischen durchgeführte Ressortteilung, bei der das Alte Testament beinahe ausschließlich an die Theologen gefallen ist, während die Profangeschichte lange Zeit von ihm wenig Notiz nahm.

Auf diese Weise kam die für die Bestimmung der Katholizität fundamentale Relation von Universalgeschichte und Christentum nicht zum Tragen. Es blieb bei der rein theologischen Auswertung der Relation von Altem und Neuem Testament. Die Katholizität schien mit einem Hinweis auf die universale Missionstätigkeit genügend erklärt, von welcher doch schon Abälard gelegentlich boshaft bemerkt hatte, daß sie zur Zeit, ehe die römischen Kaiser sie machtmäßig stützten, doch nur recht bescheidene Erfolge hätte buchen können¹². Die Katholizität als Frage nach der allgemeinen Bedeutung des Christentums ist bis heute nicht eigentlich geschichtlich, und das heißt überhaupt noch nicht eigentlich gestellt worden. Deshalb ist es eigentlich auch nicht verwunderlich, daß die mehrfache und fortdauernde Kirchenspaltung trotz aller gutgemeinten Religionsgespräche nicht wieder rückgängig gemacht werden konnte. Denn da von der Sache der Katholizität nicht eigentlich geredet wurde, konnte auch keine Kirche es für die Vernunft glaubhaft machen, daß sie wirklich die katholische sei.

Natürlich wäre es verfehlt, da von Schuld zu reden, wo nach Lage der Dinge nichts anderes möglich war. Viel eher handelt es sich um eine in der Geschichte der Vernunft selber gelegene Unzulänglichkeit. Erst seit der nachklassischen Physik ist die Zeit als einheitlicher Weltverlauf und damit auch ein realer Begriff der „Weltgeschichte“ faßbar geworden. Damit ergibt sich aber auch die Unumgänglichkeit einer neuen Auffassung von Katholizität, die mehr ist als eine nur räumliche Ubiquität (*kath' holes tes ges*), in welcher letzterer Hinsicht sich im übrigen die moderne Technik als der kirchlichen Mission weit überlegen erwiesen hat. Der letzte Grund für das Fehlen einer menscheitsgeschichtlichen Legitimierung der Allgemeingültigkeit des Christentums ist darin zu suchen, daß im antiken Bereich, in dem das Christentum vor diese Frage nach seiner Legitimation gestellt wurde, die Vernunft nur ein rein philosophisches und nicht auch ein geschichtliches Bewußtsein ihrer selbst entwickelt hatte. In dieser Feststellung liegt kein Grund, die antike Tradition zugunsten anderer abzuwerten, die noch nicht einmal so weit kamen. Wohl aber liegt darin ein Grund, die antike Tradition neu zu überprüfen und ihre besonderen Voraussetzungen und Ausformungen sorgfältig von dem zu unterscheiden, was an ihr wirklich allgemeingültig ist. Es ist heute unstatthaft geworden, griechische Philosophie ohne eine solche Überprüfung einfach weiter zu tradieren, auch in scholastischer oder neuscholastischer Form.

¹² *Dialogus inter philosophum, judaeum et christianum*, PL 178, 1658 BC.

Denn inzwischen ist durch Aufklärung und Romantik die allgemeine Menschheitsgeschichte zu einem Thema der Vernunft geworden. Wenn auch ihre Erarbeitung heute noch in vollem Gange ist, so steht doch soviel fest, daß auch die Vernunft selber der allgemeinen Bedingung der Zeit nicht ohne weiteres enthoben ist, und daß der griechische Vorgriff auf eine reine Vernunft ohne die Rücksicht auf die Geschichte der Vernunft sich in Kurzschlüsse verfangen mußte. Wie groß auch immer das Erschrecken über die „Relativierung“ eingefahrener Denkgewohnheiten gewesen sein mag, der Historismus markiert eine Wasserscheide, jenseits derer wir auf eine andere geistige Landschaft zuschreiten. Es ist an dieser Stelle billig, A. Dempf dafür zu danken, daß er in die Nachfolge der ersten Aufbereiter des historischen Stoffs, in die Nachfolge Max Webers, E. Troeltschs und M. Schelers eingetreten ist. Von daher hat er der *philosophia perennis* zwei fordernde Einsichten einverleibt, nämlich die Einsicht, daß die reine Vernunft erst heute, und zwar auf dem notwendigen Umweg über die historische Vernunft zu sich selber kommen konnte, und die andere, daß neben der Wesensphilosophie auch die vom deutschen Idealismus anvisierte historische Existenzphilosophie eine legitime und unverzichtbare Position der Vernunft darstellt.