

Gestalt eines christlichen Humanismus

Autor(en): **Bäschlin, Franz**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Neue Schweizer Rundschau**

Band (Jahr): **10 (1942-1943)**

Heft 9

PDF erstellt am: **12.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-759912>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Gestalt eines christlichen Humanismus

Von Franz Bäschlin

Als Paulus auf dem Areopag den Athenern die christliche Botschaft verkündigte, zollte er dem Geist der Antike hohe Anerkennung: „Ihr Männer von Athen, in allem sehe ich euch mehr als gottesfürchtig.“ Längst war ja von der griechischen Philosophie, von Sokrates, Plato und den Platonikern vor allem, die Religion der olympischen Götter überwunden worden. Anstelle des Naturstandpunktes war schon der geschichtliche Standpunkt getreten, und die Welt harrete der Offenbarung, die in die Geschichte eintreten und ihren Sinn deuten sollte. Paulus brachte den Athenern diese Offenbarung. Sie hatten „dem unbekanntem Gott“ einen Altar geweiht. Der Apostel lehrte sie diesen unbekanntem Gott als den Schöpfergott kennen; freilich nicht als den absolut transzendenten Gott des Alten Testaments, sagte er doch kühn, beinahe pantheistisch „In ihm leben wir, bewegen wir uns und sind wir“. Und er predigte ihnen Christus, der von den Toten auferweckt wurde und den Erdkreis richten wird mit Gerechtigkeit.

Mit Recht hat H. W. Rüssel in seinem Buch „Gestalt eines christlichen Humanismus“ diese Begegnung des Paulus mit der Welt der Antike als ein Ereignis von gewaltiger Bedeutung dargestellt. Im Gegensatz zu den Judenchristen in Jerusalem war der Heidenapostel aufgeschlossen für die Bildungswelt des Hellenismus, die schon so viel Vorahnung der christlichen Botschaft enthielt. Allein durch die Verbindung mit diesser Welt der antiken Bildung, die seit Alexander dem Grossen und nun innerhalb des römischen Reiches den damals bekannten Erdkreis umspannte, konnte das Christentum zur ökumenischen Religion werden. Wie Paulus, so lehnte auch die Patristik, mit Ausnahme etwa des späten Tertullian und der Montanisten, das geistige Erbe der griechischen Philosophie nicht ab. „Die Philosophie erzog das griechische Volk für Christus wie das Gesetz die Hebräer“, schrieb Clemens von Alexandrien, und von Justin dem Märtyrer wird das Wort überliefert: „Alles was schön und gut ist, gehört uns, den Christen“.

Rüssel hat sich zunächst die Aufgabe gestellt, die Entwicklung des antiken Geistes auf das Christentum hin nachzuweisen und die providentielle Bedeutung des geistigen und politischen Kampfes Griechenlands gegen die Mächte des Orients aufzuzeigen, um dann die Rezeption der Antike durch das Christentum von der Urkirche und der Patristik über

das Mittelalter bis in die Zeit der Renaissance zu verfolgen. Der christliche Humanismus, der je und je, in bald getrübt, bald reinerer Form aus der gegenseitigen Durchdringung beider Geistesmächte erwuchs, erlebte nun, seit Petrarca, vor allem aber im 15. Jahrhundert, als der Platonismus in der Florentiner Schule Ficinos neu erstand, als Ficinos Schüler, Pico della Mirandola, seine berühmte Schrift „Ueber die Würde des Menschen“ schrieb, als in Deutschland Nikolaus Cusanus, in England Thomas Morus wirkte, seine herrliche Blüte. „Die grosse Stunde des christlichen Humanismus war die Zeit unmittelbar vor der abendländischen Kirchenspaltung, als die erleuchtetsten Geister unseres Erdteils zugleich mit der ‚Humanisierung‘ eine ‚Reformierung‘ der Kirche anstrebten“. Da beruhte wahrhaftig das europäische Geistesleben auf seinen „drei tragenden Felsblöcken“: Jerusalem, Athen und Rom.

Aus der Zerschlagung dieser grossen Dreiheit sucht nun Rüssel die Tragik der Neuzeit zu erklären, wobei er allerdings auch die Schwäche des christlichen Humanismus nicht übersieht, die darin bestand, dass er zu sehr nur literarisch-aesthetisch gerichtet, zu sehr nur Bildungsangelegenheit, zu exklusiv war. Zu ängstlich auch den irrationalen Mächten gegenüber, wie sich dies bei Erasmus in seinem Verhältnis zu Luther zeigt.

Luther verwarf Rom und er verwarf auch Athen. Gott „trägt wieder alttestamentliche Züge“. Die reformatorische Theologie liess eine philosophische Gottesidee, wie das Mittelalter sie ausgeprägt hatte, nicht mehr gelten. Wenn wir wenigstens, wie dies Rüssel seltsamerweise tut, ganz absehen von dem christlichen Humanisten und Reformator Huldreich Zwingli. Die Lehre von der doppelten Prädestination gar, wie Calvin sie nach Luther in besonders scharfer Form verkündigte, nahm dem Menschen alles, um Gott allein die Ehre zu geben. Neben dieser Theologie hatte zunächst im Geistesleben der protestantischen Länder nur noch „der Humanismus des deutschen Schulmeisters, ... der Philologie, der Grammatik, der Gelehrsamkeit“ Platz. Aber auch in der katholischen Welt des Tridentinums und der nachtridentinischen Zeit war die Schwungkraft des Humanismus gelähmt; denn „Voraussetzung der humanistischen Haltung war ein in sich kulturell geschlossenes, geistig einheitliches Europa. Ein Europa, das seiner selbst und seiner geistigen Grundlagen im Christentum und in der Antike sicher war“. Höchstens in einigen Gestalten ganz grossen Formats, in Hugo Grotius, Descartes. Leibniz, auch etwa bei Voltaire, Lessing und Herder blieb das Bewusstsein von der Einheit eines christlichen Europa noch lebendig. „Dieselbe Einsicht kehrt, freilich in immer verdünnter und durch philosophische Spekulation gleichsam

ausgesaugter Form, im klassischen Idealismus von Kant bis Hegel wieder." Aber sofort erhebt sich dagegen neuerdings der antihumanistische Protest.

Hier nun springt Rüssel in etwas gewaltsam verkürzendem Verfahren über auf Kierkegaard, den Menschen „der durch die Trennung des Humanen vom Theologischen wahrhaft seine Heimat und seinen Halt verloren hat, und dem nur noch der Sprung der Verzweiflung in den Abgrund Gottes übrig bleibt". In Kierkegaard aber hat die heutige, extrem anti-humanistische Theologie eines Karl Barth ihren Ursprung.

Rüssel sieht die Renaissance mit Konrad Burdach und im Gegensatz zu Jacob Burckhardt und zu Nietzsche christlich, in der modernen Renaissancedeutung und im modernen Bestreben „einen neuen unmittelbaren Zugang zur Antike zu suchen" ein romantisches Bemühen, auf einem „Geheimweg hinter dem Rücken der wirklichen Geschichte" „das zu finden, was der eigenen Gegenwart und der eigenen Existenz trotz alles vorgeblichen dionysischen Lebensgefühls oder aller vorgeblichen Einheit von Idee und Existenz doch versagt zu sein scheint: Erfülltheit".

Führt Kierkegaards extreme Haltung zu einer „völligen Zerreissung und Zerspaltung der menschlichen Persönlichkeit" und — in der dialektischen Theologie — zur Wiedereinsetzung des „reinen Willkürgottes, wie er im Judentum, bei Calvin und Barth erscheint", so entfesselt andererseits der Mythen schaffende Vitalismus die dämonischen Mächte der Natur, die einst von der Antike überwunden und vom Christentum zur Geschichtlichkeit erlöst worden war, wie Schelling so tief sinnig bemerkte: „Die christliche Offenbarung schliesst die Anschauung der Welt als Natur, als ewig sich wiederholender Kreis ab und begründet die Anschauung der Welt im Christentum mit dem historischen faktischen Christus als Anfang, Mitte und Ende der Zeiten auf dem Prinzip der Geschichte." Dieser sinnerfüllten Weltdeutung gegenüber ist die moderne Flucht in die Mythen, in den Rausch des Dionysischen, des Irrationalen und rein Naturhaften eine Erscheinung „romantischer Dekomposition", die letztlich auch zurückzuführen ist auf die Zerschlagung der Dreiheit Jerusalem, Athen und Rom. Dank dieser romantischen Dekomposition des Geistes und der theologischen Entwertung des Menschlichen erhebt sich nun die neue, wahrhaft mythische Macht der Technik zur Allgewalt und bringt einen neuen Menschentyp hervor. „Dieser neue Typ scheint mit unserem durch Jahrtausende gewordenen humanistischen Menschen nichts mehr gemein zu haben. Dieser Mensch ist nur noch Glied eines riesigen Apparates der Massenfürsorge, die ihm seine spezifisch menschliche Daseinswelt zu zerstören droht."

Es ist Rüssels Anliegen, dieser ungeheuren Gefahr gegenüber Möglichkeiten, Ansatzpunkte für einen neuen christlichen Humanismus aufzuzeigen: die Ostkirche, die manches Element der frühchristlichen Logoslehre und des Neuplatonismus besser bewahrt hat, als der Westen, tritt wieder in den Blick des Abendlandes; Bestrebungen sind im Gange, in den Kirchen über den engen Konfessionalismus hinauszukommen. Damit würde auch der christliche Humanismus, den mit dem Katholizismus das Prinzip der Tradition, mit dem Protestantismus das Prinzip der geistigen Freiheit verbindet, sich wieder besser entfalten können. „Es ist auch merkwürdig, dass das Gesamtbild der Antike immer enger und im Grunde auch problematischer wird, je mehr man sich bemüht, die antike Welt unmittelbar und ursprünglicher zu erleben. Der christliche Humanismus besass die Weite, nicht nur Plato und Aristoteles, sondern auch Demokrit und Lukrez in sich aufzunehmen, sich nicht nur an Vergil, sondern auch an Ovid und Juvenal zu erfreuen“.

Wie aber muss der neue Humanismus beschaffen sein, der heute trotz der Tragik dieser Welt „das letzte Ja zum Menschen“ zu sprechen vermag? Darf er noch dem klassischen Humanismus gleichen, von dem der Verfasser uns ein von leiser Wehmut überhauchtes Bild entwirft? Darf er sich noch in jener friedlich aristokratischen Atmosphäre edler, betrachtender Geistigkeit genügen? Freilich ist gerade diese unpathetische Haltung, dieses von Selbstironie gemilderte Wertbewusstsein, dieser entsagungsvolle Formwille gar nicht leicht durchzusetzen und daher oft keine bequeme Haltung; trotzdem aber darf der christliche Humanismus nicht in solcher Zeitferne verharren. Zu radikal ist der Mensch, ist die Kultur in Frage gestellt. Der christliche Humanist muss sich vom Literarischen mehr zum Menschlichen wenden. Er muss neben der Ordnung der „Gnade und Erlösung, in welche die Schönheit der Natur mit eingeschlossen ist“, auch die Ordnung „der Schuld und Sünde, in der das Allzumenschliche und Dämonische mit inbegriffen ist“, sehen. Seit Antike und Christentum sich verbunden haben, weiss er ja um beide Ordnungen und um die geschichtliche Aufgabe, die dem Menschen gestellt ist, an der Gnade mitzuwirken und dem naturhaft Dämonischen die menschliche Freiheit abzurufen. Die Lehre vom Logos, der Fleisch geworden ist und damit den konkreten, in der Zeit lebenden Menschen zur Teilhabe an Gott erlöst hat, gibt ihm die Gewissheit, dass der Mensch trotz allem liebenswert ist. Die Liebe zum Menschen — und nicht nur die objektive und heitere Betrachtung alles Menschlichen „ist für den christlichen Humanisten durchaus gleichwertig und gleichrangig mit der Liebe zum Logos“. Aus ihr

gewinnt der christliche Humanismus auch den Mut, zu einer Zeit zu sprechen, von der er weiss, dass sie ihn ablehnen wird. Es gibt eine ‚unzeitgemässe‘ Mission des Humanismus, die dann gilt, wenn infolge revolutionärer Vorgänge das Bild des Menschen ins Schwanken gerät und ein neues Bild vom Menschen im Entstehen ist. Wir können nicht warten, bis eine neue, philosophische Anthropologie uns vollendet vorgelegt wird, sondern wir sind gerufen, gegenwärtig an jenem Umschmelzungsprozess mitzuwirken, in ihm das Banner des ewigen Humanismus hochzuhalten“.

So mündet die anregende, so viele zentrale Probleme berührende Darstellung angesichts der Erschütterung des Weltbildes angesichts der Gefahr, die dem Menschen von der Technik her droht, aus in den Ruf nach einem neuen, der Situation der Zeit angepassten humanistische Bekenntnis. Der Geist des christlichen Humanismus kann jedoch nur erhalten bleiben und seine grosse Tradition weiter pflegen, wenn es gelingt, den gewaltigsten Mythos, den Mythos der Revolution und der Technik selber dem Logos zu unterwerfen und gleichsam im Logos zur Erfüllung zu bringen. Denn es handelt sich ja darum, den neuen Menschentyp, von dem oben die Rede war, diesen Menschentyp, „der mit unserm durch Jahrtausende gewordenen humanistischen Menschen nichts mehr gemein hat“, die Jünger'sche „Gestalt des Arbeiters“ zu christianisieren und zu humanisieren. Um dieser Aufgabe zu genügen, reicht wohl kein weltanschaulicher Bildungshumanismus aus, und wenn er noch so sehr über das Literarische hinausstrebt, dazu bedarf es vor allen Dingen der „selbstseienden Menschen“, von denen Karl Jaspers sagt: „Sie kennen die Verpflichtung, stets auszuschauen nacheinander, sich zu fördern, wo sie sich begegnen, und bereit zu sein zur Kommunikation... Adel der selbstseienden Geister ist zerstreut in aller Welt. Wer in ihn eintritt, erwählt sich nicht durch Beurteilung, sondern durch Verwirklichung seines eigenen Seins. Die Einheit dieser Zerstreutheit ist wie die unsichtbare Kirche eines corpus mysticum in der anonymen Kette der Freunde, von der hier und dort ein Glied durch Objektivität seines Tuns anderem, vielleicht fernem Selbstsein sichtbar wird. In diesem gestaltlosen Geisterreich finden sich jeweils einzelne, die sich in gegenwärtiger Nähe entzünden durch die Strenge ihrer Kommunikation. Sie sind jeweils der Ursprung des höchsten Aufschwungs, der jetzt in der Welt möglich ist. Nur sie gestalten eigentlich Menschen“.¹⁾

¹⁾ Karl Jaspers „Die geistige Situation der Zeit“, Sammlung Göschen, Bd. 1000, Berlin-Leipzig 1931.