

Christentum und Antike in ihrem Bezug zum modernen Bewußtsein¹

Von Hans Heyse

I.

Wenn auch allgemein anerkannt wird, daß Christentum und Antike am Beginn des Abendlandes stehen und in der abendländischen Geschichte höchst wirksam geworden sind: so ist damit noch nicht die Frage entschieden, was diese Ideen und Mächte für das moderne Bewußtsein bedeuten, für eine Welt, die doch offensichtlich durch ganz andere Faktoren bestimmt wird. Stellen Christentum und Antike vielleicht nur die einmaligen historischen Anfänge bzw. in sich abgeschlossenen Traditionen dar, die durch die geschichtliche Entwicklung längst überholt sind? Oder bilden sie auch die schöpferischen Prinzipien, auf deren ständige Gegenwart wir angewiesen sind, von deren Erneuerung oder Nichterneuerung das Schicksal des Abendlandes abhängt? Diese letztere Frage schließt die andere ein: ob und wie die Aneignung von Christentum und Antike durch das moderne Bewußtsein — das durch die Kritik der modernen Wissenschaft und durch die Dialektik der modernen Geschichte hindurchgegangen ist — möglich ist, d. h. ob und wie Christentum und Antike nicht bloß im Sinne der Betrachtung eines Gewordenen und Gewesenen, sondern auch der aktiven Gestaltung des Werdenen und Kommenden erfaßt werden können.

Um den Ansatzpunkt für eine erste Erörterung dieser Probleme zu gewinnen, knüpfen wir daran an, daß — wie alsbald genauer dargelegt wird — mit dem Christentum ein Novum in die Weltgeschichte eingetreten ist, ein Geschehen, das von den Inhalten aller vorhergehenden und nachfolgenden Religionen grundsätzlich verschieden ist. In einem vorläufigen Sinne dürfen wir etwa sagen, daß das Christentum das Wesen von Mensch und Welt primär aus dem Transzendenten bestimmt. Das Transzendente, obzwar in sich selbst beruhend, macht sich nun aber zugleich dadurch geltend, daß unter seinem Aspekt Mensch und Welt einen neuen Sinn erhalten — daß das Hiesige überhaupt umgeprägt und umgewandelt wird. Was aber bedeutet in die-

¹ Die vorliegende Darstellung gründet in einem ausführlichen Buch des Verf., das — unter dem gleichen Titel — demnächst erscheinen soll.

sem Zusammenhang das Hiesige? Es ist nicht eigentlich gleichzusetzen mit dem „Gegebenen“ oder dem „Natürlichen“. Es ist nicht so sehr ein vorfindliches Faktum als vielmehr eine gedankliche und geschichtliche Schöpfung — jene nämlich, in der die zum Bewußtsein ihrer selbst kommende Menschheit seit dem siebten oder achten vorchristlichen Jahrhundert ihr Dasein und dessen Weltbezug zum Ausdruck gebracht hat. In welchen Anschauungen und Bildern, in welchen Symbolen und Reflexionen immer dieses große Erwachen sich in den verschiedensten Kulturkreisen und Völkergruppen manifestiert — in Ostasien, Indien, Persien, im Vorderen Orient oder in Griechenland: so kommt doch der griechischen Gestaltung dieses Prozesses eine schlechthin paradigmatische Bedeutung zu. Deswegen: weil sie sich vollzieht im Horizont einer der gewaltigsten Errungenschaften der Menschheit — der griechischen Entdeckung der Idee des Wissens. . . . Indem nun die jungen Völker, die die geschichtlichen Träger des Abendlandes werden, das Christentum aufnehmen, machen sie sich zugleich zu den Erben der alten Welt auch in der Hinsicht, daß sie von Anbeginn an und in fortschreitendem Maße das „Gegebene“ und „Natürliche“ im Lichte jener sublimsten Einsichten auffassen, in denen der Ertrag des ganzen antiken Denkens und Daseins niedergelegt ist. Das ist der Prozeß, in welchem — die ganze abendländische Geschichte hindurch — das Hiesige seine ersten, keineswegs aber schon endgültigen Umrisse gewinnt.

Die Bestimmung des Hiesigen durch das Transzendente besagt demgemäß die unaufhörliche Gestaltung und Umgestaltung des durch die Antike repräsentierten Hiesigen durch das Transzendente des Christentums. In diesem Verhältnis von Transzendente und Hiesigem, bzw. von Christentum und Antike, beruht das schöpferische Wesen und die beispiellose Einzigkeit des Abendlandes. Aus diesem Bezug entspringt nicht nur die produktive Notwendigkeit der ständigen Auseinandersetzung von Religion bzw. Theologie und Philosophie: aus ihm ergibt sich auch das Niveau und erzeugt sich die Dynamik der abendländischen Geschichte. Die abendländische Geschichte ist daher nicht so sehr die Anpassung an das Hiesige, ein organisches Geschehen im Felde des Hiesigen; sie entfaltet sich vielmehr in jener neuen Dimension aktiven Geschehens, kraft dessen das Hiesige verändert und transformiert wird. Das Bewußtsein um die Bedeutung dieser Funktion von Christentum und Antike zeigt sich darin: daß in der abendländischen Geschichte, wie um die immer neue Aneignung des Christentums, so um die der Antike, in deren wiederholten Renaissancen, gerungen wird — bis mit dem Beginn des modernen Zeitalters ein neues Stadium erreicht und eine neue Entwicklung angetreten wird. Versuchen wir, diese genauer zu bestimmen.

II.

Die Fassung und Entfaltung der Frage nach der Bedeutung von Christentum und Antike, nach dem Rechtsgrund ihres wechselseitigen Bezuges, gewinnt im Zeitalter von Reformation und Renaissance dadurch ihr besonderes Gepräge, daß beide Bewegungen von dem Bestreben erfüllt sind, das Christentum bzw. die Antike durch den Rückgang auf die „Quellen“ ursprünglicher und tiefer zu erfassen, als es bis dahin geschehen sei. Diese Tendenzen gipfeln darin, daß die Reformation, um der „reinen Lehre“ willen, das Christentum immer entschiedener aus der Verklammerung mit der Antike löst, und daß die Renaissance — auch wenn es ihr zunächst um ein christlich motiviertes Anliegen, nämlich die Durchlichtung der Schöpfungswirklichkeit geht — doch allmählich ohne christliche Vermittlung, ja unter Ausschaltung des Christentums den Zugang zur Antike zu gewinnen sucht. Begreift sich so die Reformation, in einem bis heute andauernden Prozeß, als die spezifisch moderne, geläuterte Form des christlichen Bewußtseins, so erfassen sich die aus der Wiedergeburt der Antike entsprungenen Bewegungen, die Philosophie und der Humanismus, die Kunst und die Wissenschaft, immer mehr als Ausdruck des von der Religion unabhängigen, autonomen, spezifisch modernen Kulturbewußtseins. So wird die ursprüngliche Korrelation von Christentum und Antike in ein Spannungsverhältnis verwandelt, in welchem das Christentum das Wesen des Menschen in seinem ausschließlichen Bezug zum Transzendenten, die Antike dagegen, davon abhängig, das Wesen des Menschen einzig in seinem Bezug zum Gesamtbereich des Hiesigen bestimmt. Da aber beide Mächte das Wesen des Menschen betreffen und beanspruchen, erhebt sich unvermeidlicherweise die Frage: welche Beziehung besteht zwischen der *renovatio*, dem Neuwerden der Kreatur im Sinne des Christentums, und jenem *renasci*, das seit der Renaissance als die große Verheißung der Antike empfunden wird? Von dieser ungelösten Problematik, die immer mehr den Charakter eines ungeschlichteten Widerstreits annimmt — der sich unter verschiedenen Formen, z. B. der Antithesis von Glauben und Wissen darstellt —, sind die beiden repräsentativen Denker der zweiten Hälfte des neunzehnten Jahrhunderts, Kierkegaard und Nietzsche, leidenschaftlich ergriffen. Als so gegensätzlich erscheinen ihnen jene Grundprinzipien des Abendlandes, die sich in Christentum und Antike darstellen, daß nur eine Option, eine Entscheidung im Sinne des „Entweder-Oder“, möglich sei. Wie ist diese Antithesis genauer zu verstehen?²

² Wenn wir an diese beiden großen Denker anknüpfen, so kann es sich in unserm Zusammenhang — natürlich — nicht so sehr um eine erschöpfende

Indem Kierkegaard, in der konsequenten Durchführung reformatorischer Prinzipien, das Wesen des Christentums, und damit zugleich das ursprünglich-existenzielle Anliegen des Menschen, allein durch den Glauben (*sola fide*) verbürgt sieht, erscheint ihm die Antike, die sich nicht dem Glauben, sondern dem Wissen erschließt, als von nur peripherischer Bedeutung für das menschliche Dasein, als von nur theoretischem, oder auch ästhetischem Sinn und Rang. Diese Bewertung von Glauben und Wissen ist nun aber keine Erfindung Kierkegaards, sondern ein spezifischer Ausdruck für einen allgemeinen Tatbestand, der sich in der Situation Kierkegaards wie folgt darstellt.

Der Glaube erscheint um so mehr als das alleinige, die menschliche Existenz betreffende, ja rettende Prinzip, als das Wissen offenbar vor dieser Aufgabe versagt — sowohl in der spekulativen Form des deutschen Idealismus, der die menschliche Existenz mediatisiert, d. i. zum Durchgangspunkt übermenschlichen Geschehens macht, als auch in der Form der positivistischen, pragmatistischen und materialistischen Auffassungen, die die menschliche Existenz überhaupt nicht in den Blick bekommen bzw. destruieren. Wenn also, im Namen des Glaubens, das Wissen in die Grenzbezirke, jedenfalls außerexistenzialen Bereiche der Wirklichkeit verwiesen wird, so scheint das Wissen diese Funktion und Bedeutung seiner selbst zu bestätigen — dergestalt, daß es sich immer mehr als die adäquate Form der Erkenntnis der „äußeren“ Dinge und Objekte versteht und diesen Modus des Wissens mit der Idee des Wissens identifiziert. Wir bezeichnen diesen Vorgang als den der Reduktion des Wissens auf die Theorie³. Indem das Wissen sich aus allen metaphysischen und existenziellen Bezügen ausklammert und sich demgemäß auf die reine Positivität der Fakten stützt, um sich als theoretisches Wissen — sei es im historisch-kritischen oder naturwissenschaftlichen Sinne — zu konstituieren, mißversteht das Wissen diese Reduktion seiner selbst auf die Theorie als die Selbstbesinnung auf seine „Grenzen“, als die Begründung seiner „Autonomie“. Es ist evident, daß im Horizont dieses Wissens keine tiefere Erfassung der Antike möglich ist. Es muß verborgen bleiben, daß es zumal der hellenischen Antike um ganz andere Probleme geht — um die Erhellung des Existenzgrundes, des metaphysischen Bezugs von Göttlichem und Menschlichem. Nun versucht zwar Kierkegaard den geschilderten Begriff des Wissens zu überwinden: er bildet aber die Grundlage der Kierkegaardschen Erörterung der Antike. Infolgedessen kann das durch Kierkegaard statuierte Verhältnis von Christentum und Antike für

Würdigung ihres Werkes, als vielmehr um die Präzisierung unseres Themas handeln.

³ Der Begriff der Theorie gewinnt hierdurch seinen spezifisch modernen Sinn, der von dem ursprünglichen, griechischen, verschieden ist.

uns nicht verbindlich sein. . . . Wir müssen noch weiter gehen. Ist nicht die ganze zugrundeliegende Auffassung höchst fragwürdig, wonach der Glaube die geschilderte Reduktion des Wissens notwendig macht? Sollte die Religion, zu deren tiefstem Wesen doch Logos und Geist gehören, keinen anderen Begriff des Wissens ermöglichen? Rechnet doch der Apostel Paulus das Wissen unter die Charismata, und bemühen sich doch demgemäß die abendländische Frühzeit und das hohe Mittelalter um ein vom Glauben nicht so sehr abgewertetes als vielmehr von ihm erleuchtetes, ja erhöhtes Wissen: *fides quaerens intellectum* — um eine zusammenfassende Formel anzuführen.

Um so spannender stellt sich das Bemühen Nietzsches dar, der nun — gerade umgekehrt — um die metaphysische und existenzielle Aneignung der Antike ringt, und dem Christentum eine nur abgeleitete bzw. negative Bedeutung zuerkennt⁴. Nietzsches bahnbrechende Leistung hinsichtlich der Antike liegt in der Entdeckung ursprünglicher und wesenhafter Bezüge der griechischen Religion, des Dionysischen und Apollinischen — Einsichten, die er in seinem Erstlingswerk „Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik“ formuliert, die er zeitlebens bewahrt, und die er im Ganzen seines Philosophierens, zuletzt im „Willen zur Macht“ und im „Ecce homo“, zur Durchführung bringt. Nietzsche ist davon durchdrungen, daß diese grundlegenden Bezüge der griechischen Religion, weil sie metaphysisch sind, sich nur metaphysischen Konzeptionen und Begriffen erschließen. In diesem Sinne bezeichnet Nietzsche das Dionysische als den Urgrund der Welt, als das „Ding an sich“, das sich unter der begrenzenden apollinischen Form der Vorstellung und des Wissens als „Erscheinung“ — vornehmlich im Kunstwerk — manifestiert. Wie ist dieser Zusammenhang, demzufolge die „Dinge an sich“ in der Vorstellung bzw. im Wissen zur „Erscheinung“ kommen, tiefer zu verstehen? Er besagt dies Erstaunliche: daß Nietzsche die Leitfäden und Maßstäbe für die metaphysische Auslegung der griechischen Religion — bis in die letzten Einzelheiten — aus der kantischen Philosophie gewinnt, genauer, aus der kantischen Philosophie, wie sie ihm im Medium ihrer schopenhauerischen Umwandlung entgegentritt. Fragen wir weiter, was jene Grundgedanken der kantischen Philosophie selber bedeuten, so können wir — unbeschadet ihrer Problematik — gleichwohl mit Sicherheit aussagen, daß sie — worauf wir zurückkommen — primär christlich, genauer, als eine christliche Umprägung griechischer Begriffe zu bestimmen sind. Das aber heißt: daß Nietzsche von vornherein die

⁴ Ich möchte nicht unerwähnt lassen, daß die Thesen Nietzsches mir lange Zeit hindurch als die einzig möglichen erschienen — was sie im Horizont der Modernität als solcher wohl auch sind. Um so dringlicher ist es, die Gründe darzulegen, die zu einer anderen Stellungnahme zwingen.

Antike nicht in ihrer eigenen Leuchtkraft, sondern im Lichte von Prinzipien sieht, durch die das Christentum die Antike in den metaphysisch-geschichtlichen Raum des Abendlandes einbezogen hat. . . . So aber setzt Nietzsche — ohne sich dessen bewußt zu sein — das Christentum, das er als unschöpferisch verwirft, als das virtuelle Prinzip seines produktivsten Wissens und Wollens, der Aneignung der hellenischen Antike, voraus⁵.

Diese virtuelle Bedeutung des Christentums für Nietzsche wird nun durch Nietzsches aktuelle Stellungnahme zum Christentum verdeckt. Diese ist folgendermaßen bestimmt. Anstatt sich seiner eigensten und ursprünglichsten Einsichten bewußt zu bleiben, daß religiöse Probleme sich nur adäquaten bzw. metaphysischen Fragestellungen erschließen, unterwirft Nietzsche die Darstellung des Christentums jener aus allen metaphysischen, ja auch existenziellen Bezügen losgelösten Methodik, deren Ausdruck das theoretische Wissen in der Form der historisch-kritischen Vernunft bzw. der psychologischen Analyse ist. Eben die historisch-kritische bzw. psychologisch-analytische Betrachtungsweise, die Nietzsche mit Bezug auf die griechische Religion als inadäquat oder destruktiv verwirft, weil ihr deren Tiefendimensionen verschlossen sind, macht er zur Norm der Erfassung der christlichen Religion — um sich damit einmal in die Nähe zu bringen etwa zu Tolstoi, um schließlich aber doch zu den grundsätzlich gleichen Ergebnissen zu gelangen, die er bei David Friedrich Strauß „und anderen Philistern“ so leidenschaftlich bekämpft. . . . Ehe also nicht die virtuelle Präsenz des Christentums in Nietzsches Aneignung der Antike, und bevor nicht die geschilderte Diskrepanz in Nietzsches Auslegung religiöser Probleme erkannt ist, bleibt Nietzsches Verhältnis zum Christentum unerhellet.

Fassen wir diese Frörterungen zusammen, so dürfen wir sagen, daß die Antithesis von Kierkegaard und Nietzsche zwar für die Situation

⁵ Nietzsches Blick ist gerichtet auf die griechische Frühzeit, die ihm wesentlich im dionysisch-apolinischen Mythos zusammengefaßt ist, dessen er sich philosophierend zu bemächtigen sucht, um ihn zum richtenden und aufbauenden Prinzip der modernen Kultur zu machen. Den gefährlichsten Gegner solcher Bestrebungen sieht Nietzsche in Sokrates an dem, Nietzsche zufolge, das Kunstwerk der Tragödie, die tragische Kultur der Griechen, zugrunde ging — und im Sokratismus, der das kulturverwüstende Prinzip der modernen rational-technischen Zivilisation ist. Wie ist dies Urteil Nietzsches über Sokrates zu verstehen? Indem Nietzsche sich des griechischen Mythos philosophierend bemächtigt, übersieht er, daß eben dies das Thema der Sokrates, Platon Aristoteles ist. Ihnen geht es darum, die Wahrheit und die Substanz des Mythos unter der Form des Logos zu fassen und zum existenziell-geschichtlichen Prinzip zu machen. Nietzsche verkennt diesen Zusammenhang deswegen, weil sein Denken — fast überall dort, wo er sich nicht auf den griechischen Mythos bezieht — im Banne des modernen theoretischen, d. i. existenziell reduzierten Wissens steht, das er insbesondere auch in die griechische Philosophie hineinprojiziert. So fallen Mythos und Logos auseinander: das ist der Bruch in Nietzsches Auffassung der Antike.

der Modernität zentral, daß sie aber im Hinblick auf das Ganze der abendländischen Fundamentalprobleme vordergründig ist. Es wird sichtbar, daß in demselben Grade und Maße, in dem das Christentum ausschließlich auf das Transzendente bezogen wird und damit seine geschichtsgestaltende Kraft einbüßt, auch das Phänomen der Antike unbewältigt bleibt. Sollte das nicht darauf hindeuten, daß eine echte Aneignung der Antike außerhalb des christlichen Bewußtseins gar nicht mehr möglich ist — wofür wir paradoxerweise Nietzsche als Zeugen anführen dürfen? In der Tat — wie wir alsbald genauer sehen werden —, nur in dem durch das Christentum geschaffenen metaphysisch-geschichtlichen Raum, den wir ebensowenig verlassen können wie den uns umgebenden physikalischen Raum, ist die Begegnung mit der Antike als einem metaphysischen Problem möglich. Wird dies verkannt, und soll die Antike, losgelöst aus solchen Bezügen, in scheinbarer Objektivität, historisch-kritisch erfaßt und erforscht werden, so verliert sie ihre Bedeutung für das metaphysische Problem der Existenz. Sie wird zum theoretischen „Bildungsgut“. Damit ist in der Tat, fast erschöpfend, die Funktion bezeichnet, die die Antike in der Modernität erfüllt.

Wenn aber der Prozeß, in dem das Transzendente für das Hiesige wirksam wird, abbricht, d. i. die schöpferische Polarität von Christentum und Antike erlischt, treten — mit unaufhebbarer Folgerichtigkeit — die scheinbar in sich selbst gegründeten Mächte des Hiesigen ihre Herrschaft an, um in Wissenschaft und Technik, Industrie, Wirtschaft und Politik das Kraftfeld dieses Planeten zu bestimmen und damit das Wesen und die Substanz des Abendlandes fortschreitend zu zerstören. So löst sich das Rätsel, daß dasjenige, was das Abendland als seinen verlässlichsten Besitz erachtet — das vermeintlich autonome Wissen, seine beliebig übertragbar gewordene Methodik —, diesen Prozeß der Selbstaufgabe und Selbstentäußerung des Abendlandes nicht nur zu bestätigen, sondern unvermeidlich zu machen scheint. Sollte aber nicht gerade dieser Begriff des Wissens und entsprechend der Wissenschaft jenen dialektischen Schein bedeuten, der notwendig aus der Zerstörung der Grundlagen des Abendlandes entspringt und der der Ausdruck der Wesenlosigkeit desselben ist — dergestalt daß die Besinnung auf die Ursprünge, in der das Abendland sich wiederfände, gerade auch jenen dialektischen Schein auflösen und die tiefere Bedeutung und produktive Kraft des Wissens erneuern würde?

Diesem Problem wenden wir uns nunmehr zu.

III.

Blicken wir zunächst auf die Antike, das heißt jetzt, die hellenische Antike, so ist ihr das Wissen, dessen Wesen sie entdeckt und im Be-

griff des Logos dargestellt hat, von vorneherein mit dem, was die Griechen Mythos nennen, unauflöslich verbunden. Mythos — das bedeutet nicht eine erdichtete Annahme oder eine unbeweisbare Ideologie. Mythos ist auch nicht eine irrationale Setzung etwa politischer, sozialer, wirtschaftlicher Art, wie die Modernität sie zur Norm ihres Tuns macht — deren Irrationalität nur deswegen verborgen ist, weil sie mit den technisch-vollkommensten Mitteln der Ratio zur Durchführung gebracht wird. Mythos im griechischen Sinne ist etwas ganz anderes: nämlich die große Anschauung, aus der dem Menschen, mit dem Göttlichen zugleich, das Wesen seiner selbst offenbar wird. Dieses im Religiösen gründende Offenbarwerden vollzieht sich als der metaphysische Prozeß, in dem die göttlichen Mächte im menschlichen Bewußtsein und außerhalb seiner „aufstehen“ (Schelling), um mit ihrem Wesen und Glanz Dasein und Welt zu erfüllen. So verleiht dieses Offenbarwerden dem menschlichen Bewußtsein die Kraft, die göttlichen Mächte zugleich als die im Medium des Objektiven aufleuchtenden Formen und Gestaltungen des menschlichen Daseins und der möglichen Weisen seines Weltbezuges zu konzipieren. Die göttlichen Mächte sind die ewigen Ordnungen, in denen Dasein und Welt stehen, in deren Bewahrung der Mensch sein wahres Wesen und Heil gewinnt, in deren Verletzung und Zurückweisung das menschliche Dasein sich selbst dem Wesenlosen, dem Dunkel und der Zerstörung überantwortet.

Weil nun der Mythos das Göttliche in den ewigen Ordnungen, Gestaltungen und Maßen von Dasein und Welt konzipiert: enthält er unter der Form der Anschauung eben dasjenige, was der Logos unter der Form des Gedankens ausdrückt. Der Mythos ist auf den Logos hin angelegt. Das erhellt in einem abschließenden Sinne aus dem Werk der Sokrates, Platon, Aristoteles. In ihrem Philosophieren wird das substanzielle Wesen des Mythos so gefaßt, daß nunmehr der Logos die Form darstellt, in deren Medium das Offenbarwerden des Göttlichen, die Verknüpfung von Göttlichem und Menschlichem geschieht und die Ordnungen von Dasein und Welt bestimmt werden. Aus dieser Umwandlung des Mythos in den Logos geht aber nicht ein „mythisches“ Denken, sondern das Denken hervor. Das bedeutet, daß das Denken in einem ursprünglichen Offenbarwerden gründet, und daß die Tiefe dieses Offenbarwerdens den Rang des Denkens bestimmt. In dieser Entdeckung des Denkens beruht die Größe des Griechentums. Seine Grenze liegt in dem vorläufigen Charakter jenes Offenbarwerdens und entsprechend des Denkens — wie aus Folgendem hervorgeht.

Für die umgreifenden Formen und Ordnungen, in denen das, was wir Dasein und Welt nennen, einheitlich beschlossen ist, prägen die

Griechen das Wort *κόσμος* (Kosmos, Schmuck, Ordnung). Wenn nun die Idee des Kosmos es ist, aus welcher der Mensch das Wesen seiner selbst empfängt, wenn aller Glanz der göttlichen, d. i. kosmischen Mächte sich im Menschen spiegelt und in ihm zur Erscheinung kommt, so wird in einem tiefsten und letzten Sinne nicht eigentlich die Idee des Menschen, sondern die Idee des Kosmos, und ihm gemäß der Mensch als Mikrokosmos ausgelegt. So ist zwar der Mensch durch den Kosmos umfassen und geborgen — aber auch gefangen und sich selbst verborgen . . . Das ist die metaphysische Situation des Menschen, die durch das Christentum überwunden wird. Kraft seines innersten Wesens — und nicht infolge äußerer Umstände oder Notwendigkeiten — tendiert das Griechentum hin zu jener „Fülle der Zeit“, jenem *κατ' ὅς*, worin das Griechentum — und Analoges gilt von der Antike überhaupt — „aufgehoben“, d. i. umgewandelt und in dieser Umwandlung bewahrt wird.

Wollen wir diesen gewaltigen Prozeß mit einigen wenigen Worten umschreiben, so können wir sagen, daß mit dem Einbruch der neuen, nämlich transzendenten Ordnung in die „kosmische“ und natürliche Ordnung ein neuer Bezug von Göttlichem und Menschlichem gesetzt wird. Das ist das religiöse und metaphysische Urgeschehen, das durch das Mysterium der Inkarnation bezeichnet wird. Dieses ist nicht rationalisierbar. Es ist aber insoweit auslegbar, als es selbst sich uns auslegt. Das geschieht als die Neuschaffung des menschlichen Bewußtseins, kraft dessen — wie immer zu beschreibender — Teilhabe am göttlichen Logos, und damit als die Umwandlung des ganzen menschlichen Daseins und seines Verhältnisses zur Welt. Indem der Mensch — wie es beim Apostel Paulus heißt — „herausgerufen“ wird mit „heiligem Ruf“ aus allen Bezügen „dieses Kosmos“, aus der Zeitlichkeit und Natürlichkeit dieses Lebens und der Gewalt des dieses Leben bindenden Todes (2 Tim 1, 9—10), wird der Mensch dem „Gesetz“, d. h. auch dem Gesetz und der Ordnung „dieses Kosmos“ im griechischen Sinne, entrissen. Er ist nicht mehr das kosmisch gebundene, sondern das vom Gesetz und von der Ordnung „dieses Kosmos“ entbundene Wesen. Diese Transzendierung aller kosmischen Bezüge ist die Bedingung der Möglichkeit für die Konstituierung jenes neuen Bewußtseins, kraft dessen der natürliche Mensch, dessen Wesen die „lebendige Seele“ ist (*anima vivens*), in den neuen Menschen umgewandelt wird, dessen Wesen lebendigmachender Geist ist (*spiritus vivificans*, 1 Kor 15, 45—46), dergestalt, daß dieses neue Bewußtsein des Geistes zugleich das der Befreiung und der Freiheit ist (2 Kor 3, 17—18) . . . Wie nun kraft des geschilderten Bezuges zum Göttlichen der Mensch sich selbst in dem — die Möglichkeiten der Antike durchbrechenden — neuen Sinn des Geistes und der Freiheit, d. i. als Per-

son, als Subjekt, als Existenz erfaßt, so wird hiermit zugleich das Verhältnis des Menschen zur Welt völlig verändert. Dem in dem neuen Bewußtsein zentrierten Menschen tritt alles das gegenüber, was nicht Geist und Freiheit, Person, Subjekt, Existenz: sondern was deren Objekt ist — der natürliche Kosmos, die Natur nicht mehr in dem allumfassenden Sinne des griechischen Urwortes *Physis* (φύσις) sondern in der Bedeutung, die uns aus dem Begriff „Natur“-wissenschaft vertraut ist.

War für die Griechen der Kosmos der Raum, in welchem und nach dessen Gesetzen sich das göttlich-menschliche Schauspiel vollzog, so erschafft das Christentum dadurch gleichsam einen neuen Raum, daß der Mensch, vom Göttlichen angerufen, aus jenem Kosmos heraustritt und sich selbst als Person, Subjekt, geschichtliche Existenz dem Objekt, dem natürlichen Kosmos, der Natur gegenüber erfaßt und erfährt. Durch die Freilegung dieser neuen Dimensionen potenziert sich das Kraftfeld des Geschehens, wird dem menschlichen Dasein unsäglich Tiefe und nie zuvor erfahrene Realität verliehen.

Wir haben uns den Prozeß vergegenwärtigt, in welchem kraft des Einbruchs des Transzendenten in das Hiesige die natürliche Ordnung des griechischen Kosmos, die als in sich beschlossen und in sich beruhend erschien, umgewandelt, ja gesprengt wird. Das aber ist das ursprünglich religiöse Offenbarwerden: aus dem jenes Urphänomen des Wissens entspringt, kraft dessen der neue Begriff der Wirklichkeit, sich darstellend in den Bereichen Gott, Mensch, Welt, ausgelegt wird. Dies ist der Ursprung und das Wesen der gesamtabendländischen Wissens- und Wirklichkeitskonzeption, die von der griechischen ebenso verschieden ist wie die griechische von der christlichen Religion. Es gibt keine gleichsam geradlinige Entwicklung der Philosophie von Thales bis zur Gegenwart. Vielmehr ist mit dem Christentum ein Neues eingetreten, wodurch sowohl der Begriff des Wissens als auch der der Wirklichkeit fundamental verändert worden ist. Das aber schließt nicht aus, sondern ein: daß die griechischen Grundbegriffe der Wirklichkeitsauslegung nicht negiert, sondern positiv aufgehoben werden. So z. B. der Begriff der Idee, ferner zahlreiche Leitbilder der griechischen Naturwissenschaft, die jedoch insgesamt durch den Bezug auf die neue, durch das Christentum gesetzte Dimension verändert werden. Das aber ist der Prozeß der ständig erneuerten Umwandlung der durch die Antike repräsentierten „natürlichen“ Wirklichkeit durch deren Einbeziehung in den metaphysisch-geschichtlichen Raum des Christentums. Dieses Geschehen findet seinen weltgeschichtlichen Höhepunkt einmal im hl. Augustinus, der die platonische Philosophie, sodann im hl. Thomas, der die aristotelische Philosophie durch das christliche Bewußtsein rezipiert und transformiert.

In dem Grade und Maße, in dem die schöpferische Kraft dieses Prozesses erlischt — in dem das Wissen sich von seinem Ursprunge löst: vollzieht sich, zugleich mit der Trennung von Christentum und Antike, der Auseinanderfall der Bereiche Gott, Mensch, Welt. Dies Geschehen hebt an mit dem ausgehenden Mittelalter, setzt sich in der Neuzeit fort — bis die zentrifugalen Tendenzen jenem Maximum zustreben, das Nietzsche durch das Wort umschreibt: „Seit Kopernikus rollt der Mensch aus dem Zentrum ins x.“ Wenn nun zwar die christlich-antike Synthesis — wie wir in formelhafter Zusammenfassung das abendländische Fundamentalproblem bezeichnen wollen — im Sinne eines metaphysischen und geschichtsgestaltenden Prinzips nicht erneuert worden ist: so macht sie doch gleichwohl ihre virtuelle Präsenz in hervorragenden Einzelsystemen der Modernität geltend. Da diese aber mehr der Ausdruck genialer, für sich stehender Persönlichkeiten sind, die eine sie tragende Gemeinschaft weder vorfinden noch schaffen, erzeugen sie eigentlich nicht jene spirituelle Atmosphäre, die das geschichtliche Leben durchdringt und verwandelt.

Wir sehen nun ein solches modernes Philosophieren, das die gesamt-abendländische Wissens- und Wirklichkeitskonzeption resümiert und entwickelt, nicht sosehr in den zeitgenössischen Richtungen — insbesondere auch nicht in den verschiedenen Formen der Existenzial- bzw. Existenzphilosophie, die mehr aus dem Horizont der Kierkegaard-Nietzscheschen Antithese zu verstehen sind, als in der Philosophie Kants⁶.

Um die scheinbare Paradoxie dieser Bezugnahme auf Kant zu mildern, sei daran erinnert, daß Thomas von Aquin sich einer Situation gegenüber sah, in der Aristoteles das antichristliche Reservat des Averroës und des Averroëismus darstellte, daß Thomas, in souveräner Kühnheit, diese Lage durch die Einbeziehung des Aristoteles in die christliche Theologie und Philosophie völlig zu verändern vermochte. Die Bedeutung und Wirkung geistiger Gebilde — das soll dieser Hinweis besagen — wandeln sich mit der Erschließung neuer Bezüge und Kräfte. Was nun Kant betrifft, so wird eine veränderte Situation durch die neue Erkenntnis geschaffen, daß die kritische Philosophie, mit der Kant die Bahnen des zeitgenössischen Denkens, einschließlich seines bisherigen eigenen, verläßt, anhebt und gründet in der Aneignung und produktiven Entwicklung des augustiniischen Platonismus, d. i. der christlich-antiken Synthesis, die Augustinus durch die Um-

⁶ Die Auseinandersetzung mit der Philosophie Kants, diesem Angelpunkt des modernen Philosophierens, bringt uns insofern auch die nachkantischen Philosophien in den Griff, als diese insgesamt ihr Wesen — sei es im Anschluß an Kant, sei es im Gegensatz zu ihm, sei es im Grad der Abweichung — stets in einer Form der Abhängigkeit von ihm begründen.

wandlung der platonischen Ideenlehre durch das christliche Bewußtsein paradigmatisch vollzogen hat. Wir können sogar Kants wichtigste Quelle angeben: es ist J. Bruckers *Historia Critica Philosophiae* (2. Aufl. 1769). Das, was dieses Werk — im ersten Bande — als Platonismus darstellt, ist in Wahrheit — abgesehen von neuplatonischen Bezügen — der christliche, nämlich augustinische Platonismus. Indem Kant dessen Fundamentalbegriffe übernimmt: die Ideen als Formen der göttlichen Anschauung, das Verhältnis von göttlicher und menschlicher Anschauung, das Verhältnis von übersinnlicher und sinnlicher Welt (Noumena und Phainomena): entwirft er in der Dissertation von 1770 und im ersten Teil der Kritik der reinen Vernunft, 1781, den Grundriß seines Philosophierens. Dieser wird durchgearbeitet und ausgestaltet in der Übernahme und Entwicklung entscheidender Begriffe und Prinzipien jener Form der christlich-antiken Synthesis, die zum Ausdruck kommt in der scholastischen und spätscholastischen Tradition, die auch auf den protestantischen Universitäten eine lebendige Macht darstellt und als solche Kant entgegentritt. Indem Kant alle diese Bezüge in unablässigem Ringen zusammenfaßt, vertieft und erweitert, um sie gemäß den Bedingungen der neueren Zeit abzuwandeln, begründet und entfaltet er in den drei Kritiken die Idee der Transzendentalphilosophie. Mit dieser Problemstellung haben wir den Schlüssel in Händen sowohl für das Ganze der kantischen Philosophie als auch für die — bisher unbewältigten — zentralen Einzelprobleme. So ergibt sich — wie im Rahmen dieser Erörterungen nicht näher dargelegt werden kann — aus unserem Ansatz die evidente Aufdeckung der komplexen Bezüge und damit die zwingende Auflösung des Problems „Ding an sich“ und „Erscheinung“. Aus der Perspektive unseres Themas aber ist wichtig und von weittragender Bedeutung, daß die für die Modernität entscheidende Philosophie die christlich-antike Synthesis neu vollzogen bzw. bestätigt hat. Darin gründet der gesamtabendländische Sinn der kantischen Philosophie, der sich u. a. in der Aufgabe darstellt, die in der Modernität auseinanderfallenden Bereiche: Gott, Mensch und Welt, bzw. Existenz und Natur, Subjekt und Objekt, durch den aus ursprünglichen Tiefen erneuerten Begriff des Wissens und der Wirklichkeit zu binden . . . So ist es die Absicht der Kritik der reinen Vernunft, zu zeigen, daß der Begriff des natürlichen Kosmos, als Gegenstand der Naturwissenschaft, nicht einen losgelösten, in sich beruhenden Bereich darstellt — dessen universelle Dynamik auch das menschliche Dasein in seinen Bann ziehen und zuletzt den Gesetzen des materiellen Geschehens unterwerfen müßte. Vielmehr steht dieser Bereich in einer unauflöselichen Korrelation, deren erster Ausdruck das Subjekt-Objekt-Verhältnis ist: ganz

ähnlich den Auffassungen der neuen Physik, der — wie C. F. von Weizsäcker erklärt — nicht das isolierte Ding, sondern der Bezug von Mensch und Ding, von Subjekt und Objekt der allein faßbare und legitime Problemansatz ist⁷ . . . Die Kritik der praktischen Vernunft vertieft den Begriff des Subjekts zu dem der Person bzw. Existenz dergestalt, daß die Idee der praktischen Vernunft nicht eine theoretische Vernunft ist, die auf praktische Zwecke bezogen wäre — sondern das erhellende und formgebende Prinzip der Existenz. Auch diese kann nicht isoliert begriffen werden: sondern steht in einer notwendigen Korrelation zur Welt, in welcher das Wesen der Existenz, das Geist und Freiheit ist, sich verwirklicht . . . Bis endlich die Kritik der Urteilskraft, diese Bezüge zusammenfassend und entwickelnd, das Ganze freizulegen sucht, in dessen Horizont Kant um die Lösung des Problems ringt: daß das Wesen des menschlichen Daseins, die Verwirklichung desselben in der Welt ohne den Begriff und die Wirklichkeit Gottes unmöglich ist.

Was ist es eigentlich, was in diesem Philosophieren in der Tiefe vor sich geht? Das Geheimnis der kantischen Philosophie besteht darin, daß sie das Urphänomen des Wissens um Wirklichkeit, das der Ausdruck der christlich-antiken Synthesis ist und das die gesamtabendländische Wissens- und Wirklichkeitsauffassung bestimmt, als ihre schöpferische Kraft in sich enthält. Indem die kantische Philosophie von den elementaren Problem- und Tatbeständen des Wissens ausgeht, ihre subjektiv-objektiven Bezüge und Bedeutungen freilegt — und indem sie sich scheinbar leiten läßt durch die logisch-rationale bzw. anschauliche Ordnung ihrer Synthesen und Analysen, wird sie in Wahrheit geführt durch die virtuelle Präsenz jenes Ganzen, aus dem sie entsprungen ist. Weil sie das religiös-metaphysisch entsprungene Urphänomen des Wissens um Wirklichkeit voraussetzt, darum gelangt sie, gerade um ihrer unbeirrbaren und unbestechlichen Folgerichtigkeit willen, zum Ursprung zurück — genauer, nähert sie sich ihm. Denn die kantische Philosophie ist ἀτελής, unvollendet, ein ἀτέλειστον, „uneingeweiht“; sie gelangt nicht dahin — wohin alles drängt — die virtuelle Präsenz des Ursprungs zum aktuellen Bewußtsein zu bringen. Eben darum dürfen wir das Wesen der kantischen Philosophie durch das Wort umschreiben: intellectus quaerens fidem . . . So aber ist die kantische Philosophie, sofern wir sie aus ihrem Zusammenhang mit der philosophia perennis begreifen, d. i. sie als einen zeitbedingten Ausdruck der christlich-antiken Synthesis ver-

⁷ Es erhebt sich die Frage, ob nicht eine Vertiefung und Erweiterung solcher Zusammenhänge zu der notwendigen Korrektur der kantischen — faktischen — Überbetonung des Subjektbegriffs führen würde.

stehen, trotz ihrer Grenzen, inmitten der Modernität, ein Ansatzpunkt für die Erneuerung des modernen Bewußtseins aus dessen Bezug zu Christentum und Antike⁸.

IV.

Die kantische Philosophie ist vornehmlich durch ihre unbewältigten Probleme wirksam geworden. Diese entstehen — wie in lückelloser Vollständigkeit nachgewiesen werden kann — genau in dem Augenblick oder Stadium, in dem jeweils die Kraft des Ursprungs säkularisierten Bedingungen unterworfen, d. i. zum Erlöschen gebracht wird. Das Scheitern der inadäquaten Versuche des deutschen Idealismus, den Ursprung wiederzugewinnen, hat zur Folge, daß seither auf ein solches Bemühen verzichtet wird. Im Zuge solcher Auslegungstendenzen wird z. B. das in Wahrheit zentrale Problem „Ding an sich“ — „Erscheinung“ beseitigt. Oder es wird die Kritik der reinen Vernunft als Theorie der naturwissenschaftlichen Erkenntnis, als Theorie der naturwissenschaftlichen Erfahrung interpretiert, während doch Kant selbst ausdrücklich erklärt, daß die Bezugnahme auf die Naturwissenschaft um der Metaphysik willen erfolge (Proleg. § 40). Inwiefern aber kann die Kritik der reinen Vernunft in der Reflexion auf die Naturwissenschaft die paradigmatische Erhellung des Metaphysikproblems vollziehen?

Deswegen: weil diese Wissenschaft das echtste moderne Erzeugnis der christlich-antiken Synthesis ist. Zwar hat es in der — zumal hellenischen — Antike Naturwissenschaft höchsten Ranges gegeben. Aber sie ist von der unsrigen ebenso verschieden wie die Antike von der christlich umgewandelten Antike, wie der griechische Begriff der Natur von dem unsrigen. Ist nämlich die Natur im Sinne des griechischen Urwortes *Physis* der Inbegriff des Geschehens, einschließlich des menschlichen, und stellt sie sich dar unter der allumfassenden Form des Kosmos, so wird — wie wir gesehen haben — dieser Begriff des Kosmos durch das Christentum verändert. In eben dem Prozeß, in dem der Mensch aus „diesem Kosmos“ „herausgerufen“ und durch den Bezug auf das Göttliche Person bzw. Subjekt wird, wird die

⁸ In der kurzen Kantdarstellung dieses Aufsatzes geht es nicht darum die historisch vorliegende Form des kantischen Systems zu schulden die überdies durch mancherlei zufällige Umstände bedingt ist. Sondern darum, die eigentlich produktiven Denkmotive darzustellen, denen Kant seine wesentlichsten Einsichten verdankt (vgl. auch IV): Denkmotive, die — in der Tiefe gefaßt und zu Ende gedacht — die historisch vorliegende Form des Systems sprengen, ja zu einem neuen Philosophieren führen — Darauf daß diese wahrhaft schöpferischen Prinzipien nicht zur vollen Aktualisierung gekommen sind, beruhen die im Horizont des geschichtlich gegebenen kantischen Systems unauflöselichen Aporien — wie in dem in Anm. 1 genannten Buch ausführlich entwickelt worden ist.

Natur in jene Distanz gerückt, in der sie dem Subjekt als Inbegriff der Objekte gegenübertritt. Ist die griechische Naturwissenschaft mehr ein anschauendes Denken, das die kosmischen Formen als die Statik der Dinge entdeckt, so ist die unsrige mehr ein im anschauenden bzw. konstruktiven Denken begründetes Schaffen, das die Formen des dynamischen Geschehens entwirft und im Experiment erprobt. Der letzte Grund dieser Veränderungen liegt darin, daß die Wirklichkeit nicht, wie in der Antike, als ewiges, in sich beruhendes Sein, sondern, wie im Christentum, als göttliche Schöpfung, ja als *creatio continua* begriffen wird, deren Formen das menschliche Denken in einem bestimmten Sinne insofern zu entwerfen, und deren Prozeß das menschliche Denken insoweit nachzuvollziehen vermag, als es an dem göttlichen schöpferischen Prinzip teilhat.

Um eben dieses Problem kreist die Kritik der reinen Vernunft. Wenn ein berühmter scholastischer, von Kant immer wieder angeführter Satz lautet: *Forma dat esse rei*, so erhebt die Kritik der reinen Vernunft die Frage, wie es denkbar sei, daß die menschliche Vernunft die wirklichkeitsverleihende Funktion der Form zu vollziehen bzw. mitzuvollziehen vermag. Die wirklichkeitsverleihende Funktion der Form kommt zum Ausdruck in den Verknüpfungen, den „Synthesen“ der menschlichen Vernunft. Die Möglichkeit dieser Verknüpfungen gründet nun aber zuletzt darin, daß man „eine höchste Vernunft als eine Ursache aller Verknüpfungen in der Welt“, „mithin auch in uns“, „annimmt“, die die menschliche Vernunft aber nur im Sinne der „Analogie“ zu denken vermag (Proleg. § 58). Fassen wir diese und die entsprechenden Konzeptionen Kants zusammen, so implizieren sie den Gedanken, daß die Verknüpfungen der menschlichen Vernunft — als Ausdruck des Wesens der menschlichen Vernunft — nur kraft ihrer analogischen Teilhabe an der höchsten Vernunft möglich sind, und das heißt, daß die durch die menschliche Vernunft aktualisierte wirklichkeitsverleihende Funktion der Form nur als der analogische Mit- und Nachvollzug des Schöpfungsprozesses begriffen werden kann . . . Das sind die Reflexionen, die am Paradigma der Naturwissenschaft in die letzten Fragen der Metaphysik führen.

Wie könnte bezweifelt werden, daß die erstaunlichen Ergebnisse der Naturwissenschaft zuletzt allein dadurch möglich sind, daß das Abendland durch Christentum und Antike auf unvergleichliche Weise in den Tiefen der Wirklichkeit gegründet ist. Und wenn diese Errungenschaften als solche und als gleichsam technischer Denkstil immer mehr die Völker der Erde bestimmen, so hat dieser Vorgang zwar eine schreckensvolle Seite. Aber nicht nur diese. Vielleicht hat die universelle Technisierung eine vorbereitende Bedeutung. Ist dieses Geschehen — das aus der christlich-antiken Synthesis entsprungen ist

und daher nur durch diese gebändigt werden kann —, nicht die ständige Aufforderung an das Abendland, in der neuen Aneignung der christlich-antiken Grundlagen sich selber wiederzufinden, um in der Vertiefung und Erweiterung des Begriffs des Abendlandes zu einem geistigen Weltprinzip die Formen und Ordnungen zu schaffen, auf die nunmehr die ganze Menschheit angewiesen ist — die die Voraussetzung bilden für die Bewältigung der Krisis, in die das Menschsein geraten ist?

V.

Mit anderen Worten: wenn die christlich-antike Synthesis im Gebiet der Naturwissenschaft zur Durchführung gekommen ist, so doch keineswegs in dem eigentlich entscheidenden Bereich von Existenz und Geschichte. Dieser wird bestimmt durch das Prinzip der Säkularisierung. Säkulum heißt Jahrhundert, dementsprechend Zeitlichkeit und Weltlichkeit gegenüber der Ewigkeit. Säkularisierung bedeutet dann die Verweltlichung ursprünglich religiöser Begriffe, Personen, Dinge. Säkularisierung heißt zuletzt: die Beanspruchung, aber auch die versuchte Erfüllung der Verheißungen und Charismata, die das Christentum durch die Kirche verleiht, durch die weltlichen Mittel eines auf sich gestellten autonomen und theoretischen Denkens. Das ist der Weg, auf dem die Modernität die christlichen Prinzipien und Traditionen, die sie als solche und im Medium des neuzeitlichen Bewußtseins nicht mehr zu vollziehen vermag, zu retten hofft. Das ist ein dieses ganze Zeitalter erfüllender Vorgang, und es dürfte kaum eine moderne Philosophie geben, deren Grundbegriffe nicht durch den Prozeß der Säkularisierung bestimmt sind. Und doch enthält dieses Geschehen eine fundamentale Dialektik: es setzt virtuell voraus, was es aktuell verneint. Es ist widerspruchsvoll, religiöse bzw. metaphysische und existenzielle Wahrheiten und Tatbestände durch ein Denken zur Geltung bringen zu wollen, das aus allen religiösen bzw. metaphysischen und existenziellen Bezügen ausgeklammert ist. So ist es unvermeidlich, daß der Prozeß der Säkularisierung darin gipfelt, daß schließlich auf alle derartigen Voraussetzungen verzichtet werden muß und der Mensch als das Wesen bestimmt wird, als was er im Horizont eines positivistischen, pragmatistischen oder materialistischen Denkens erscheint.

Angesichts der Unmöglichkeit, auf dem Wege der Säkularisierung des Christentums einen verpflichtenden Begriff des menschlichen Daseins zu gewinnen, wendet sich das moderne Bewußtsein desto nachdrücklicher der Antike zu, in dem Bemühen, auf dieser Grundlage ein normatives Bild des Menschen zu schaffen . . . Der historische Ausdruck dieses Versuchs ist der Humanismus. Ohne auf die Geschichte

dieses Begriffs näher einzugehen, können wir das Wesen desselben als eine Art Säkularisierung insbesondere der hellenischen Antike bezeichnen. Hiermit ist folgendes gemeint. Der griechische Begriff des Menschen ist durch das Verhältnis von Göttlichem und Menschlichem bestimmt. Analoges gilt vom hellenischen Begriff der Kultur, deren Manifestationen, zuhöchst in Kunst und Philosophie, insgesamt in der Religion gründen. So ist das Kunstwerk der griechischen Tragödie kein Schauspiel, überhaupt kein ästhetisches oder moralisches Phänomen in unserem Sinne. Eher ist es als Kultus zu verstehen: als das Geschehen nämlich, in dem das Göttliche sich als im Menschen und Menschenschicksal gegenwärtig zeigt. Da aber diese spezifisch hellenischen religiösen und metaphysischen Bezüge als solche durch das moderne Bewußtsein nicht aktualisiert werden können, sieht der Humanismus sich gezwungen, sie zu formalisieren, d. i. auf ihr substantielles Wesen und damit auf ihre prägende Kraft zu verzichten. Welch andere als bloß ideologische Funktion aber könnten die so gewonnenen Abstraktionen mit Bezug auf das Problem des menschlichen Daseins erfüllen, das aus ganz anderen Voraussetzungen lebt und in einem völlig heterogenen Wirklichkeitsgefüge existiert?

Überblicken wir diese sowohl vom Christentum als auch von der Antike ausgehenden, notwendig scheiternden Versuche, das metaphysische und existenzielle Vakuum, in dem der moderne Mensch steht, zu erfüllen, so drängt sich die Frage auf, ob nicht der Begriff der durch das autonome Bewußtsein bestimmten Existenz, Geschichte und Kultur ein transitorisches Phänomen ist, das auf einer historischen Konstellation höchst problematischer Bedingungen beruht. Steht doch der Mensch, dieses metaphysische Wesen katexochen, im Kraftfeld eines Geschehens, das er nicht geschaffen hat, dessen Dimensionen und Dynamik durch Christentum und Antike zur Erscheinung gebracht werden. Wie also könnte der Mensch jene Idee der Form gewinnen und jene wirklichkeitsverleihende Funktion der Form aktualisieren, in der sich Existenz, Geschichte und Kultur als Fortsetzung der Schöpfung konstituieren, ohne eine Teilhabe am göttlichen Logos, der das Prinzip der Schöpfung ist? Und ist nicht der Verzicht hierauf, der notwendig die inadäquate Erfassung, d. i. Zerstörung von Form und Wesen einschließt, in sich selbst die Herbeiführung des Nihilismus — wofür nicht nur J. P. Sartre den Experimentalbeweis liefert?

VI.

Hiermit entspringt für uns die Frage nach dem Wissen, das sich nicht mehr nach der Norm der Betrachtung der Dinge als Theorie, sondern aus einem ursprünglichen Offenbarwerden als das formgebende und wirklichkeitsverleihende Prinzip von Existenz, Geschichte

und Kultur konstituiert. Da es zutiefst ein Wissen um das Wesen von Person ist, begründet es sich allein in dem Urgeschehen, das die Bedingung der Möglichkeit des Personwerdens ist. Das heißt — in kurzer Zusammenfassung —, als geheimnisvoll verbunden mit jenem göttlichen Erkennen, in dem der Mensch erkannt wird (1 Kor 13, 12), erschließt es sich nur in jener Haltung voller und ganzer Hingabe, in welcher der Mensch, als von Gott geliebt, Gott liebt (1 Joh 4, 10; 4, 16). Darum sind, als die höchste Erfüllung griechischer Konzeptionen, Erkenntnis und Liebe von der Wurzel her vereinigt. Dies Erkennen, das selbst Liebe ist, ist nun auch nicht mehr bloß theoretisch, so daß es im Gegensatz stünde zur Aktion: ist es doch das Erkennen, das sich im Medium des Geistes und der Freiheit als jene Liebe begreift, die die Aufnahme und Vollstreckung des göttlichen Willens ist. Es manifestiert sich als Aktion: weil es die Haltung ist, in der der Mensch sich umschafft und damit, als Beispiel, den Anfang macht mit der Umschaffung der Welt (vgl. J. Maritain). Es kann sich, seinem Ursprung entgegen, niemals — anders als das „neutrale“ theoretische Wissen — im Sinne widergöttlicher oder inhumaner Bestrebungen äußern: befindet es sich doch dem Wesen und der Wirklichkeit nach im Kraftfeld positiven Geschehens, dergestalt, daß das Handeln nicht eine äußere Folge, sondern der Ausdruck des veränderten Bewußtseins und Daseins ist. Dieses aber wird sich, als die überströmende Fülle, die durch das enge Gefäß einer bloßen Individualität nicht zu fassen ist, überall und in jeder Situation, nach Maßgabe der jeweiligen Möglichkeiten und Verpflichtungen, als Aktion manifestieren. Diese liegt also weit ab von dem, was der moderne Mensch für Aktivität hält. Sie ist durchlichtet und erfüllt von jenem Wissen, in welchem sich der Mensch, nach dem Wort des Apostels Paulus, als adiutor Dei begreift (1 Kor 3, 9): als das Wesen, dem es auf Grund ihm zuteil gewordener „Mitwissenschaft an der Schöpfung“ aufgegeben ist, den Prozeß derselben fortzusetzen im Sinne der Transfiguration und unter dem Aspekt der endgültigen Parousie. Das aber heißt — und im Lichte dieser Erkenntnis löst sich der dialektische Schein auf, aus dem die existenziellen und geschichtlichen Antinomien der Modernität hervorgehen: es gibt keine autonome Ordnung des Hiesigen —, es gibt kein tieferes Wissen und keine schöpferische Gestaltung von existenziell-geschichtlichem bzw. kulturellem Geschehen ohne die Aktualisierung des Bezuges von Transzendtem und Hiesigem, ohne die Erneuerung des modernen Bewußtseins aus den Quellen, die im Christentum und — in dem beschriebenen Sinne — in Christentum und Antike fließen. Darum aber ist die Aneignung der Ursprünge — die, da es um Realitäten und nicht um Ideologien geht, außerhalb des Raumes, in dem das religiös-metaphysische Offenbarwerden im tief-

sten Sinne geschieht, d. i. der Kirche, nicht möglich ist — das entscheidende Problem des Abendlandes und nicht zuletzt unsere eigentliche deutsche Aufgabe.

Wir haben in wenigen Umrissen darzustellen versucht, was der Bezug von Christentum und Antike zum modernen Bewußtsein bedeutet. Wenn wir diese Erörterungen durchführten insbesondere auch auf dem eigentlichen Kampffelde der Modernität: am Paradigma des Wissens, so nicht weil dieses das an sich primäre — wohl aber das Prinzip ist, um das unaufhörlich gerungen werden muß, zumal dann, wenn seine ungelöste Problematik, wie heute, das Bewußtsein abblendet gegen die Ursprünge, aus denen der Mensch lebt und existiert. Indem es uns darum ging, die echten Errungenschaften gerade auch des modernen Denkens nicht so sehr in Frage zu stellen, sondern aus ihren metaphysischen Gründen tiefer zu begreifen und zu entwickeln, eröffneten sich uns neue und umfassende Perspektiven. Das gilt nicht zuletzt auch hinsichtlich des Wesens, des Wandels und der Aufgaben der Institutionen, die der Idee des Wissens gewidmet sind — der Universitäten. Welche wahrhaft abendländische, ja überabendländische metaphysische und geschichtliche Bedeutung sie dadurch gewinnen: das darzustellen liegt nicht mehr im Rahmen dieser Betrachtungen.