Zeitschrift: Neue Wege : Beiträge zu Religion und Sozialismus

Herausgeber: Vereinigung Freundinnen und Freunde der Neuen Wege

Band: 44 (1950)

Heft: 11

Artikel: Goethe und der religiöse Humanismus (Teil II) : Vortrag, gehalten an der 200-Jahr-Feier der International Goethe Convocation, Aspen, Colorado

Autor: Simon, Ernst

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-139403

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. 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. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

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. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

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. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 10.12.2025

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

über die Zuschüttenden kommen. Wir sind gewiß, daß der Tag kommt, da Dürstende graben werden auch gerade nach der in Leonhard Ragaz der Welt geschenkten Quelle des Geistes. Sie soll lebendig bleiben, sie verträgt keine künstliche Konservierung. Wir werden sie immer dann lebendig wiederfinden, wenn wir unseren Auftrag, unsere Zeit und unser Leben an den Ort hintragen, da dieser Quelle Ursprung war: Der lebendige Christus, der diese Quelle hat fließen lassen, ist stärker als die Verschüttungsgewalten. Mit dem Blick auf diesen Christus dürfen wir darum auch diese Erinnerung halten, dieses Gedenken einer großen Trauer. Die allerletzten Worte, die Ragaz am Schluß des genannten Aufsatzes («Neue Wege», Dezember 1945) schrieb, haben die gleiche Ausrichtung:

«Immer wieder schöpfen wir, ermüdet, enttäuscht, vielleicht angeekelt oder verbittert, aus ihm (Christus) Kraft, Mut und Freudigkeit dazu. Und so stellt uns Weihnachten nicht bloß mit seiner Dreiheit die großen und entscheidenden Forderungen und Fundamente für die neue Erde vor Augen, sondern auch die Möglichkeit ihrer Verwirklichung, sogar ihre Verwirklichung selbst in Christus, der da war und der da kommt, der aber auch *ist*.»

Bruno Balscheit.

Goethe und der religiöse Humanismus (II)

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

Wir beginnen mit der Ebenbildlichkeit. Das Wort läßt theologisch eine doppelte Bedeutungsrichtung zu: vom Menschen auf Gott hin oder von Gott auf den Menschen hin. In der ersten Bedeutungsrichtung ist es die Grundlage allen Heidentums gewesen und geblieben, von der Antike an bis heute. Seine Formel hat im dritten vorchristlichen Jahrhundert der hellenistische Philosoph Euhemeros von Messene gefunden, als er etwa zu verstehen gab, die Menschen machten die Götter nach ihrem Ebenbilde. Der moderne Ideologieverdacht, wenn er sich nicht auf die Entlarvung bestimmter und konkreter Ideologien beschränkt — ein oft notwendiges und nützliches Unternehmen! — sondern prinzipiell, das heißt «umfassend» wird und jede Idee, a priori und ungeprüft, für nichts als eine Spiegelung der Triebkräfte oder der Produktivkräfte hält, dieser moderne umfassende Ideologieverdacht ist nichts anderes als Euhemerismus, und zwar, je nach der vorherrschenden Theorie, entweder psychologischer oder soziologischer oder eine Kombination von beiden. Bei dem eigentümlichen horror vacui der menschlichen Seele führt er oft zu einem ihm durchaus unerwünschten Resultat: der von absoluten Werten abgetrennte Mensch vermag es in diesem

gleichsam luftleeren Raum nicht auszuhalten und füllt ihn sich mit der ihm lebensnotwendigen Atemluft durch die Verabsolutierung relativer Werte, wie Staat, Boden, Arbeit, Rasse und anderer. Diese zum Teil durchaus legitimen Werte, nämlich in der Relativität ihres eigentümlichen Zusammenhanges, werden durch ihre Steigerungen zu absoluten Werten, also durch ihre Vergöttlichung oder Vergötzung, zu Unwerten. Herrscht einer von ihnen oder eine Kombination einiger von ihnen, so wird der Mensch, der sie einst aus sich heraus gestellt hat, ihr erstes Opfer. In dieser seiner Not sucht er einen letzten Halt in der Selbstverdoppelung, im eigenen Spiegelbilde, in der Vergötzung des Selbst.

Diese Gedanken kommen in einer talmudischen Sage zu einfacher und anschaulicher Darstellung. Nach dem Bericht der Bibel war Abraham, der Vater der Gläubigen, der erste Mensch, der Gott als den Einen erkannt hat. Sein Vater, Terach, wird von der jüdischen Sage als ein Händler mit Götzenbildern geschildert. Einmal habe er, an der Wahrnehmung des Geschäftes verhindert, dem Knaben Abraham den Laden anvertraut, damit er die Kunden bediene. Es erschien eine alte Frau und verlangte einen Götzen in Gestalt einer alten Frau, ein Lahmer, der einen Lahmen forderte, ein Buckliger, der einen Buckligen wollte, und so fort. Da erkannte der Knabe Abraham, daß die Menschen sich die Götzen nach ihrem Ebenbilde gemacht haben, nahm einen Stock und zerschlug sie, eilte hinaus und begann, dem einzigen bild- und gestaltlosen Gotte zu dienen, der zwar nicht den einzelnen Menschen, aber Adam, «nach seinem Ebenbilde» geschaffen hat. Gerade weil er gestaltlos, bildlos, unaussprechbaren Namens ist und keinem Einzelnen gleicht, vermag er die Myriaden menschlicher Bilder, Gestalten und Namen in seiner Einheit «ebenbildlich» zu umfassen. Dies ist die Grundposition dessen, was wir religiösen Humanismus nennen, im Gegensatz zu allem modernen Spiegelmenschentum. Der mit dem göttlichen Wesen ringende Erzvater Jakob entreißt diesem seinen Namen *nicht*, aber sein eigener Name wird gewandelt, und zwar zu einem theophoren.

Der hier intendierte Mensch, so sagten wir, ist ein voller Mensch, ein Mensch ohne Abstriche, aber er steht unter dem Doppelgebot der Entscheidung und der Ganzheit. Was hiermit gemeint sei, möge an einem allbekannten Beispiel aus der Sphäre des «klassischen Humanismus» erläutert werden.

Die kleine Griecheninsel Melos im Aegäischen Meer kämpfte um ihre Freiheit gegen das übermächtige Athen. Nach des Thukydides Bericht wurde sie zunächst politisch terrorisiert, dann im Kampfe geschlagen und schließlich auf das grausamste «bestraft». Die betreffenden Kapitel sind ein Musterstück antiker Realpolitik, zynischsten griechischen Macchiavellismus', und die Darstellung des Thukydides läßt mit keinem Worte irgendeine Mißbilligung erkennen. Der hellenengläubige Humanist schlechthin wird sich vielleicht daran nicht stoßen, ja er mag den Anstoßnehmenden als kleinbürgerlichen Moralisten oder unhistorischen

Sentimentalisten ablehnen. Der religiöse Humanist läßt sich von diesen Vorwürfen nicht anfechten. Er weiß, daß der Mensch von jeher Gottes Geschöpf war, auch zur Zeit, da noch die Olympier herrschten und geglaubt wurden. Das Leid des kleinen Melos wird ihm zu Herzen gehen, und sein Schicksal, seither immer wiederholt und immer neu bestätigt, wird ihm die ästhetische Freude an Thukydides herrlichem Vortrag und seiner großen Sprache trüben. Sein Humanismus umfaßt den ästhetischen Wert, aber nicht als den höchsten. Als Nero Rom in Brand setzte, gab es auch einen herrlichen Anblick. In der Wahl zwischen dem Ästhetischen und dem ethischen Wert entscheidet sich der religiöse Humanist gegen den ersten und für den zweiten, und er weiß, daß eine solche Wahl ihm mitunter abverlangt wird. Er weiß auch, daß diese Notwendigkeit zur Wahl einen Verzicht auf ästhetische Ausdruckswerte bedeuten kann, so daß er an «Fülle» verliert, was er an «Ganzheit» gewinnt.

Dies also ist mit dem Gesetz der Entscheidung gemeint, unter dem der religiöse Humanist steht. Das der Ganzheit ist jenem geschwisterlich verbunden. Es bedeutet, und darauf hat wiederum Martin Buber unermüdlich und gewichtig hingewiesen, daß Religion kein Sonderbezirk, kein Feiertagsgemach des Lebens und der Seele ist, sondern alldurchdringend oder überhaupt nichts. Goethe war nicht nur ein sehr großer, sondern auch ein guter Mensch und erfüllte gewiß die Formel Friedrich Schlegels, eines seiner besten Kenner: «Paradox ist aber, was zugleich groß und gut ist», aber zu der hier gemeinten Ganzheit konnte von *seinem* Humanismus, der eben kein religiöser war, ein Weg nicht führen. Er bezeugt es selbst, wenn er sagt: «Der Handelnde ist immer gewissenlos; es hat niemand Gewissen als der Betrachtende.» So wird wohl auch die immer wieder erzählte Überlieferung ihr historisches Recht haben, Goethe habe, als Staatsminister, einer Kindsmörderin, einem Gretchen, entgegen dem angedeuteten Wunsche seines Herzogs, die Begnadigung verweigert und sich dem Votum auf Todesstrafe, das seine Kollegen abgaben, mit den Worten «Auch ich» angeschlossen. Thomas Mann berührt in seinen bedeutenden Goethe-Aufsätzen zweimal diesen Fall und läßt Goethes moralischem Verantwortungsgefühl für das Ganze des Staates und der Gesellschaft eine volle Rechtfertigung zuteil werden; das Vorkommnis zeuge «von einer strengen Selbstkorrektur der Güte und des Erbarmens, von ihrer Unterdrückung zugunsten des Ordnungsgeistes». Daß Goethe solche Privatgefühle der Güte und des Erbarmens zu unterdrücken hatte, steht außer jedem Zweifel; das berühmteste, wenn auch nicht immer richtig verstandene Zeugnis dafür ist sein Brief an Charlotte von Stein vom 6. März 1779 aus Apolda, wo er als Minister die Gründe für dort ausgebrochene soziale Unruhen untersuchen sollte, gleichzeitig aber an der Iphigenie arbeitete. Er schreibt: «Hier will das Drama gar nicht fort, es ist verflucht, der König von Taurus soll reden, als wenn kein Strumpfwirker in Apolde hungerte.»

Nicht also um Goethes moralische Natur oder Verhalten wird es dem religiösen Humanismus hier gehen, wenn er sich zu einer Kritik gedrungen fühlt. Es handelt sich um ein anderes, eben um die Ganzheit. Die Trennung von Handeln und Betrachten kann unter Umständen moralisch sein, niemals religiös. Da der Minister Goethe nicht glaubte begnadigen zu können, hätte es vielleicht auch der Dichter besser bei dem verdammenden Schluß des Urfaust — «sie ist gerichtet» — belassen sollen, statt ihn zur Begnadigung der späteren Fassungen — «ist gerettet» — umzuwandeln. Ja, diese Rücksicht auf die Gesellschaft dringt sogar in den Innenbezirk der Dichtung selbst ein, und wenn Goethe einerseits jede Kriegsdichterei abgewiesen und in seinem Aufsatz über des Knaben Wunderhorn das Lied «Frommer Soldaten Seligster Tod» mit den Worten kritisiert hat: «Möchte vielleicht im Frieden und beim Ausmarsch erbaulich zu singen sein. Im Krieg und in der ernsten Nähe des Unheils wird so etwas gräulich, wie das neuerlich belobte Lied: ‚*Der Krieg ist gut*'», so hat er anderseits den bigamistischen Schluß der Stella, wohl unter dem Druck der öffentlichen Meinung, später zu einem tragischen Ausgang abgemildert. Für das Publikum war offenbar der Tod zweier Menschen erträglicher als ihr liebevolles, aber illegales Zusammenleben miteinander und einem dritten.

Diese Möglichkeit, die Sphäre des Handelns von der des Betrachtens, die Politik von der Dichtung, die Arbeit von der Muße säuberlich zu trennen, ist nur für den nicht-religiösen Humanismus gegeben; dem religiösen ist sie verboten. Sie führt dazu, daß jener eine Haltung und Gesittung für die Mußeklasse ist, die, von der Arbeit der breiten Massen lebend, ein produktives oder edel genießendes Freizeitleben führen kann. Goethes europäische Generation war die letzte oder vorletzte, die sich eine solche Auffassung noch ohne schweren Gewissensdruck erlauben konnte. Mit der Niederlegung der Schranken zwischen dem Handelnden und dem Betrachtenden innerhalb der Ganzheit des Einzelmenschen versuchen wir heute zu einer Gesellschaftsordnung vorzustoßen, in der beide Lebensformen nicht in verschiedenen Klassen auseinandergelegt sind. Hier berührt sich der religiöse Humanismus mit dem sozialen, und in der Konzeption des religiösen Sozialismus verwächst er mit ihm zu einer Einheit.

Diese Einheit freilich ist heute kaum mehr als ein frommer Wunsch — wirklich: ein frommer —, während unsere Wirklichkeit viel unverhüllter als selbst zu Goethes Lebzeiten das nackte Gesicht der Machtpolitik abspiegelt, wie die Athener es in ihren Verhandlungen mit Melos unmißverständlich formuliert haben. Nach Thukydides haben sie den Einwohnern der Insel zu verstehen gegeben, sie hätten mit Leuten zu tun, «die wohl wissen, daß man das genaueste Recht in menschlichen Angelegenheiten nur unter Personen, die sich in einerlei Umständen befinden, zum Maßstab seiner Entscheidungen machen kann; wer hingegen überlegene Macht in Händen hat, der geht, soweit er kann, und

der Schwächere muß sich darein fügen.» Als diese Schwächeren aber sich auf die Gottheit beriefen, erhielten sie die hochaktuelle Antwort von den stärkeren Bataillonen in der Form der Meinungsäußerung, «daß die Gottheit nach den allgemeinen Begriffen, die wir uns davon machen, und die Menschen einer unleugbaren Erfahrung und natürlichen Notwendigkeit zufolge überall über die zu gebieten haben, denen sie an Macht überlegen sind». In diesen harten Worten wird die Trennung der Individual- von der Kollektivmoral, wie wir heute sagen würden, sogar religiös — pseudoreligiös — begründet.

Vielleicht noch gefährlicher aber als dieser offene Zynismus mag, trotz Larochefoucaulds Wort von der Heuchelei als der Verbeugung des Lasters vor der Tugend, jene verwischende Redeweise sein, die es nicht einmal mehr wagt, die Dinge beim Namen zu nennen. Die Dichter, und besonders die Verfasser von Diebs- und Lumpenkomödien, wie die der «Lustigen Weiber von Windsor» und des «Biberpelzes», haben sich die lustige Wirkung solchen Sprachmißbrauches nicht entgehen lassen. Shakespeare läßt seinen Nym sagen: «Das beste ist es, zur rechten Zeit zu stehlen», doch Pistol antworten: «Übertragen nennen es die Weisen. Stehlen! Pfui!» Ganz so sagt Gerhart Hauptmanns Mutter Wolffen: «'ne große Familie hat die Frau, aber stehlen . . . nee. A bissel mausen, ja!» In diesen Fällen und in den unzähligen des Alltags, denen sie nachgedichtet sind, spiegelt die doppelte Sprache die doppelte moralische Buchführung eines Lebens in getrennten Sphären. Sie ist deshalb das untrügliche Kennzeichen aller Gruppen, die dauernd — wie Verbrecherbanden — oder vorübergehend — wie kriegführende Heere — einen scharfen Unterschied ziehen zwischen der nach innen geltenden Clan-Moral und der nach außen gerichteten Kampfmoral.

Setzen wir gegen diesen doppelten Sprachgebrauch wiederum ein talmudisches Beispiel! Im Traktat Sanhedrin wird einmal die gerichtliche Todesstrafe Rezichah, Ermordung, genannt, und zwar keineswegs in einem Zusammenhang, der sie verdammen oder auch nur einschränken wollte. Trotzdem benutzt der Talmud denselben Wortstamm, den das Hebräische im Mordverbot des Dekalog gebraucht: lo tirzah. Vielleicht ist es erlaubt, sich dieses sprachlichen Hinweises für eine moralphilosophische Konsequenz aus der religiöshumanistischen Forderung der Ganzheit zu bedienen. Auch wir wissen, daß sich die absoluten Gebote der großen Glaubensurkunden nicht absolut im Leben verwirklichen lassen. Dieser Konflikt bleibt in der Tat keinem wirkenden Menschen erspart, nicht einmal einem echt-radikal betrachtenden. Aber es führen verschiedene Wege aus diesem Konflikt, zwei falsche und ein richtiger. Der erste falsche Weg läßt die Gebote in ihrer unberührten Absolutheit und das Leben in seiner von ihnen unbeeinflußten Relativität. Der zweite falsche Weg schließt von der Relativität der Erfüllungsmöglichkeit zurück auf die Relativität der Gebote selbst. Der dritte Weg, und wir glauben ihn als den einzig richtigen, ringt um die jeweils maximale Ver-

wirklichung des Absoluten innerhalb der relativen Gegebenheit. Er wird sich sprachlich dadurch ausweisen, daß er den Mut hat, auch seine eigene Sünde Sünde und sein eigenes Morden Morden zu nennen, auch wenn er gezwungen ist, zu sündigen und zu morden. Gerade das Wissen um die volle Schwere seiner Abweichung wird ihm helfen, sie jeweils so gering wie möglich zu halten. Martin Buber, der unermüdlich um die Formulierung, Vertiefung und Verbreitung dieses Gedankens gekämpft hat, vor allem aber um seine Verwirklichung, formuliert ihn als die Bemühung, täglich neu die «Demarkationslinie» zwischen der absoluten Forderung und der immer nur relativen Verwirklichungsmöglichkeit zu ziehen. Diese Linie aber scheidet nicht zwischen zwei statischen Bezirken, sondern ist gerade in ihrer Dynamik das Zeichen des um Ganzheit bemühten religiösen Menschen.

Zum menschlichen Leben gehört das Zwischen-Menschliche, sowohl das zwischen den Einzelnen wie das zwischen den Gemeinschaften. Der größte Tag des jüdischen Jahres, der Versöhnungstag, entläßt seine Gläubigen immer aufs neue in die Versuchungen und Niederlagen des Alltags, nachdem er sie mit der Kraft ausgestattet hat, in ihnen zu bestehen und sie zu ertragen. Am Ende aber des Gesetzestraktates, der in alter Zeit seine kultischen Vorschriften genau behandelt, heißt es: «Sünden des Menschen gegen Gott sühnt der Versöhnungstag, Sünden des Menschen gegen seinen Nebenmenschen sühnt der Versöhnungstag nicht, bis man dessen Verzeihung erlangt hat.»

Dies also gilt zwischen den Einzelnen. Aber auch die Beziehungen zwischen den Gemeinschaften vergißt dieser Tag nicht, und er predigt die eigentümliche Toleranzidee eines religiösen Humanismus. Sie ist recht verschieden von der der Aufklärung, also etwa Lessings in «Nathan dem Weisen»: dort sind die drei Ringe als Sinnbilder der drei monotheistischen Religionen ja nur deshalb austauschbar und gleichwertig, weil der echte Ring, wohl die Identifikation der Ethik mit der natürlichen Religion, «vermutlich» verlorenging. Nicht solche — edle? — Glaubensschwäche ist es, von der aus eine lebendige Religion ihren Weg zur Toleranz finden kann. Nicht die Surrogate der Wahrheit werden ihr vergleichbar erscheinen, sondern die verschiedenen Wege, die zu ihr führen mögen. In den Synagogen Israels wird am Vorabend des Versöhnungstages ein philosophisches Gedicht eines jüdisch-spanischen Dichters und Denkers aus dem elften Jahrhundert, Salomon Ibn-Gabirols «Königskrone», gelesen. Fast zu Anfang des langen Hymnus heißt es etwa: «Du bist der Götter Gott. Alle Geschöpfe sind deine Zeugen . . . und es tut deiner Ehre keinen Abbruch, daß es auch Diener anderer (Götter) gibt, denn die Absicht aller ist, zu Dir zu gelangen.» In der Fortsetzung wird freilich der jüdische Weg als der der eigentlich Sehenden hervorgehoben, wie auch Thomas von Aquino nicht auf den Vorrang des Christentums verzichten wollte, wenn er sagte: «Omnia volumus sub specie boni.» Erst in unseren Tagen hat Franz Rosenzweig in

seinem philosophischen System, dem «Stern der Erlösung», Judentum und Christentum erstmalig als zwei völlig, oder doch fast völlig, gleichberechtigte Wege der Wahrheit in der Offenbarung nebeneinander dargestellt, denen freilich kein dritter an die Seite zu stellen sei.

Zur Duldung tritt die Freiheit; die eine ist ohne die andere nicht denkbar. Die Bibel kennt allerdings die Sklaverei; nach der Auffassung des Maimonides, des großen jüdischen Religionsphilosophen aus dem 13. Jahrhundert, ist sie ein Merkmal des Kompromißcharakters eines Teils der Gesetze, zu dem auch die Opfervorschriften gehören: auch die Offenbarung sprach in keinen luftleeren Raum hinein, sondern war in ihren konkreten Institutionen und deren Ausführungsbestimmungen selbst schon eine «Demarkationslinie» zwischen der göttlichen Absicht und den menschlichen Lebensbedingungen einer bestimmten Zeit und Umgebung. Aus diesem Grunde aber weist ein Teil jener Institutionen auf ihre eigene Aufhebung hin, noch bevor sie sich ganz verwirklicht hatten. Das gilt zum Beispiel für den israelitischen Sklaven. Von ihm heißt es im zweiten Buche des Pentateuch: «Wenn du einen hebräischen Knecht erwirbst, soll er sechs Jahre dienen, aber im siebenten gehe er frei aus, umsonst ... spricht aber der Knecht: Ich liebe meinen Herrn, mein Weib und meine Kinder, ich will nicht frei ausgehen, dann lasse ihn sein Herr vor die göttlichen Richter treten, lasse ihn dann treten an die Tür oder an den Pfosten, pfrieme ihm das Ohr mit dem Pfriem, und nun sei er Knecht auf immer.» Die alten Erklärer stellen die Frage, warum von allen Gliedern des Körpers gerade das Ohr ausersehen wurde, das Zeichen dieser ewigen Knechtschaft zu tragen, die erst eigentlich den Tatbestand der Sklaverei ausmacht, und einer von ihnen antwortete: «Das Ohr, das am Berge Sinai gehört hat: Denn mir sind die Kinder Israels Knechte, meine Knechte sind sie und nicht die Knechte von Knechten. Dieser aber ging hin und erwarb sich einen anderen Herrn, dessen Ohr soll gepfriemt werden.»

Dies ist das Dilemma der menschlichen Freiheit innerhalb der Denkweise des gläubigen Humanismus (wie wir statt des Schulwortes «religiöser Humanismus» lieber sagen würden): der Mensch hat die Wahl, Gottes Knecht und frei oder der Menschen Knecht und Sklave zu sein. Auch in dieser Wahl ist er frei. Sie konstituiert seine ihm eigentümliche Würde.

Auch die Würde des Menschen hat ihr eigentümliches Dilemma. Der Mensch kann seine Würde vertun, zum Beispiel durch schwere Schuld, die ihn strafbar, vielleicht todesschuldig macht. In seiner Hinrichtung verwirkt er nicht nur die eigene Würde, sondern gefährdet auch die seines Henkers — eines der stärksten Argumente gegen die Todesstrafe. Der Talmud deutet diese Dialektik zum mindesten an, und zwar in seiner Erklärung zu dem Verbot des Deuteronomiums: «Wenn an jemand eine Sünde ist, Rechtsspruch auf Tod, und er wird getötet, Du hängst ihn an ein Holz, laß' seinen Leichnam nicht am Holz übernachten, nein,

begraben sollst du ihn am selben Tage, denn ein Fluch Gottes ist ein Gehenkter.» Dazu erzählte Rabbi Meir ein Gleichnis: «Einst waren zwei Zwillingsbrüder in einer Stadt, einer wurde zum Könige eingesetzt, und einer wurde Straßenräuber. Den befahl der König zu hängen. Wer ihn aber sah, sagte: da hängt der König. Da befahl der König, ihn herunterzunehmen.»

Der Mensch, der im Ebenbilde Gottes geschaffen ist, beeinträchtigt Gottes Würde, wenn er die eigene verliert. Sie gipfelt in seiner Ebenbildlichkeit, wie sie in ihr wurzelte.

Von daher gelangt der gläubige Humanismus zur grundsätzlichen Gleichheit aller Menschen, das heißt zur Konzeption des Friedens als höchstes und letztes Ziel. Eine alte jüdische Quelle lehrt: «Der Mensch wurde deshalb als einziger erschaffen, um dich zu lehren, daß, wenn jemand *eine* Seele vernichtet, es ihm die Schrift anrechnet, als habe er eine ganze Welt vernichtet, und wenn jemand *eine* Seele *erhält*, es ihm die Schrift anrechnet, als habe er eine ganze Welt erhalten. Ein weiterer Grund ist der Frieden zwischen den Menschen, damit niemand zu seinem nächsten sage: mein Ahn war größer als deiner. Ein weiterer, damit die Sektierer nicht sagen könnten, es gäbe mehrere Herrschaftsprinzipien im Himmel. Und endlich, um die Größe Gottes zu verkünden, denn wenn ein Mensch mehrere Münzen mit einem Stempel prägt, so gleichen sie alle einander, der König der Könige aber, der Heilige, gepriesen sei er, prägt jeden Menschen mit dem Stempel des Urmenschen, und doch gleicht nicht einer dem andern. Daher muß auch jeder einzelne sagen: meinetwegen ist die Welt erschaffen worden.» So verknüpfen sich die Gedanken von der Ebenbildlichkeit, der Freiheit, der Würde, der unverwechselbaren Individualität mit denen des Friedens und der Verantwortung des Menschen für seine Welt, wie der Talmud an anderer Stelle lehrt: «Stets betrachte sich der Mensch so, als habe er zur Hälfte Sünden und zur Hälfte Verdienste. Heil ihm, wenn er ein Gebot ausgeübt hat, denn er hat die Waagschale seiner Verdienste zum Überwiegen gebracht; wehe ihm, wenn er eine Sünde begangen hat, denn er hat die Waagschale seiner Schuld zum Überwiegen gebracht! . . . Rabbi Eleazar, der Sohn Rabbi Simons, sagte: die Welt wird nach der Mehrheit gerichtet. Und auch der einzelne wird nach der Mehrheit gerichtet. Heil ihm, wenn er ein Gebot ausgeübt hat, denn er hat für sich und für die ganze Welt die Waagschale der Verdienste zum Überwiegen gebracht; wehe ihm, wenn er eine Sünde begangen hat, denn er hat für sich und für die ganze Welt die Waagschale der Schuld zum Überwiegen gebracht.»

Nach dieser pädagogischen Konzeption ist es der einzelne Mensch, in dessen Hand es liegt, ob der Spruch über das Schicksal der Welt «ist gerichtet» oder «ist gerettet» lautet. Seine eigene Entscheidung mag mit einem plastischen Augenblick des Weltenschicksals zusammenfallen und so für das Ganze entscheidend werden. Demnach wären wir also nach mancher Abgrenzung und einem langen Umwege, mit unserer Darstel-

lung des religiösen Humanismus wieder in der unmittelbaren Nähe des Goetheschen, wenn dieser etwa männliches Wagen «die Arme der Götter» herbeirufen läßt? Aber ist dem wirklich so, oder bezeigt nicht vielmehr dieser scheinbar nächste Konvergenzpunkt den ganzen Unterschied der Auffassungen? Beim religiösen Humanismus, auch dort, wo er, wie im Judentum, einen starken Akzent auf Tat und Anteil des Menschen legt, ist diese Tat kein «männliches Wagen», autonomer Natur, sondern Erfüllung der, ihrer letzten Quellen nach theonomen, Pflichttat. Und nicht «die Arme der Götter» werden herbeigerufen, sondern der Mensch ist es, der sich der Begegnung mit der letzten Endes freien Entscheidung des allmächtigen Gottes entgegenspannt, von der er hoffen mag, daß ihre Gnade mit seiner Bemühung nicht versagen werde. Mehr darf, redlicherweise, nicht behauptet werden, sollen die religiösen Begriffe und die eines nicht-religiösen Humanismus nicht ihren umgrenzten Sinn verlieren.

Die deutliche Trennung zwischen religiösem und weltlichem Humanismus ist in diesem Geschichtsmoment von besonderer Dringlichkeit. Wir fragen ja nicht nur, was religiöser Humanismus sei, sondern auch und vor allem, was er uns bedeute, heute und hier, für diese unsere Welt.

Religion ist heute in der Defensive, wahrscheinlich zu ihrem Heil. Sie ist kaum irgendwo auf der Welt mehr in der Gefahr, zu den Gewaltmitteln der Inquisition zu greifen, zum religiös begründeten Antihumanismus zu werden. Sie ist, in vielen Staaten, zur «ecclesia pressa» geworden. Ihre, oft wohlverdienten, Niederlagen machen sie zum — oft unfreiwilligen — Bundesgenossen all der freiheitlichen Kräfte, die heute gegen den Staatsgötzen, den Wirtschaftsgötzen, den totalitären Götzen in all seinen Formen kämpfen. Religiöser Humanismus als Gesinnung darf aber bei dieser taktischen Konstellation nicht stehen bleiben, sondern muß sich, im Bewußtsein menschlicher Begrenzung bei der Erkenntnis der einen Wahrheit, auf die Grundsätze der freien Selbstbestimmung der Person, der Unantastbarkeit menschlicher Würde, der Duldung abweichender Meinungen und Lehrgebäude, religiöser, areligiöser und antireligiöser, der von einzelnen und der von Gemeinschaften, vorbehaltlos festlegen, *auch für die Zeit nach einem (möglichen) neuerlichen Siege der Religion.*

Daß solch ein Sieg möglich ist, so unwahrscheinlich es auch heute sein mag, sei erläutert durch einen Blick auf die letzte, bisher nicht behandelte, Antithese zum religiösen Humanismus: den antireligiösen Antihumanismus oder Faschismus. Dessen zeitweiliger Erfolg nicht nur über die Leiber, sondern auch über die Seelen der Menschen wurde mit vorbereitet durch das Versagen des areligiösen Humanismus in seiner sozialistischen Spielart. Dieser hatte es unterlassen, freiheitlich-soziale Antworten auf die großen Fragen der Nation und der Religion zu suchen und zu geben und gewagt, ganze Seelenbezirke großzügig und kleinherzig zur

«Privatsache» zu erklären. Diese Privatsachen aber hörten deshalb nicht auf, in den Herzen der Proletarier und Kleinbürger sehr lebendig zu existieren. So war der Boden für ihre Annektierung durch die faschistischen Ideologen bereitet, die statt Gottes den Führer, statt des gewachsenen Volkstums den Mechanismus des Staates einsetzten, überall einen Hohlraum mit den eigenen mächtigen Surrogaten füllend. Ihr Erfolg beruhte nicht so sehr auf der Lüge selbst wie auf der lügenhaften und betrügerischen Ausnutzung vernachlässigter Wahrheiten — eben jener vom weltlichen Humanismus, von Goethe sowohl wie vom areligiösen Sozialismus vernachlässigten Wahrheiten des lebendigen Glaubens. Deshalb eben wird, wer an den endgültigen Sieg im Kampfe der Freiheit gegen den Geist des Totalitarismus glaubt, auch jenen Wahrheiten ihre Zukunft zusprechen dürfen.

Freilich unter einer unabdinglichen Voraussetzung: Religion darf niemals mehr in jenen antihumanistischen Fehler verfallen, der ihre Niederlage mit verschuldet hat, nämlich den, ihr Bewußtsein einer höheren Sicherheit gegen das Bedürfnis der leidenden Menschen und breiten Massen nach irdischer Sicherheit auszuspielen. «Der Mensch lebt nicht vom Brot allein», das ist wahr wie der Glaube; aber ohne Brot lebt er gar nicht — das ist wirklich wie die Welt. Es war der Fehler des Marxismus, die notwendigen Bedingungen des Daseins schlechthin mit den zulänglichen Bedingungen des höheren Daseins identifiziert zu haben; es bleibt sein historisches Recht, auf diese Brotnotwendigkeit wieder hingewiesen zu haben gegenüber gesellschaftlichen Mächten, die sie, als Staaten, Kirchen oder Synagogen, vernachlässigten oder gar, ideologisch, selbst fromm, verputzt, für die eigenen Luxus-Bedürfnisse ausnützten. So wird auch der Kreuzzug der westlichen Welt für die unverlierbare Freiheit des Individualismus nur dann Erfolg haben und eine Chance des Friedens sein, wenn er jeden Schein vermeidet, als sei es ihm gar nicht so sehr um die Stärkung der persönlichen Freiheit zu tun wie um die Schwächung jener sozialen Gleichheit, die sich die östliche Welthälfte zum Ziel gesetzt hat. Das volle Menschenbild, das der gläubige Humanismus wiederherzustellen unternimmt, korrigiert beide Einseitigkeiten in dem Wissen, daß es keine Freiheit gibt, ohne die sozialen Voraussetzungen, sie zu benützen, keine Gleichheit, die nicht auch eine der Meinungen, Gesinnungen, Ausdrucksmöglichkeiten, also Freiheit ist. Er führt West und Ost, Freiheit und Gleichheit in jener überwölbenden Gesinnung der Brüderlichkeit zusammen, die uns Menschen des 20. Jahrhunderts das Erbe der großen Französischen Revolution aus Goethes Epoche erneut, und positiver, als er es konnte, anzutreten gebietet.

So bleibt also der dem Goetheverehrer schmerzliche Tatbestand einer grundsätzlichen Differenz unser letztes Resultat. Er ist nicht neu, sondern schon zu Goethes Lebzeiten des öfteren empfunden worden, und zwar vor allem dann, wenn zugleich mit der Grenze des Goetheschen Humanismus gegen das Religiöse hin auch jene andere, mit ihr häufig,

wenn auch nicht immer, zusammenfallende Grenze gegen das Soziale hin ins Bewußtsein oder Gefühl trat. So klagt etwa Pestalozzi, religiöser Humanist echtester Anlage und stärkster Antriebe, am Schluß seiner «Abendstunde eines Einsiedlers» aus dem Jahre 1779: «Mensch in deiner Höhe, wiege den Gebrauch deiner Kräfte nach jedem Zweck! Vatersinn hoher Kräfte gegen die unentwickelte schwache Herde der Menschheit. O Fürst in deiner Höhe! O Goethe in deiner Kraft! Ist das nicht deine Pflicht, o Goethe, da deine Bahn nicht ganz Natur ist? Schonung der Schwachheit, Vatersinn, Vaterzweck, Vateropfer im Gebrauch seiner Kraft, das ist reine Höhe der Menschheit. O Goethe in deiner Hoheit, ich sehe hinauf von meiner Tiefe, erzittere, schweige und seufze. Deine Kraft ist gleich dem Drang großer Fürsten, die dem Reichsglanz Millionen Volkssegen opfern. Reiner Segen der Menschheit, du bist Kraft und Folge des Glaubens. O meine Zelle, Wonne um dich her! auch du bist Folge dieses Glaubens. Heil mir und meiner Hütte! Darum, daß die Menschheit an Gott glaubt, ruhe ich in dieser Hütte.»

Diese ergreifend stammelnden Rhythmen versuchen zum Ausdruck zu bringen, was der religiöse Humanist, bei aller Verehrung, gegen den Genius auf dem gepreßten Herzen hat, das im Leid der Kreatur immer zugleich das des Mitmenschen empfindet. Nicht so frei von Ressentiment äußerten sich die eigentlichen «Goethefeinde», zu denen Pestalozzi keineswegs gehörte. Einer ihrer Wortführer, Ludwig Börne, sagt in seiner Denkrede auf Jean Paul vom 2. Dezember 1825 — einem der schönsten Stücke deutscher Prosa — zum Lobe seines Toten: «Er sang nicht in den Palästen der Großen, er scherzte nicht mit seiner Leier an den Tischen der Reichen. Er war der Dichter der Niedergeborenen, er war der Sänger der Armen, und wo Betrübte weinten, da vernahm man die süßen Töne seiner Harfe. Mögen wir der stolzen Glocke, die an seltenen Festtagen majestätisch schallt, unsere Ehrfurcht zollen — unsere Liebe wird der vertrauten Uhr, die jeden Pulsschlag unseres Herzens begleitet, jede Viertelstunde unserer Freude nachtönt und alle unsere Schmerzen, Minute nach Minute, von uns nimmt, gehören.» Goethe ist hier, wie in der ganzen Rede, nicht genannt, aber die Beziehung auf ihn wird über jeden Zweifel deutlich, wenn sie mit den Worten schließt: «Der Geist ist entschwunden, das Wort ist geblieben! Er ist zurückgekehrt in seine Heimat; und in welchem Himmel er auch wandere, auf welchem Sterne er auch wohne, er wird in seiner Verklärung seine traute Erde nicht vergessen, nicht seine lieben Menschen, die mit ihm gespielt und geweint, und geliebt und geduldet wie er.»

Es ist ein Meisterstück der Polemik, wie die Anklänge an Goethes Prometheus hier den jungen Titanen gegen den alten Olympier beschwören. Der Himmelssturm des Prometheus gegen Zeus richtet sich nun gleichsam gegen seinen, scheinbar oder wirklich, müde gewordenen Dichter. Hatte dieser doch in seiner «Pandora», die Gewichte von Prometheus, dem Vorausdenkenden, auf Epimetheus, den Zurückschauen-

den, verlegt, und der ein Revolutionär in der Freisprechung der Gefühle des menschlichen Herzens und ihres bisher unerhörten Ausdruckes war, schien nun ein Bewahrer oder bestenfalls ein vorsichtiger Türmer Lynkeus im Bezirk der Gesellschaft. So wandte sich immer wieder nicht nur eifersüchtige Kleinlichkeit, sondern auch großgesinnte Jugend gegen den Gewaltigen.

Wieder ist es Thomas Mann, der dies Paradoxon gefühlt hat. Er meint, im «Adel des Geistes», im allgemeinen zwar sei die humane Rückschrittlichkeit mit Talentlosigkeit geschlagen, aber auch «das rückschlägige Genie» komme vor. Vielleicht kommt es nicht nur gelegentlich vor? Vielleicht war in diesem Falle der Dichter Thomas Mann noch klüger als der kluge Essayist, als er sein bisher größtes Buch, den «Doktor Faustus», einem etwas erhöhten Famulus Wagner in die Feder diktierte, um durch diesen Kunstgriff höchst humaner List die Zukünftigkeit mancher Mittleren gegenüber der ideologischen Abschlußhaftigkeit gerade der Genien zu gestalten? Uns scheint, daß Hegels bekannter Satz, mit dem er die Vorrede seiner «Philosophie des Rechts» im Jahre 1820 beschlossen hat, nicht nur für die Philosophie gilt, sondern auch für die große Dichtung; daß auch sie ihre Gemälde erst malt, wenn «eine Gestalt des Lebens alt geworden», und daß auch der Adler der Poesie, wie die Eule der Minerva, «erst mit der einbrechenden Dämmerung seinen Flug beginnt». So haben die Homerischen Gesänge die vergehende Adelswelt ihrer Zeit statt die kommende Bauernsphäre Hesiods geschildert, Dante den katholischen Kosmos in die Ewigkeit seines Weltgedichtes gebannt, kurz bevor er zu bröckeln begann, Cervantes — wenn auch pathetisch-komisch und rührend ironisch — das abgelebte Rittertum des Mittelalters mitten ins Zeitalter der Entdeckungen und Erfindungen gestellt; so hat Shakespeare das merry old England seiner Elisabeth gegen die sich emporreckende bürgerliche Revolution der Puritaner mit dem einzigen Fanatismus, dessen er fähig war, verteidigt. Dieser Anachronismus der Stärke mag auch für Goethe zutreffen, obwohl er Ottilie sagen läßt: «Die größten Menschen hängen immer mit ihrem Jahrhundert durch eine Schwachheit zusammen.» In Wahrheit aber steht es doch so, daß, wer von den Großen unmittelbar der Zukunft dienen wollte, statt in der Mittelbarkeit des plastischen Abschlusses einer vergehenden Geschichtsgestalt, den Preis des Verzichtes auf die Kunst zahlte wie Platon, als er seine Tragödien verbrannte und die neue Kunstform des philosophischen Dialogs schuf, oder wie Tolstoj, der seine Wendung zur absoluten Gesinnung mit dem künstlerischen Niedergang nur allzu gern erkaufte. Auch Goethe hat diesen Preis erlegen müssen: die «Wanderjahre» sind sein sozial fortschrittlichstes und künstlerisch am wenigsten vollkommenes Werk.

Trotz alledem aber sind die großen Dichter die Fackelträger des Lichts und der Freiheit, doch nicht gerade als deren Ideologen. Sie dienen den Menschen durch die Ausweitung des seelischen Bezirks, durch das

Sagbarmachen von bisher Unsagbarem, durch die Erziehung zum umfassenden Mitgefühl aus gestaltender Phantasie. Das meiste Böse in dieser Welt geschieht ja aus Trägheit des Herzens und aus der Unmöglichkeit, die alte jüdische Vorstellung zu befolgen: «Urteile nicht über deinen Mitmenschen, bis du nicht an seiner Stelle warst!» Wir können nicht leibhaft an der Stelle all unserer Mitmenschen sein, aber die Phantasieschwingen der großen Künstler tragen uns auf die unzugänglichen Gipfel und in die schmerzlichsten Tiefen; sie lassen unser begrenztes Leben teilnehmen am Leben der anderen, bereichern es um das von uns selbst ungelebte Leben. So lehren sie uns Duldsamkeit aus Verständnis und Kenntnis, aus Teilnehmung und Identifikation. Die Wahrheit Gottes redet in vielen Zungen, auch in denen der Dichter, die sie leugnen.

Niemand hat das echter bezeugt als Goethe, der Schöpfer der Weltliteratur. Lassen Sie mich deshalb mit einem Worte schließen, das er liebte und das gerade mir besonders geeignet zu sein scheint, jenem Frieden zwischen den Völkern zu dienen, der für jeden Humanismus, und besonders den gläubigen, das höchste Ziel sein muß. Es ist ein arabisches Wort und steht im heiligen Buch des Islam. In Goethes Wiedergabe lautet es: «Der Koran sagt: Gott hat jedem Volke einen Propheten gegeben in seiner Sprache.» *Ernst Simon.*

Blick auf die Kirchen

MacArthur betete das Vaterunser

Korea und die Kirchen

Dieses Mal muß ich über eine peinliche Angelegenheit schreiben. Eigentlich schäme ich mich, als Diener der Kirche das tun zu müssen. Und doch tue ich es. Warum?

Um es gemeinverständlich auszudrücken: «Weil man so oft das Kind mit dem Bad ausschüttet.» Ohne Gleichnis: «Weil ich es so jammerschade finde, daß infolge der unglückseligen Haltung, welche die christlichen Kirchen der Korea-Frage gegenüber einnehmen, so mancher sagen wird: Das Christentum hat nichts mehr zu bedeuten. Darauf will ich aber gleich erwidern: Das hat mit dem Christentum selbst nichts zu tun.

Der Weltrat der Kirchen

Im Juli 1950 gab der Weltrat der Kirchen in Toronto seine Haltung über den Krieg in Korea kund. Die Vereinten Nationen wurden «gepriesen wegen ihres raschen Beschlusses, gegen den Überfall vorzugehen und