

Zeitschrift: Neue Wege : Beiträge zu Religion und Sozialismus
Herausgeber: Vereinigung Freundinnen und Freunde der Neuen Wege
Band: 44 (1950)
Heft: 10

Artikel: Goethe und der religiöse Humanismus : Vortrag, gehalten an der 200-Jahr-Feier der International Goethe Convocation, Aspen, Colorado
Autor: Simon, Ernst
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-139398>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. [Voir Informations légales.](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. [See Legal notice.](#)

Download PDF: 08.02.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

Goethe und der religiöse Humanismus

Vortrag, gehalten an der 200-Jahr-Feier der International Goethe Convocation,
Aspen, Colorado

Man kann einige Belege beibringen, um Goethe für einen religiösen Humanismus in Anspruch zu nehmen. So begründet der Bruder Martin im «Göß von Berlichingen» seine Bereitschaft, aus der Kutte zu springen und ein Ritter zu werden, mit seiner Abneigung gegen die ihm widermenschlich erscheinenden Gelübde der Armut, Keuschheit und des Gehorsams und ruft aus: «Und mir kommt nichts beschwerlicher vor als nicht Mensch sein dürfen. . . Kein Gelübde sollte mich abhalten, wieder in den Orden zu treten, den mein Schöpfer selbst gestiftet hat.» Hier ist also das reine, natürliche Menschtum zu Gottes eigenem Orden erklärt worden, und das ist das Grundmotiv der «Iphigenie». Aber auch der ältere Goethe bringt seine Grundanschauungen gelegentlich noch in Zusammenhang mit dem großen Thema des Glaubens; am ausdrücklichsten wohl in jener Note des «Westöstlichen Divans» über «Israel in der Wüste». Dort heißt es: «Das eigentliche, einzige und tiefste Thema der Welt- und Menschengeschichte, dem alle übrigen untergeordnet sind, bleibt der Konflikt des Unglaubens und Glaubens. Alle Epochen, in welchen der Glaube herrscht, unter welcher Gestalt er auch wolle, sind glänzend, herzerhebend und fruchtbar für Mitwelt und Nachwelt. Alle Epochen dagegen, in welchen der Unglaube, in welcher Form es sei, einen kümmerlichen Sieg behauptet, und wenn sie auch einen Augenblick mit einem Scheinglanze prahlen sollten, verschwinden vor der Nachwelt, weil sich niemand gern mit Erkenntnis des Unfruchtbaren abquälen mag.» Auch aus dem letzten Lebensjahrzehnt läßt sich ein nicht ganz eindeutiges Wort anführen: «Der Mensch begreift niemals, wie anthropomorphisch er ist.» Aber was bedeutet dies Wort? Ist es ein Hinweis auf den theomorphen, vom Menschen nicht zu erfassenden Gott? Oder etwa, im Gegenteil, eine erzwungene Selbstbeschränkung des Menschlichen im eigenen, ihm zugewiesenen Bezirk, in dem alles, Welt wie Gott, vermenschlicht wird, also gerade eine Absage an den religiösen Humanismus als den Träger eines lebendigen Glaubens an Gott und eines ahnenden Wissens um seine Beziehung zum Menschen?

Die Antwort auf diese Frage wird sich ergeben, wenn wir, in kurzem Überblick, den Umfang und Inhalt des Goetheschen Humanismus prüfen und so auch seiner Grenzen gewahr werden.

Als Kern des Goetheschen Humanismus darf man sein lebenslanges Streben zur Selbstverdingung durch Selbstdarstellung ansprechen. Und so bezeugt er diese zentrale Aufgabe: «Ich habe in meinem Berufe als Schriftsteller nie gefragt, wie nütze ich dem Ganzen?, sondern ich habe immer nur danach getrachtet, *mich selbst* einsichtiger und besser zu machen, den Gehalt meiner eigenen Persönlichkeit zu steigern und dann

immer nur auszusprechen, was ich als gut und wahr erkannt hatte.» Aus dieser Grundaufgabe ergibt sich der Versuch, «im Endlichen nach allen Seiten» zu gehen, um «das Unendliche» zu erreichen. Er wird unternommen durch das dichterische Ringen mit den großen Grenzgestalten, die am Rande des Menschenbezirks als Halbgötter, Übermenschen oder Titanen angesiedelt sind: mit den Prometheus, Mahomet, Cäsar, Faust, später Napoleon-Timur, und wahrscheinlich Jesus. Ja, dieses Bis-an-die-Grenze-Gehen transzendiert das Menschliche ins Reich der Tiere, Pflanzen und Steine hinein, denen von dem großen Naturforscher Goethe ein einheitliches Formprinzip gesucht und gefunden wird, ein morphologisches Bildungsgesetz alles Kosmischen.

Und was für den weitesten Umkreis gilt, hat sein Recht auch im engsten, dem des eigenen Lebens. Goethe ist wohl das größte Beispiel für ein Leben ohne Verdrängung, wenn auch keineswegs ohne Beherrschung und Entsagung. Aber mit einer gewichtigen Ausnahme, die uns noch beschäftigen wird, gibt es schlechthin kein Lebensgebiet, innerhalb dessen Goethe sich scheuen würde, alles auszusprechen und aufzuschreiben (doch nicht immer zu veröffentlichen), was ihm einfällt. Mahomets erhabener Gesang und die derben Zoten der «Paralipomena zu Hanswursts Hochzeit» fallen in dieselbe Lebenszeit, und beide haben ihre Entsprechungen bis ins höchste Alter hinein. Er durfte, auch in diesem psychologischen Sinne, jenen spätantiken Grundsatz auf sich anwenden: «Homo sum, nil humani a me alienum puto.»*

Mißt er so im Titanismus die möglichen, im eigenen Leben die wirklichen Grenzen des Menschentums aus, so erweitert er sie für sich und alle kommenden Generationen durch den Abstieg in die Tiefe der Zeiten und gibt sich Rechenschaft von dreitausend Jahren, vom biblischen und asiatischen Altertum an bis zu den jeweils neuesten Forschungen, Entdeckungen und literarischen Erscheinungen, die er mit archivarischem Bienenfleiß sammelt und registriert, um nicht unerfahren, im Dunkel, leben zu müssen. Ebenso schweift er in die Breite des Weltraums, schafft den Begriff und das Faktum der Weltliteratur und verwirklicht sie erstmalig in seiner eigenen allseitigen Belesenheit und Urteilskraft. Zugleich dringt er in die Gliederung der Gesellschaft, die ständische der eben entweichenden Gegenwart und die klassenmäßig industrielle der gerade anhebenden Epoche, stellt sie in all ihren Schichten dar, von den Volksmengen im Götz bis zu höfischen Festspielen, und macht sie, im Wilhelm Meister, ausdrücklich zum Thema. Jeden aber läßt er seine individuelle Sprache reden und spricht selbst alle, die doch immer goethisch sind: in freien Rhythmen und im Reim, im Hexameter und fünf Fußigen Jambus, in erzählender, beschreibender oder erläuternder Prosa, im Drama und Epos. Dieser Weltfülle entspricht die Vielfalt an Deutungsmöglichkeiten vom Romantiker Carus bis zu Gundolf, Simmel,

* «Ich bin ein Mensch, und nichts Menschliches ist mir fremd.»

Thomas Mann, dem Antisemiten Chamberlain und dem Marxisten Lukàcs. Sie beweisen nur, in all ihrem Widerspruch, daß Goethes «Welt» mitunter sein Menschentum verstellt, nicht aber etwa, daß dieses hinter ihr in seiner begrenzten Gestalt verschwinde.

Die erste Grenze Goetheschen Humanismus als Selbstgestaltung liegt in einer merkwürdigen Selbstbescheidung innerhalb der Sphäre des Ständischen, die er selber mit einem beziehungsreichen Wort lieber «das Gesellige» nannte. Wie es dem sozialen Charakter dieser Form seiner großen Entsagung entspricht — der Altersroman «Wilhelm Meisters Wanderjahre» führt bekanntlich den Untertitel «die Entsagenden» — steht er mit solcher Auffassung des Humanismus nicht allein. Sie ist der ciceronischen *humanitas* als «Gesittung» am nächsten und ein Gemeingut des gebildeten Bürgertums der Epoche. Dieser Zug kommt wohl am rührendsten zum Ausdruck in jener Überlieferung aus Immanuel Kants letzten Lebensjahren, die wir einem seiner ersten Biographen, dem Pfarrer Ehregott Andreas Christophus Wasianski, verdanken. Er erzählt von einem gemeinsamen Besuch bei Kant zusammen mit dessen Arzt am 3. Februar 1804 — am 12. ist Kant gestorben —, bei dem Kant der Bitte des Arztes, sich doch zu setzen, erst dann nachkam, als Wasianski diesen darauf aufmerksam machte, der Hausherr werde keinesfalls vor seinem Gast Platz nehmen. «Der Arzt schien diesen Grund in Zweifel zu ziehen, wurde aber bald von der Wahrheit meiner Behauptung überzeugt und fast zu Tränen gerührt, als Kant nach Sammlung seiner Kräfte mit einer erzwungenen Stärke sagte: *«Das Gefühl für Humanität hat mich noch nicht verlassen!»* Humanität ist nicht Humanismus, war aber, im Bewußtsein jener Generation, als ein Element der geselligen Höflichkeit und Mäßigung in ihm enthalten. Wenn der alte Goethe in der «Novelle» aus dem Ende der zwanziger Jahre den Vater «mit anständigem Enthusiasmus» reden läßt, wird der Zusammenhang deutlich. Der vorhumanistische Sturm und Drang, der längst hinter ihm liegt, sprach gleichsam mit unanständigem Enthusiasmus. Oder mit den Worten aus Ottiliens Tagebuch: «Es gibt kein äußeres Zeichen der Höflichkeit, das nicht einen tiefen sittlichen Grund hätte.»

Problematischer aber stellt sich diese ständische Grenze des Menschlichen dar, wenn sie die großen Leidenschaften und Gefühle des menschlichen Herzens nicht von innen her zähmt, sondern von außen her erstickt. Als Tasso, ein Genie, von seiner Liebe und der Situation überwältigt, der Prinzessin am Hofe seines Renaissancefürsten um den Hals fällt, sagt der Minister Antonio, der die Szene im Hintergrund mit angesehen und reif hat werden lassen:

«Wenn unser Blick was Ungeheures sieht,
Steht unser Geist auf eine Weile still.»

Obwohl ein Dichter und Kenner wie Hugo von Hofmansthal in seiner schönen «Unterhaltung über den Tasso von Goethe» Antonios Stellungnahme gegen liberale Fortschrittskritik verteidigt und darin vielleicht weitergeht als Goethe selbst, möchten wir anmerken, daß «Tasso» im Jahre 1789, etwa gleichzeitig mit dem Ausbruch der Französischen Revolution, veröffentlicht wurde. Nimmt es dann wunder, daß Goethe mit diesem größten historischen Ereignis seiner Epoche innerlich niemals fertig wurde, ja auch von ihr hätte sagen können, was Antonio zu Tassos Kuß einfiel?

Hier also stößt die Urgewalt der Liebe an die zeitliche Grenze der Standesgegensätze, noch dazu in ihrer feudalen Form, deren Ende gerade in jenem Augenblick gewiß wird, wo sie noch einmal zu klassischer Gestaltung und vielleicht Verklärung gelangt.

Die zweite wesentliche Grenze des Goetheschen Humanismus wird deutlich, wenn wir seine Stellung zum Problem des Todes betrachten. Seine Selbstmordtheorie ist stoisch-unchristlich und scheint zunächst das Gegenteil einer Grenze zu bedeuten, nämlich die souveräne Wahrnehmung auch dieser letzten menschlichen Möglichkeit, jener «grauenvollen Möglichkeit zum Selbstmord», die, nach Franz Rosenzweigs Worten, den Menschen unterscheidet «von allen Wesen, die wir kennen und die wir nicht kennen». Der große jüdische Philosoph unserer Tage hat dieses Wort in eine Art Gegensatz zu Goethes eigenem optimistischem Aufklärungsbekanntnis «Edel sei der Mensch, hilfreich und gut» gesetzt, aber damit gerade eine tiefere und echte Goethesche Position bezeichnet, schon die Werthers und noch ausgeprägter die Fausts. Sagt doch Werther: «Die menschliche Natur . . . hat ihre Grenzen: sie kann Freude, Leid, Schmerzen bis auf einen gewissen Grad ertragen und geht zugrunde, sobald *der* überstiegen ist. Hier ist also nicht die Frage, ob einer schwach oder krank ist, sondern ob er das Maß seines Leidens ausdauern kann? Es mag nun moralisch oder körperlich sein: und ich finde es ebenso wunderbar, zu sagen, der Mensch ist feige, der sich das Leben nimmt, als es ungehörig wäre, den einen Feigen zu nennen, der an einem bössartigen Fieber stirbt.»

Ist hier der Selbstmord noch als ein Geschehenlassen und Leiden gefaßt, das als solches keiner moralischen Beurteilung unterliegen kann, so steigt er in Fausts Osternachtmonolog auf die Stufe der freigewählten Tat, die ihren Täter erst zur vollen Souveränität seines Menschentums erhebt. Gemeinsam ist beiden Haltungen, der Werthers und der Fausts, daß dem Menschen sein Leben allein gehört, als habe er es sich selbst gegeben. Der große Gedanke Platons und der monotheistischen Religionen, die das Leben als ein uns überliefertes Pfand verstehen, fehlt hier und muß wohl fehlen. Auch Fausts Rettung geschieht durch immanente Kräfte: die Osterglocken bringen ihm nicht den Glauben an Jesus, sondern lassen ihn die kindliche Umgebung trostreich erinnern, deren Botschaft er hört, ohne sie gläubig aufzunehmen, so daß er sich noch als

63jähriger getraut, «einen neuen Werther zu schreiben, über den dem Volke die Haare noch mehr zu Berge stehen sollten als über den ersten».

Diese absolute Immanenz des Todesgedankens scheint zu der einzigen Krise in Goethes Leben geführt zu haben, die er niemals aus eigenen Kräften überwinden konnte, ja die um so schärfer wurde, je länger er lebte. Als 74jähriger deutet er sie aufs neue in der Marienbader «Elegie» an: «Mir ist das All, ich bin dem All verloren» — wieder scheint er in der Selbstmordstimmung des Jünglings zu sein. Ein Symptom jener Krise ist jene einzige Verdrängung von Tod, Sterben und Krankheit und ihrer Bezeichnungen. Während auf erotischem Gebiet auch der Greis keiner moralistischen Einengung anheimfällt und immer wieder bereit ist, den Eros in jeder Form zu preisen, auch in der der Knabenliebe — man denke nur an das «Buch des Schenken» im «West-Östlichen Divan» — so hat es mit Thanatos eine andere Bewandnis. Das Wort «Tod», in Goethes Jugend überaus häufig gebraucht, wird immer seltener verwendet. In des «Epimenides Erwachen» (1815) ist von den beiden Zwillingsbrüdern die Rede, deren einer Schlaf genannt ist; «den andern mag der Mensch nicht gerne nennen». Dieser Mensch ist der Mensch und Dichter Wolfgang Goethe. Selbst die Parzen und Furien im zweiten Teil des «Faust», deren Geschäft Tod und Sterben ist, umschreiben die furchtbare Vokabel, ohne sie auch nur einmal zu nennen. Dort, wo sie dennoch erscheint, geschieht es unter schweren sprachlichen Geburtswehen, so im Dialog zwischen Euphorion und seinen Eltern: Und der Tod / Ist Gebot, Das versteht sich nun einmal», worauf sie antworten: «Welch Entsetzen! Welches Grauen! Ist der Tod denn dir Gebot?» Ja, selbst die drei grauen Weiber müssen sich das Wort kurz vor Fausts Ende abringen, und ein für Goethe ganz ungewöhnliches Interpunktionszeichen, nicht weniger als drei Gedankenstriche, bezeugen diesen Vorgang: Da kommt er, der Bruder, da kommt er, der — — — Tod.» Dann erst reimt Faust, wie einst der ihm vorangegangene Sohn:

Es klang nach, als hieß es — Not,
Ein düstres Reimwort folgte — Tod.»

Doch als Goethe der eigene Sohn August entrissen ward, da konnte er sich das Wort nicht in die Feder zwingen. In zwei Briefen an Zelter spricht er von Augusts «Außenbleiben», und an Ottilie schreibt er: «August kommt nicht wieder.»

Diesem sprachlichen Verhalten entspricht auch sein Fernbleiben von Schillers Begräbnis und von Christianes «Krankheit zum Tode».

Was sind die Gründe für diese einzige Verdrängung im Bilde des großen Nichtverdrängers? Der eine hängt mit seiner Dichternatur zusammen, der zweite mit der Grenze seines Humanismus gegenüber dem Religiösen.

Als Dichter erfuhr er immer wieder die Tiefe der Identifikation mit den eigenen Gestalten, aus der sie emporgestiegen waren. Schon im «Urfaust» (1775) empfindet Gretchen die eigene Hinrichtung im Mitgefühl der Zuschauer doppelt und gesteigert: «Es zuckt in jedem Nacken die Schärfe, die nach meinem zückt.» Seinen «Werther» kann Goethe nur noch in der Distanz der französischen Übersetzung lesen. Als er, auf der italienischen Reise, eine heimgekehrte «Iphigenie in Delphi» plant, notiert er in seinem Tagebuch für Frau von Stein: «Ich habe selbst drüber geweint wie ein Kind.» (18. Oktober 1786.) Und «eine Tragödie zu schreiben, müßte ihn töten.»

Bei dieser poetischen Identifikationskraft aber scheint der Tod ohne eine Begründung des Humanismus im Religiösen nicht mehr erlebbar zu sein. Offenbar wird dem Menschen nur von jenseits der Grenze her die Kraft gegeben, auch bis zu *dieser* Grenze vorzustößen, und wohl deshalb machte Goethe, je älter er wurde und je mehr er sich ihr also näherte, mit um so entschiedenerer Vorsicht vor ihr halt.

Gegen diese Schlußfolgerung mag sich ein Einwand erheben, der manchen Kenner Goethes in den Sinn kommen wird. Läßt sich denn nicht, so wird man fragen, die «Botschaft» der großen Glaubensträger mitsamt ihrer Heilkraft in verweltlichter Form in unser Leben hineinziehen, auch ohne daß deren Glaube der unsere sei, etwa im Sinne eines talmudischen Ausspruchs, der Gott sagen läßt: «Mögen sie mich verlassen, wenn sie nur meine Lehre bewahrten!» Goethe hat in der Tat wiederholt derartige Versuche unternommen, von denen ein «geheimnisvoll offenbarer» und ein anderer, sehr tief versteckt liegender, hier erwähnt seien. Wir denken zunächst an das große Sinngedicht «Die Geheimnisse» (1784): ein irdischer Mensch wird geschildert, auf den die christliche Verkündigung vor der Geburt, die Schlange des Herkules und der Stab Mosis gesammelt sind; er verfügt über all diese Heilmotive und Symbole und trägt den Gattungs- und Personennamen *Humanus*. Weit geheimnisvoller noch als in diesem Gedicht, dessen Titel seinen Schatz preisgibt, ist die merkwürdige Art, in der Goethe immer wieder die Figur und das Schicksal Jesu, wenn auch in höchst unorthodoxer Weise, in sein eigenes Leben hineinzieht. Doch das bedarf näherer Nachweisung. Sowohl im «Werther» als im «Faust» läßt sich das Jesusmotiv als ein bestimmter Faktor aufzeigen. Jesus ist wohl der einzige «Übermensch», den Goethe, außer in einem Jugendgedicht, nicht ausdrücklich behandelt hat, gerade weil die Art der Beziehung so tief, so schwer aussagbar und — so unchristlich war. In dem Säkularisationsprozeß, der die Träger des Glaubens mitsamt ihrer Botschaft, doch eben ohne ihren Glauben, in das eigene, irdisch Menschliche hineinzieht, bezeichnet sie den Höhepunkt, einen freilich von den Wolken täuschender Sprache und verhüllender Allegorien fast verdeckten Höhepunkt. Es ist Goethe nicht gelungen, den Heroen des gläubigen Lebens ihr eigentliches Geheimnis, das der Überwindung des Todes mitten im Leben, zu

entreißen und es in seine eigene, durchaus anders strukturierte Lebensform zu übertragen: hieran ist sein titanisches Ringen um Verweltlichung schließlich gescheitert.

Dieses Scheitern ist nicht zufällig. Zu Goethes Zeit waren die Denkwerkzeuge noch nicht bereit, um mit rein weltlichen Mitteln den vollen Menschen in den Griff zu bekommen. Wenn man ihn im Bilde des griechisch-klassischen Modells sah, so verengte sich dies, wiederum nicht zufällig, zu jener Winkelmannschen Konstruktion «stillereinfalt und edler Größe», die ausschließlich das «appollinische Element» des scheinbar naturgegebenen Maßes wiedergab. Erst Nietzsche war es vorbehalten, durch seine Entdeckung des rauschhaft «Dyonisischen», als notwendige Ergänzung des «Appollinischen», ein volleres und wirklichkeitsnäheres Bild des griechischen Menschen zu konstruieren — aber war dies noch «human» zu nennen? Auch wer, wie Goethe, beide Elemente in so lebendiger Spannung in sich vereinte, ja, auch von ihnen als von den «zwei Seelen» in der eigenen Brust dichterisch gewaltige Rechenschaft zu geben wußte, wollte oder konnte dies Sein und Wissen weder in eine ausgeformte Theorie vom Menschen noch in eine ganz abgerundete dichterische Gestalt übertragen. Selbst Faust mißlingt der Durchbruch sowohl zum Religiösen wie zum Sozialen: der katholisierende Schluß des zweiten Teils wirkt unorganisch, und die große kolonialisatorische Tat der Austrocknung des Meeres und Ansiedlung eines «freien Volkes auf freiem Grunde» geschieht um den Preis der Aufopferung des glücklichen Greisenpaares Philemon und Baucis. Ja, die sozial befriedigten Schlußworte Fausts stehen in einem Zusammenhang grausigster Ironie: der Erblindete glaubt die fleißigen Spaten der Werktätigen zu hören, doch sind es in Wirklichkeit die Lemuren, die nicht neues Leben vorbereiten, sondern sein Grab schaufeln. Gerade dieser unbefriedigende Schluß des Goetheschen «Hauptgeschäftes», wie er es zu nennen liebte, legt es nahe, das geistige Ringen um das Bild des Menschen, dem es diente, nicht mit ihm enden zu lassen.

In der Tat hat dieses Ringen nicht aufgehört und wird nicht aufhören. Heute sind die folgenden Hauptrichtungen innerhalb seiner Fragestellung sichtbar:

1. Der weltliche Humanismus Goethescher Art, mit seinen Grenzen entweder sowohl zum Religiösen wie zum Sozialen hin oder doch, im nicht-religiösen Sozialismus, mit seiner verneinenden Ausschließung der Glaubenssphäre;

2. der Versuch Kants und seiner Nachfolger, vom empirischen Ich und seinen psychologischen Zufälligkeiten abzusehen und ein «transzendentes Subjekt» zu konstruieren, das sowohl der Träger der Einheit der Erkenntnis wie der Freiheit, als des «Wunders in der Erscheinungswelt» ist; ein Mensch höchster humanistischer Würde, aber ohne die spezifische Lebendigkeit des konkreten Einzelwesens;

3. der Versuch der modernen Existentialphilosophie, die kantische Reduktion des Menschen zum Vernunftwesen wieder aufzuheben und den konkreten Menschen in seiner zeitlichen Beschränktheit wieder herzustellen, der mutig in ihr aushält, ohne Stütze an einem unbeweisbaren «Drüben» und ohne Hoffnung auf illusionäre «Ewigkeit»;

4. der religiöse Antihumanismus, etwa Dostojewskijs, der gerade die dämonischen, statt der humanen Elemente des Religiösen aktiviert und so zu einem zwar vollen, aber negativ akzentuierten Menschenbilde gelangt;

5. die nihilistische Reduktion des Menschen zum austauschbaren Gebrauchswert in der doktrinlosen Revolution Hitlers;

6. der religiöse Humanismus.

Dessen heutige Stellung und Bedeutung, auch in Zusammenhang und Angrenzung vom Goetheschen, wird aus einem etwas weiter zurückgreifenden historischen Rückblicke deutlicher werden.

Die großen Menschheitsreligionen besaßen ein zutreffendes Bild vom Wesen des Menschen. Sie sahen ihn, entweder grundsätzlich pessimistisch, wie das Christentum mit seinem Dogma vom radikal Bösen, oder real-pessimistisch, wie das Judentum, mit seiner Lehre, daß der Trieb des menschlichen Herzens böse ist von seinem Erwachen an (wenn auch nicht von Geburt her), gemeinsam im Bilde jener Dreistöckigkeit, die seit Platons Seelenlehre im «Staat» das anschauliche Gleichnis für ihren Aufbau geblieben ist, wenn auch der Inhalt der verschiedenen Stockwerke, und besonders der des obersten, gewissen Veränderungen unterworfen war. Im ganzen aber wird man sagen dürfen, daß die Religionen den Menschen erkannt haben, sowohl als Triebwesen wie als Vernunftwesen und als der Erlösung bedürftig und zugänglich. Die nun mittlere, die Vernunftsphäre — bei Platon noch die oberste — hat an den beiden sie umrahmenden Sphären teil; sie kann die untere Schicht bändigen, wenn und soweit sie die Gnadenhilfe der oberen hat.

Mit der Erschütterung des religiösen Glaubens seit der Renaissance geriet die ausgewogene Symmetrie dieser psychologischen Konstruktion in eine schwere Krisis. An die Hilfe von oben vermochten die meisten Denker nicht mehr zu glauben, und ihre Zweifel sprachen sich bald im gebildeten Publikum von Lesern und Nichtlesern herum, so daß jenes oberste Stockwerk zusehends verfiel und bald auch im philosophischen Kampf gegen Dogmen und Dogmatismus bewußt abgetragen wurde. Damit aber begann das untere Stockwerk, die dunkle Heimat der Triebe, eine schwere Verlegenheit zu werden. Die Folge war, daß sich die Philosophie bemühte, es gleichfalls zu liquidieren und den Menschen mit der nunmehr allein übrigbleibenden mittleren Sphäre, der des Verstandes und der Vernunft (welch letztere einen Schein ihrer höheren, platonischen Herkunft bewahrt) zu identifizieren. So entstand das Menschen-

bild der europäischen Aufklärung, zu der auch Kant noch abschließend gehört.

Dieses einstöckige Vernunfthaus der Aufklärung stand, wie wir heute wissen, auf schwankendem Boden. Die Dichter und die abseitigen Philosophen oder Psychologen waren die ersten, die seine Kellerräume und das, was noch tiefer lag, wieder entdeckten, zunächst die Romantiker und später Nietzsche, Dostojewskij, Freud und Jung. Die historische Wirklichkeit hielt mit ihrer Bestätigung jener Wiederentdeckungen nicht lange zurück und brachte, in Weltkriegen, Revolutionen und Massenspogromen, die dämonische Unterwelt des Menschen zur höchsten und effektivsten Wirksamkeit. Verstand und Vernunft des Menschen traten in den Dienst des mechanisierten Satans und seiner Höllenwerkzeuge.

Als Philosophie und Psychologie sich in und nach der Zerstörung wieder umzublicken wagten und daran gingen, ihr Bild des Menschen in einen erneuten systematischen Zusammenhang mit seinen Erfahrungen und Erkenntnissen zu bringen, fanden sie sich, um im Bilde unseres Vergleiches zu bleiben, nunmehr einem zweistöckigen Seelengebäude gegenüber. Der dunkle, von der Aufklärung abgeleugnete, von Kant nicht in Betracht gezogene Triebkeller war wieder in sein altes Recht eingesetzt, ja bedrohlich überfüllt, wenn auch hin und wieder von spärlichen Erkenntnislichtern erhellt, die, auf dem Wege der verschiedenen Tiefenpsychologien, vom Vernunftstock her einfielen. Dieser selbst scheint eher zusammengeschrumpft und nimmt sich, mindestens der Quantität nach, gegenüber dem soliden, wenn auch gefährlich brodelnden Unterstock, der ihn trägt, merkwürdig bescheiden aus. Was aber gänzlich oder fast gänzlich fehlt, ist der Oberbau. Soweit er doch da ist, ist die marxistische oder sonst soziologistische Kritik schnell bereit, ihn als «Ideologie» zu entlarven (als welche er auch, Gott sei's geklagt, oft genug gedient hat) und ihn so um seine in früheren Zeiten geglaubte Wirklichkeit und Eigenständigkeit zu bringen.

Der Soziologismus hat seinem Wesen nach keine eigene Anthropologie — Marxens «Deutsche Ideologie» blieb ein folgenloses Jugendwerk — aber die der Existentialphilosophie, soweit sie, wie bei Heidegger und Sartre, atheistisch ist, leistet ihm einen unfreiwilligen Dienst: auch sie bekämpft den «Oberbau», mehr: sie leugnet ihn gänzlich. Sartres Philosophie verwischt mit ihren dünnen Formulierungen, die einen empirischen Durchschnittsmenschen in die Funktion und an die Stelle von Kants transzendentelem Subjekt setzen, die schärferen Linien seiner eigenen Dichtung: zum Beispiel die der Plüschsalons in dem Drama «No Exit», wo sich die eben Verstorbenen alle in einer zivilisierten Hölle wiederfinden, mit ihren Alltagskleidern, Alltagsreden und Alltagsaffekten. In einer gottlos gewordenen Welt führt der existentielle Dichter den ontologischen Teufelsbeweis.

Sartre nennt seinen Existentialismus Humanismus. Der Grund ist einleuchtend: alles ist auf den Menschen selbst gestellt; er hat nichts von

einer über- oder außermenschlichen Instanz zu erwarten; Gott existiert nicht, ja, selbst wenn er existierte, würde das nichts an der Situation des Menschen ändern. Die blasseste Form religiösen Denkens, der Fiktionalismus einer Als-Ob-Religion, greift hier auch im spielenden Gedankenexperiment nicht weiter als bis zu einem Deismus, dessen Gott nichts mehr bewegte und veränderte.

Dies ist die dritte Gegenposition zum religiösen Humanismus, die wir, nach der der Aufklärung und der Goetheschen, herausstellen mußten, bevor wir uns seiner positiven Darstellung und der Aufweisung seiner heutigen Aufgaben zuwenden. Die vierte ist der religiöse Antihumanismus, wie er in den Ausläufern des extremen Idealismus der Inquisition noch fortwirkt, und wie ihn etwa Dostojewskij im «Großinquisitor» gestaltet hat, und zwar nicht nur in dessen Gestalt, sondern auch in der Trübung, die von ihm auf Jesus selbst fällt. Denn als der Wiedergekommene sich vom Großinquisitor, der bereit ist, ihn erneut zu kreuzigen, mit dem Bruderkuß der Duldung auf dessen bleiche Lippen verabschiedet, da vollzieht er zweifellos einen Akt höchster religiöser Würde, dem aber das Element des Humanen nur gegenüber dem Opferpriester, nicht gegenüber seinen Opfern einwohnt. Entsprechende nicht-humane Züge ließen sich in jeder Religion aufweisen, auch in meiner eigenen. Religion an sich ist mit Humanismus so wenig identisch, wie sie ihn ausschließt. Ja, sie bedarf seiner zu ihrer Selbstvollendung.

Wir wollen nun versuchen, gegenüber der Goetheschen Selbstbegrenzung, der existenziellen Säkularisierung und der Dostojewskischen Dämonisierung — deren Spitzenformel: «Ein Anzeichen des Niedergangs der Völker ist es, wenn ihre Götter allgemein werden», er freilich gerade in seinem Roman «Die Dämonen» zu überwinden begonnen hat — Begriff und Umfang des religiösen Humanismus herauszustellen. Als *Humanismus* wird er die ungeschmälerte Fülle des Menschlichen zu umfassen in der Lage sein; er wird die zwischenmenschlichen Beziehungen, sowohl die zwischen den einzelnen wie die zwischen den Völkern, in der Gesinnung der Duldung zu pflegen haben, und er wird die Freiheit des Menschen in seiner Art begründen müssen. Als *religiöser Humanismus* aber wird er jene Fülle auf die Probe der Entscheidungen zwischen Gut und Böse, Recht und Unrecht, Wahrheit und Lüge zu stellen haben, in der sie erst aus der neutralen Allumfassung einer Kugelgestalt zu personhafter Ganzheit wird. Er wird, weiterhin und als erstes, die Freiheit des Menschen in der ihm eigentümlichen Würde seiner Ebenbildlichkeit verwurzeln. Deshalb wird es sich empfehlen, mit diesem letztgenannten, weil für den religiösen Humanismus spezifischen Wesenselement zu beginnen.

Vorher aber noch ein Wort zur Methode der Darstellung, oder genauer: zu der Art ihrer Illustrierung durch Beispiele. Ein Katholik würde die Freiheitslehre des religiösen Humanismus aus der thomisti-

schen Anthropologie herleiten und etwa an der (so unthomistischen!) Gestalt des Erasmus von Rotterdam erläutern dürfen.

Ein Protestant würde etwa den frühen Luther, vor dem Umschwung in den Bauernkriegen und dem Übergang zur eigenen Kirchengründung, in Gemeinschaft mit dem sanften Mitkämpfer Melanchthon wählen. Ein moderner Inder würde von Buddha und Gandhi, ein russischer Christ etwa von Soloviev und Tolstoj zu reden haben. Mir möge es erlaubt sein, die Beispiele aus meiner eigenen religiösen Überlieferung, der jüdischen, zu entnehmen, und zwar nicht so sehr aus der Bibel, die zum Menschheitsbuche werden durfte, sondern aus der spezifischer jüdisch gebliebenen mündlichen Tradition, wie sie sich in Sagen und Gesetzen, in Midraschim und im Talmud niedergelegt hat. Gerade die vergleichsweise Enge der Herkunft solcher Belegstellen wird ihren Beweiswert für die weltweite Geltung eines religiösen Humanismus nur erhöhen.

Ernst Simon.
(Fortsetzung folgt.)

Blick auf die Kirchen

Viel mehr als in früheren Jahren hören wir heute von kirchlichen Kundgebungen zu den Zeitereignissen. Was geht eigentlich vor, wenn eine Kirche, das heißt ihre Beauftragten oder mit besonderer Verantwortung versehene Stellen derselben ein Wort zum aktuellen Geschehen erläßt? Die erste Frage heißt: An wen richtet sich dieses Wort?

Oft richtet es sich an die Außenstehenden, an die Menschen außerhalb der Kirchenmauern, an die Ungläubigen. Das mag zunächst ganz sinnlos scheinen, hat aber im Grunde dennoch eine wirkliche Berechtigung. Denn wo der Glaube an die Herrschaft Gottes, an die Herrschaft Christi lebt, da kann der Anspruch nicht aufgegeben werden, daß das Wort dieses Herrn überall gehört werden müsse. Dieses Reden an die Außenstehenden hat oft etwas Rührendes an sich. Das war wohl schon bei Jesajas Rufen an die Assyrer, bei des Franziskus Worten an die Mohammedaner so. Um dieses Glaubens an die Weltherrschaft Christi willen ist es grundsätzlich denkbar, daß auch heute etwa westliche Kirchen ihr Anliegen, die Freiheit des Individuums, den außerkirchlichen Machthabern des Ostens und östliche Kirchen das ihre, die soziale Gerechtigkeit, den außerkirchlichen Kreisen des Westens zurufen. Als Untertöne sind solche Ansprüche in der Korrespondenz zwischen den Patriarchen von Moskau und dem Erzbischof von Canterbury vernehmbar gewesen. Hinter den eigentlich Angesprochenen wurden die Kreise visiert, die indirekt erreicht werden sollten.

Der kirchliche Anruf an die Außenstehenden ist einerseits durch den Glauben an das Reich Christi über alles verklärt, andererseits durch die