

Nachchristliche Gedanken im Humanismus und Idealismus.

(Kurzer Versuch einer Rechenschaft über zwei Jahrtausende Geistesgeschichte).

Vortrag in der Theologischen Schule zu São Leopoldo
am 7. August 1948.

I. Meditation.

„Kinder, es ist die letzte Stunde! Und wie ihr gehört habt, daß der Widerchrist kommt, so sind nun viele Widerchristen geworden; daher erkennen wir, daß die letzte Stunde ist. Sie sind von uns ausgegangen, aber sie waren nicht von uns. Denn wo sie von uns gewesen wären, so wären sie ja bei uns geblieben; aber es sollte offenbar werden, daß sie nicht alle von uns sind.“

(1. Joh. 2, 18 u. 19.)

Das Evangelium von Jesus Christus, die frohe Botschaft von der kommenden Erlösung, ist verkündigt worden. Menschen, die sich dadurch zur Umkehr und Heiligung führen ließen, haben es angenommen und geglaubt. Aber die Macht des Bösen ist keineswegs schon aufgehoben. Sie wirkt nicht nur außerhalb der christlichen Gemeinde, sondern auch in den eigenen Reihen, in denen sie sich als offener oder geheimer Abfall zeigt. In der Endzeit (letzte Stunde!), die von Christus bis zum letzten Gericht reicht, erleben wir es immer wieder, daß gerade aus dem Bereich der christlichen Kirche das Widerchristliche hervorgeht. Ein naives Heidentum, das von Christus nichts hört und weiß, gibt es in unserer Kulturwelt nicht mehr. Lessing, der geheime Gegner der strengen biblischen Botschaft, und Nietzsche, ihr offener Gegenspieler, sind aus evangelischen Pfarrhäusern hervorgegangen! Vilmar sagt in seiner Bibelauslegung, der Antichrist gehöre „zu unseren allerintimsten Genossen innerhalb des christlichen Lebens, er muß aus den tiefsten christlichen Erfahrungen herausgehen“ (Collegium Biblicum, 1880, S. 511).

Treulich heißt es auch im 19. Vers: „Sie waren nicht von uns.“ Das Sinnen und Trachten der Widerchristen war also von vornherein anders. Sie haben zwar die Botschaft von Christus gehört, sind aber dann ihren eigenen Weg gegangen. Damit haben sie eine Entscheidung wider Christus gefällt. Wer nämlich die Gottessohnschaft Christi leugnet (B. 23), ist kein Christ mehr, mag er auch das Gegenteil behaupten, er kann aber auch nicht mehr in ein einfaches oder gewolltes Heidentum zurückkehren oder sich einer rein menschlichen Weltlichkeit hingeben. Vielmehr flieht er vor diesem Christus und seiner Gemeinde, wie Adam im Paradies nach der Erkenntnis des Bösen, nach dem Sündenfall, vor Gott geflohen ist; denn das Gewissen bleibt wach wie auch bei Adam, als Gott ihn nach der Tat fragte. Durch Ausreden und Totschweigen oder auch durch Umdeuten und Bestreiten sucht der widerchristliche Mensch der Endzeit, welcher von der christlichen Kirche zwar aus-

gegangen ist, aber nicht von ihr war, diese Begegnung ungeschehen zu machen, zu verharmlosen oder abzustreiten. Picard sagt von dem Menschen, er sei derartig auf der Flucht vor Gott, daß er „nicht einmal mehr weiß, daß er flieht, geschweige denn vor wem.“ („Die Flucht vor Gott“, 1934, S. 79). Dieses gilt erst recht von dem Menschen, der Christus gekannt hat, ohne ihn anzuerkennen. Wir können an Ihm genau so wenig vorbeigehen, wie wir den Einfluß der technischen Erfindungen auf unser Leben leugnen können. Der nachchristliche Mensch lebt noch von christlichen Vorstellungen, die er jedoch ständig umdeutet und ins Gegenteil verkehrt. Manches erhält eine widerchristliche Spitze, alles aber hat mindestens eine entsprechende Tarnung. Jene tritt an vielen Orten nicht offen hervor. Der Satan kommt gern auf Taubensfüßen, sagt ein Sprichwort. Wie die Versuchung Christi zeigt, beruft er sich sogar auf Stellen der Bibel. Freilich wirft er in der allerletzten Zeit die Tarnung immer mehr ab. Daß im Nachchristlichen enthaltene Gegenchristliche tritt dann immer unverhüllter zu Tage und wird erst angesichts des in Fülle und Herrlichkeit wiederkommenden Christus vollkommen offenbart und zugleich besiegt werden.

II. Was heißt „nachchristlich“?

Das bekannte Goethewort von der Weltgeschichte, die ein Kampf zwischen Glaube und Unglaube sei, wird manchmal angeführt, um die Einwände zurückzuweisen oder abzuschwächen, daß unsere Zeit besonders ungläubig wäre. Gläubige und Ungläubige hat es doch zu allen Zeiten gegeben! Die germanische Spätzeit und das Alte Testament kennen schon den Gottlosen! Bei genauerem Hinsehen gewahren wir jedoch, daß der „Gottlose“ im Germanentum in metaphysischem Sinne schicksalsgläubig ist. Unter einem „Gottlosen“ im Alten Testament ist der Spötter und Gleichgültige gemeint (vgl. Psalm 1), der die göttlichen Gebote kennt, aber nicht befolgt. Auch die römisch-griechische Welt kannte „Gottlose“. Sie waren Gebildete, die der epikuräischen oder skeptischen Philosophie huldigten. Jedezmal handelte es sich aber um Ausnahmen, um einzelne oder kleine Kreise, die keineswegs für die religiöse und geistige Lage bezeichnend sind. Jesu Verkündigung richtete sich darum nicht gegen „Gottlose“, sondern gegen solche „Gottgläubigen“, die ein falsches, selbstsüchtiges Verhältnis zu Gott hatten und deren Leben darum schlechte Frucht hervorbringt. Ebenso wenig hat Paulus gegen „Gottlosigkeit“ gekämpft; er stellt sogar den klugen Athenern das Zeugnis aus, sie seien fromm.

Im Mittelalter und in der Reformationszeit war die Gottlosigkeit noch weniger ein Problem. Kaum ein Dogmatiker oder Apologet beschäftigte sich mit ihr ernsthaft. Sie wurde es erst, als auf Grund bestimmter Entwicklungen im naturwissenschaftlichen und geschichtlichen Weltbild der Glaube an die Gottessohnschaft Christi erschüttert wurde. Auf Einzelheiten sei hier nicht eingegangen. Wir stellen nur fest, daß mit dem Christusglauben der Gottesglauben ins Wanken geraten ist. Nachdem Christus einmal gesagt hat: Niemand kommt zum Vater denn durch mich (Joh. 14, 6)! ist es einfach nicht mehr möglich, unter Absehen von Christus an den wirklichen lebendigen

Gott zu glauben, ja nicht einmal mehr im naiven Sinne gottlos zu sein, weil man sich damit nicht nur gegen Christus, sondern auch gegen Gott entscheidet. Christus bleibt auch die Mitte unseres Daseins, wenn wir gegen ihn Stellung nehmen. Er wird dann statt zu unserem Heil unser Gericht, wenn er uns vollkommen gottlos werden läßt, nachdem wir ihn verleugnet haben.

Es ist darum nicht zufällig, wenn sich die Gottlosigkeit im vorchristlichen und nachchristlichen Zeitalter verschieden darstellt. Im ersten entstammt sie der müden Skepsis einer kleinen überkultivierten Schicht, die von Christus nichts gehört hatte, während sie im zweiten Falle sich auf eine Entscheidung gegen Christus gründet. Da die Weltanschauung des Rationalismus, der sich am meisten deutlich gegen die bisherige Form des christlichen Glaubens absetzt und mit dem das nachchristliche Zeitalter stark einsetzt, wenn man dafür überhaupt einen festen Zeitpunkt angeben kann, breite Teile der Völker gewonnen hat, ist die Gottlosigkeit heute eine Massenerscheinung geworden. Jaspers weist in seiner bekannten Schrift: „Die geistige Situation der Zeit“ 1932, auf dieses charakteristische Merkmal hin, durch das sich der frühere von dem jetzigen Unglauben wesentlich, nicht nur dem Umfang nach, unterscheidet; noch nie sei er wie jetzt Massenangelegenheit gewesen. Gewöhnlich pflegen wir dies Säkularisierung zu nennen. In einem Aufsatz der „Zeitwende“ hat sie kürzlich der Naturwissenschaftler Jordan definiert als „die Entwicklung zu mehr oder weniger vollendeter Irreligiosität der Menschenhaltung“ (Okt. 1947).

Mit der Preisgabe des lebendigen Christusglaubens ist auch der Gottesglaube immer blässer geworden, bis er dem Bewußtsein der Menschen fast oder überhaupt entschwunden ist. An seine Stelle sind, nicht nur bei Marxisten, vielfach Technik und Politik getreten. Der Glaube wurde nicht zuerst von ihnen als „Privatsache“ betrachtet. Schon seit einiger Zeit beherrscht oder belastet er nicht mehr die Entscheidungen der in Staat, Wirtschaft, Technik, Kunst und Wissenschaft verantwortlichen Männer. Er scheint auch auf das öffentliche Leben, wie es sich in Feier und Vergnügen darstellt, keinen Einfluß zu besitzen. Um den Unterschied von früher und jetzt zu ermessen, sei daran erinnert, daß noch vor einigen Jahrhunderten Kriege um den Glauben geführt wurden, mögen auch noch andere Gesichtspunkte mitgespielt haben. Keine Ratsversammlung wurde ohne Gebet eröffnet. Im vorchristlichen Altertum veranstaltete man die sportlichen Wettkämpfe zu Ehren der Götter, der Besuch im Theater war — gewiß sehr heidnisch — Gottesdienst, so menschlich es dort auch zuging. Tempel und Dom beherrschten im Altertum und Mittelalter nicht nur äußerlich das Stadtbild, zu denen man so andächtig emporschaute, wie heute voll Bewunderung und Stolz die Blicke auf ein weltliches Hochhaus sich richten. Eine gotische Kirche dagegen nimmt sich in einer Großstadt recht sonderbar aus! Der Glaube, den sie ausstrahlt und der in ihr verkündigt wird, ist eben nicht mehr selbstverständlich. Picard sagt: „Der Glaube war früher das Allgemeine, er war vor dem Einzelnen vorhanden, es war eine objektive Welt des Glaubens.“

da; die Flucht spielte sich nur im einzelnen Menschen ab, sie kam erst dadurch zustande, daß der einzelne sich durch einen Akt der Entscheidung von der Welt des Glaubens löste. Heute ist es umgekehrt: Der Glaube als objektive äußere Welt ist zerstört“ (a. a. O., S. 11).

Der Marrismus hat aus dieser Tatsache die Forderung abgeleitet, alle Äußerungen christlicher Menschen und der Kirche, die sich auf die Gestaltung des öffentlichen Lebens beziehen, zu untersagen. Von taktischen aus der Opportunität des Augenblicks gebotenen Schwankungen sei hier abgesehen. Mit besonderer Leidenschaft betont er seine in der „Wissenschaft“ und dem „Fortschritt der Produktion“ gegründete Diesseitigkeit und erwartet mindestens von seinen Anhängern, sie möchten sich jeglicher kirchlichen Betätigung enthalten. Diese betonte Schärfe zeigt seinen widerchristlichen Charakter. Seine Theoretiker scheinen zu wissen, welche starke Macht der christliche Glaube gewesen ist und sein kann; darum wünscht man, daß die kommende Generation ohne ihn aufwächst.

Kennen die widerchristlichen Mächte des Marrismus die früher vorhandene Macht und die des in der Gegenwart mehr verborgenen Herrn, der das Diesseits zutiefst in Frage stellt, besser als die übrige demokratisch-liberale abendländische Welt, die dem „Christentum“ Raum gibt, weil sie in ihm einen wertvollen kulturellen, sozialen und geistigen Faktor sieht, der vielleicht manches andere vertiefen und klären kann? Gewiß würden die Führenden der westlichen Welt es ablehnen, „gottlos“ sich nennen zu lassen. Aber was ist den Durchschnittsgebildeten, die heute weitgehend die Führung haben, Gott? Gerade das, was zurückbleibt, wenn dieser Begriff vom Christusglauben gelöst ist. Wenn viel geblieben ist, ist Er noch eine Instanz für ausgleichende Gerechtigkeit. Die Romantik suchte ihn als Gegenstand der Sehnsucht oder Erlebnisinhalt zu fassen, die Aufklärung beschrieb ihn als „Idee“, und Kant dachte ihn als „Grenzbegriff“, den er durchaus ernst nahm. Guardini weist darauf hin, das Bezeichnende und Unheimliche beim heutigen Menschen sei, daß er immer erst Gott an der Grenze entdecke. Jener unterstellt sich aber dann nicht Gott, sondern dies „Transzendieren“ in der Grenzsituation benutzt er, um die Autonomie des innerweltlichen Seins im Sinne einer wagenden und offenen Existenz mit ihren Möglichkeiten zur Freiheit erst recht zu sichern (Jaspers). Was ist dies anders als Christus, in dem doch Gott Fleisch geworden ist, verleugnen, dadurch daß man Gott an die Grenze rückt? Ein solches Wesen ist keine Anspruch und Herrschaft heischende Macht in unserem konkreten Leben mehr. Sind wir in dieser Beziehung über den Deismus des 18. Jahrhunderts hinausgekommen — trotz aller Betonung des Geschichtlichen und Christlichen, die ebenso wie das Naturgesetz Mittel werden können, den Gott Jesu Christi und diesen selber von uns abzuwenden?

Das Ergebnis in der nachchristlichen Welt des Westens ist weitgehend die praktische Gottlosigkeit. Auf Grund der angegebenen „Eicherungen“ gegen den Satz: das Wort wurde Fleisch!, denkt und handelt man in unserer nachchristlichen Welt so, als ob es keinen

Gott als wirklichen Lenker, Vergelter und Versöhner im Völkerleben und der Welt des einzelnen gäbe. Karl Rindt geht noch weiter: „Die Geheimreligion des Durchschnittsgebildeten von heute ist tatsächlich ein nackter und uneingeschränkter Materialismus, der nur nicht den Mut hat, sich offen zum Materialismus zu bekennen und deswegen des ästhetischen und idealistischen und auch wohl christlichen Bildungsschliffes bedarf, um damit seine Blöße zu decken“ (Zitat aus „Zeitwende“ März 1947, S. 537. Aufsatz Künnehts „Flucht vor Gott“).

Zusammenfassend sagen wir: Die nachchristliche Zeit, die Epoche offenen oder geheimen Abfalls von Christus, hat sich von Gott weiter und abgründiger entfernt, als es z. B. einem gebildeten Römer oder Griechen zur Zeit des Augustus möglich war, den überlieferten Gottesglauben und Mythos preiszugeben; es bot sich ihm immer noch die Möglichkeit der Umdeutung und der äußeren Teilnahme am Kultus, dem sich auch die Philosophen, im Gegensatz zu unseren kirchenfremden Gebildeten und Massen, nicht entzogen. Die Tarnung des nachchristlichen Ansturms gegen den Christenglauben besteht aber darin, daß er zunächst garnicht diesen in Frage zu stellen schien, sondern nur um ein neues Verständnis von Welt, Mensch und Gott zu ringen vorgab. Am Beispiel des Humanismus und Idealismus soll es gezeigt werden.

III. Nachchristlicher Humanismus (besonders Goethe).

Die Heimat des Humanismus ist die Antike. Als Philosophen, Dichter und Denker im 15. und 18. Jahrhundert wieder einmal das „Menschliche“ suchten, um dem Druck einer unwahren und lästigen Tradition zu entgehen, kam es jedesmal zu einer neuen Begegnung mit der antiken Welt, auf die sie dabei stießen. „Edle Einfalt und stille Größe“ schien sie auszuzeichnen. Die Untersuchungen der klassischen Philologie in den folgenden Jahrzehnten sowie Burckhardts und Nießches Einsichten zeigten jedoch, daß es noch ein anderes Hellas gibt. Schicksalsgläubig, wie besonders die Tragödie zeigt, pessimistisch, wie die Orphik verrät, oder auch heiter-geschäftig in seinem Alltagsleben war der Grieche, während der Römer weiter als stolz, kalt und herrschaftlich gebietend bei aller Tüchtigkeit, virtus, vor uns steht. Gleichwohl hat der Grieche in metaphysischer Hinsicht den Menschen entdeckt. Die Naturphilosophen und Heraklit vollzogen befanulich den Schritt vom mythos zum logos, zur Weltvernunft, an welcher der Mensch teilnimmt. Als sich einige Jahrzehnte später der mythische Götterglaube, wie er in der homerischen Dichtung lebt, bei den Gebildeten weiter zersetzte, erklärte die Sophistik den Menschen zum Maß aller Dinge. Plato, Aristoteles und die Stoiker haben die subjektivistische Auslegung dieses Satzes entschieden bekämpft, aber nur dadurch gebannt, daß sie ihn objektiver begründeten. Sie griffen auf manches Gut aus der Zeit vor den Sophisten zurück und suchten wissenschaftlicher und strenger die Annahme zu fassen und zu beweisen, daß der Mensch durch seinen Geist und die in ihm enthaltenen Ideen Anteil am Kosmos und der sie durchwaltenden

Weltvernunft habe. Damit wurde eine „Wahrheit“ im Sinne einer humanistischen Auffassung vom Menschen hingestellt, die sich keineswegs auf mystische Erlebnisse oder göttliche Offenbarung berufen mußte, wenn beide auch nicht geleugnet wurden. So könnte man vielleicht in wenigen Sätzen den vorchristlichen Humanismus der Antike skizzieren, soweit er eine metaphysisch begründete Auffassung von Welt und Leben sein wollte.

Bekanntlich hat die katholische Kirche und Theologie einen Teil dieser Gedanken in ihren philosophischen Unterbau übernommen. Sie wurden freilich immer und sogleich von der Offenbarung vertieft und überdacht. Der von Gott geschaffene Mensch ist in ihr nur eine analogia des höchsten göttlichen Seins. Die Renaissance und der Humanismus rüttelten an diesem kunstvollen Gebäude der katholischen Theologie und Weltanschauung. Nur wenige in Italien verwarfen sie ganz und behandelten sie mit Spott. Die meisten Humanisten als deren Wortführer der berühmte Erasmus gelten kann, verlangten nur eine „Reform“ und deuteten manche Stücke des christlichen Glaubens anders. Man wollte und durfte nicht zur heidnischen Welt der Antike zurückkehren. Wenn von den „Fontes“, zu denen man sich jetzt begab, die Rede war, so ist die antike Literatur besonders in ihrer sprachlichen Schönheit und ihrem stilistischen Reiz gemeint. So gestaltete sich der Humanismus des 15. und 16. Jahrhunderts in seiner Auseinandersetzung mit der Antike und der Gegenwart um zu einer Literatur- und Kunstbewegung, was zugleich seine kultur- und geistesgeschichtliche Bedeutung und seine weltanschauliche Grenze ausmacht.

Als solcher war er der evangelischen Reformation und der katholischen Gegenbewegung tragbar. Beide stellten die neue Philosophie und den neuen Kunststil in ihren Dienst und drängten dabei das „Heidnische“ noch mehr zurück. Im Rationalismus und in der Aufklärung brach es aber erneut und diesmal viel stärker durch. Troelsch, Dilthey und andere haben gezeigt, wie sehr die Wurzeln ihres „natürlichen Systems“ bereits im Humanismus und der Renaissance liegen, die darum als Vorläufer gelten können. Das nachchristliche Zeitalter zeichnet sich deutlicher ab! Das „Natürliche“ und das „Vernünftige“, die Leitsterne dieser Zeit, wandten sich zunächst bei den englischen Freidenkern gegen die biblische Religion selbst, in Frankreich später offen gegen die christliche Kirche, die man ausrotten möchte. Die französischen Revolutionäre bekämpften sie gewiß mehr mit dem gegen- und nachchristlichen Haß eines Julian als mit der staatsmännischen Überlegenheit eines Trajan. In Deutschland dagegen versuchte man Humanismus und christlichen Glauben miteinander zu verbinden, was bereits schon in seiner Weise ein Leibniz angestrebt hatte. Es entstand zunächst unter englischem Einfluß ein moralisches Christentum. Die neu einsetzende Besinnung auf die Antike (Winkelman, Lessing), Impulse aus dem Sturm und Drang, ein neues Verständnis für ursprüngliche Dichtung (Herder) sowie Anregungen aus dem gefühlbetonten Pietismus (Klopstock) haben im Bunde mit dem erwähnten

moralischen Christentum die Bausteine zum Neuhumanismus gelegt.

Wenn wir im folgenden uns besonders auf Goethe beziehen, so tun wir das freilich zugleich mit dem Bewußtsein, daß sein Denken und Wirken nicht einfach auf diese Formel zu bringen ist. (Vielleicht wäre eine Nuzeinandersetzung mit Humboldt als seinem eigentlichen Vertreter fruchtbarer, wozu mir aber zur Zeit die Möglichkeit fehlt). Der große deutsche Dichter würde sich wohl nicht einfach mit dem Humboldtschen Satz: „Es gibt doch in der Welt nichts Interessanteres für den Menschen als wieder den Mensch“ schon begnügt haben. Goethe hat immer wieder viel zu sehr unter dem Eindruck des Rätselhaften, Geheimnisvollen und Dämonischen, welches das menschliche Leben in Krisen führt, gestanden. Er hat sich dabei meistens von kurzen, wenn auch nicht unwesentlichen Zeiten „prometheischen Trostes“ gegen Gott und „julianischen Hasses“ gegen Christus abgesehen, ein Gefühl der Dankbarkeit und Ehrfurcht für die Gottheit bewahrt.

Bedeutsam ist aber, wie er nun mit Gott und dem Dämonischen fertig wurde. In besonderer Weise sind die klassische „Iphigenie“ und die Lebensdichtung „Faust“ seine Bekenntnisse. Im Gegensatz zur Gestalt in der griechischen Sage und Dichtung scheint Goethes Iphigenie als eine Verkörperung christlicher Humanität und insofern eine Synthese von Antike und christlichem Geist zu sein. So steht es in den meisten Literaturgeschichten. Es ist gewiß richtig: Ohne das Christentum würde es diese Gestalt nicht geben. Aber steht nicht die „reine Menschlichkeit“ jenseits des ichhaften eros oder einer ästhetischen Weltabkehr, welche beide in der Antike möglich waren, aber ebenso auch jenseits der christlichen agape, die erst durch die verzgebende Begegnung mit Gott in Christus die wahre Beziehung zum Menschen herstellt? Man hat gesagt, Goethes Iphigenie sei ganz ungriechisch. Ebenso kann man behaupten, sie sei ebensowenig christlich! Wie wird ihr entschuldigendes Handeln möglich? Am Ende des 4. Aktes spricht sie das furchtbare Parzenlied, dadurch befreit sie ihr Geschlecht und sich selbst von dem rächenden und schicksalhaften Zugriff des Gottes. An die Stelle der antiken Unterwerfung unter das blinde Schicksal tritt eine Form der Selbsterlösung, die aber von der christlichen Erlösung durch Gott ebenso weit entfernt ist. Das Nachchristliche ist weder auf das Vorchristliche zurückzuführen, es ist auch nicht eine einfache Verkürzung des Christlichen, wenn auch sein geschichtlicher Ursprung aus ihm geistesgeschichtlich feststeht.

Noch deutlicher läßt sich das Nachchristliche bei Faust zeigen. Er hat sogar christliche Theologie studiert, wie er in den ersten Versen ein wenig wehmütig und resigniert betont! Die Welt des christlichen Glaubens war in ihm einmal sehr lebendig gewesen. Sie wirkt sogar noch so stark nach, daß sie ihn nach durchwachter Nacht am Ostermorgen vor dem Selbstmord bewahrt. Er entzieht sich aber dem Anruf des Glaubens und liefert sich darum der Magie und den dämonischen Mächten aus. Goethe kannte sie! Nach der ersten großen Katastrophe bringt die innere Berührung mit der Alltrösterin Natur den durch die Gretchentragödie stark erschütterten Faust zur Ruhe, aber auch

die Reue zum Schweigen. So deuten wir die allegorischen Gestalten am Anfang des zweiten Teils. Neue Eindrücke und ablenkende Erlebnisse am Kaiserhof, die Begegnung mit der Kunst (Helena) und schließlich die Arbeit als Strandsfürst, der für das Wohl anderer angeblich schafft, sorgen geradezu dafür, daß peinliche Erinnerungen und das Bewußtsein der Schuld nicht aufkommen. Am Ende des Lebens treten dann doch „Not“, „Schuld“ und „Sorge“ in furchtbarer Weise vor ihn. Nachdem Faust durch die Verbrennung der Philemon- und Baucisshütte neue Schuld auf sich geladen hat und im Begriff ist, neue Pläne zu entwerfen, stirbt er und kann trotz der Anstrengung dämonischer Gewalten in den Himmel eintreten, da er sich immer „strebend“ bemüht hat. Was den Menschen der letzten hundert Jahre ein würdiger, da die Innerweltlichkeit bestätigender Abschluß schien, ist uns heute allerdings fraglich geworden. Reinhold Schneider (in „Fausts Rettung“) und Friso Melzer (Faustauslegung, vgl. auch „Neubau“ II, 8., Nov. 47, S. 362 ff) und andere haben dem Ausdruck verliehen.

Faust hat fast alle Möglichkeiten, die Lebensnot zu meistern, erschöpft und erprobt: Magie, Sinnlichkeit, Politik, Kunst, Arbeit hat er durchgekostet. Einer Begegnung mit Gott und einer wahren Umkehr ist er immer ausgewichen, genauer gesagt, sie kommt seit jenem Ostermorgen für ihn nicht mehr in Frage. Gleichwohl ist er kein Heide im alten Sinne geworden. Dazu fehlt ihm die Naivität. Die Gesellschaft des Mephistopheles wird ihm von Akt zu Akt unangenehmer, und die Gefühle gegen ihn gehen sogar in Haß über. Die germanische und klassische Walpurgisnacht sind für Faust nur Durchgangsstadien, nicht Ruhe- oder Höhepunkte gewesen. Diese Mächte und Elemente, die Faust so stark beeinflussen, sind nicht ohne den Stachel des Christlichen, gegen das sie aufbegehren und lockern, möglich geworden. Sie sind nachchristlich, weil sie als Gegenpol zum Christlichen vor uns stehen. Wenn es auch in dieser Dichtung vollkommen verdeckt ist, so bleibt es doch als Erinnerung und Stachel zurück, ja Goethe möchte es sogar als Ziel beibehalten. Sein zwiespältiger Faust gelangte, im Gegensatz zum Faust des mittelalterlichen Volksstücks, in den christlich vorgestellten Himmel.

Dieser Zwiespältigkeit entspricht Goethes eigene Stellung zum christlichen Glauben, worüber ich kurz berichten möchte. In der Jugend hat er durch Umgang mit Pietisten und Lavater starke Eindrücke vom lebendigen Christentum empfangen, mindestens vor Augen gehabt. Immer wieder zog er aber „die bunte Fülle des Lebens“, den „farbigen Abglanz“ des Ewigen, der Begegnung mit der Offenbarung des Ewigen, dem Sohn Gottes, vor. Wie sein Faust entzog er sich einer solchen Entscheidung. Sein dichterisches Schaffen, das eigentlich immer um die höchsten Fragen bemüht ist, hat am Bild und Gleichnis genug. Es handelt sich dabei keineswegs um ein ästhetisches, unverbindliches Genießen, wenn er in seinen Dichtungen diese Erlebnisse schöpferisch gestaltete. Goethe bekennt, er habe sich immer in ein Bild und Symbol geflüchtet, wenn ihn das Dämonische bedrängte. Durch die Dichtung, die ihm darum, wie das

immer bei echter Dichtung der Fall ist, Lebenshilfe war, hat er sich von ihm befreit. Man kann das an seinen bekannten Gedichten gut nachweisen. Im „Erlkönig“ erliegt der Mensch zwar dem Angriff des Dämonischen; die Befreiung besteht im Gedicht selbst. Dagegen verwandelt sich im „Zauberlehrling“, „An den Schwager Kronos“, „Der getreue Eckart“, „Schatzgräber“ plötzlich oder behutsam das Furchtbare in ein freundliches Idyll, worüber man sich eigentlich mehr wundern würde, wenn nicht die sprachliche Kraft eines Goethe alles so fein gestaltet hätte. Dennoch fragt ein Dacqué nach dem Ertrag des Schatzgräbers und kommt zu folgendem Ergebnis: „Nicht das Zerissenwerden durch den Teufel: nicht die Erlösung durch den Strahl von oben und damit das innere Totgehen; nicht Wiedergeburt der Seele — nein, der Mensch wird wieder nach dem lustigen Belvedere geführt: Tages Arbeit, Abends Gäste / saure Wochen, frohe Feste, sei dein künftig Zauberwort“ („Leben als Symbol“, 1928, S. 13/14). Wir wollen dabei nicht den zur Arbeit mahnenden Ernst — saure Wochen — überhören! Am Ende des „Faust“ und „Wilhelm Meister“ bekennt sich der alte Dichter zum Evangelium der Arbeit. Sie gibt dem Leben einen Sinn und löst seine Spannungen. Wenn das gewiß an sich richtig ist, so darf man auch hier nicht übersehen, wie geflissentlich Goethe an der wahren Erlösung durch Christus wieder vorbeigeht, die ja keineswegs hingebungsvolle Arbeit in der Welt ausschließt, wohl ihr aber die Selbstgerechtigkeit nimmt und dadurch erst den rechten Dienst an den Menschen ermöglicht. Den zweifachen Realismus Luthers, der Gott und Welt gleich ernst nahm, hat Goethe nicht mehr so gelten lassen. Daß auf dieser Welt gearbeitet werden muß, hat er mit der Bibel gelehrt, daß sie aber nur im Hinblick zu Gott und sein vergebendes Handeln uns vor ihren selbstgerechten und zerstörerischen Dämonien bewahrt, hat er nicht anerkennen wollen. Im übrigen hat sein prophetischer Blick gerade das kommende realistische Zeitalter vorausgesehen, das dem Handeln, der Technik und der Handarbeit eine besondere Wertschätzung zuteil werden läßt. Er hat diese Entwicklung bejaht, wenn auch mit einem Unterton von Resignation; denn in der kommenden Gesellschaft kann sich der Mensch nicht mehr ohne weiteres zur humanistischen Persönlichkeit emporbilden, sondern muß seine Ziele mehr dem Ganzen einordnen, ohne sich jedoch dabei aufzugeben.

Dies ist in der Tat das, worum es dem sogenannten Dritten Humanismus geht. Sein Anliegen ist wie beim alten Goethe nicht mehr die Auseinandersetzung mit der antiken Kunst und Weltanschauung. Er ringt aber auch nicht mehr innerlich so mit dem Christentum, wie es der erste und zweite Humanismus noch taten. Es kommt ihm in der Hauptsache darauf an, das Menschsein zu behaupten angesichts der spezialisierten Wissenschaft, den entpersönlichen Mächten in der Wirtschaft und Technik und den totalisierenden Tendenzen in Staat und Gesellschaft. Bereits schon dem Liberalismus und Marxismus schwebte es im Grunde vor, die Würde des Menschen zu bewahren, obgleich beide zur Herausbildung der genannten Großen tatsächlich beigetragen haben. Marx sagte z. B. in einem

Briefe an Ruge, er wolle den Arbeiter, der ein sich selbst entfremdeter Warenproduzent (Hegelsche Terminologie) geworden sei, zum wahren Menschen machen, und er bekennt sich zum „realen Humanismus“. Feuerbach (Belege bei Löwith „Von Hegel bis Nietzsche“ 1941, S. 429. — Vgl. Stalin im Mai 1935: „Man muß endlich begreifen, daß von allen wertvollen Kapitalien, die es auf der Welt gibt, das wertvollste und entscheidende Kapital der Mensch sei“. Zitat — „Aufbau“, Heft 11, 1947. S. 311). Der marxistische Humanismus ist im Hinblick auf das Endziel deutlich eine verweltlichte christliche Eschatologie. Die Gedanken des Liberalismus, wie sie in der französischen Revolution proklamiert wurden, sind als säkularisierter Calvinismus aus der angelsächsischen Welt nach Frankreich gelangt, wie Jellinek und Max Weber gezeigt haben. Beide standen in ihren Anfängen dem biblischen Christentum grundsätzlich ablehnend, nicht nur neutral oder es umdeutend gegenüber, wenn auch der Liberalismus später milder urteilte und sich in manchen Teilen des Sozialismus zur Zeit ähnliche Wandlungen anzubahnen scheinen. Der Gegensatz des politischen Humanismus zum Christentum wurde auf beiden Seiten viel schärfer empfunden, als der erste und zweite Humanismus um 1500 bzw. 1800 urteilten und umgekehrt. Diese wollten nur die vorgefundene Christlichkeit erneuern und in ihrem Sinne umformen. Der politische Humanismus der Liberalen und der gesellschaftliche der Marxisten dagegen erstrebte vor 50—100 Jahren das, was der „soziale Humanismus“, wie kommunistische Intellektuelle gern ihre Weltanschauung nennen, heute noch erstrebt: Die Verdrängung, ja die Vernichtung des christlichen Glaubens. Das Nachchristliche trat immer deutlicher als das Widerchristliche hervor.

IV. Nachchristlicher Idealismus (besonders Kant und Hegel).

Der Vater allen Idealismus ist Plato. Er lehrte, daß es neben und hinter den gewöhnlichen Dingen des alltäglichen Lebens die zweite, wahre Welt des unendlichen Seins, der Ideen gibt. Zu ihr kann man durch ableitendes (deduzierendes) Denken emporsteigen, wobei am Ende dann ein neuer Mythos höherer Art steht, geformt aus Bildern und Vorstellungen des alten. Viele platonische Dialoge enden mit mythischen Darstellungen; der Logos wird irrational, nicht etwa irreal, denn er spiegelt ja gerade das wahre Sein (ontos on) wieder.

Beide Seiten des platonischen Denkens sind weitergebildet worden. Die rationale, dem Logos besonders verpflichtete, führte, allerdings unter bewußter Abweichung des Schülers vom Lehrer, Aristoteles zum antiken philosophischen Ideal-Realismus weiter, als dessen Begründer er gelten kann, während die irrationale und mythisch-mystische Seite später vom Neuplatonismus übernommen wurde. Soweit der vorchristliche Idealismus, der ja mit dem Altertum keineswegs seine Geschichte abschloß.

Die christlichen Theologen der alten Kirche und die Scholastiker des Mittelalters haben sich bemüht, ihn bei der Ausbildung der christlichen Theologie und Philosophie und eines entsprechenden Unterbaus in den Dienst ihrer Sache zu stellen. Bald betonten sie mehr

die irrationale Seite (Augustinus), bald lag der Akzent mehr auf der strengen Systematik (Thomas von Aquino). Schwierigkeiten bereitete es immer, den biblischen Gedanken der Schöpfung, einmal als Gott-Schöpfer, dann als Menschen-Geschöpf gefaßt, die beide ausschließlich der Offenbarung entstammen, mit dem Bild, das die antike Philosophie von Welt, Gott und Menschen entworfen hat, in Beziehung zu setzen. Zunächst stand die christliche Theologie dem antiken Idealismus in den ersten Jahrhunderten sehr kritisch, ja abweisend, später nach entsprechender Auswahl dessen, was für die natürliche Theologie in Frage kam, wohlwollender gegenüber. Auch hier mögen wieder Augustin und Thomas die entsprechende Einstellung angeben, um die sich heute noch die jeweils verschiedenen Prägungen katholischer Theologie bewegen.

Vom neuen Verständnis des Glaubens als einer von Gott gegebenen Gabe — Christus her hat Luther nicht nur alle natürliche Theologie, sondern auch alle antike Philosophie, also auch den entsprechenden Idealismus radikal verworfen. Aber erst Kants Kritizismus erschütterte in der Vorstellung der Gebildeten den Bestand der idealistischen Seinslehre in philosophischer Hinsicht. Der Stoß war so stark gewesen, daß ein einfaches Zurück hinter Kant auch seine Gegner heute nicht mehr erstreben. Der Königsberger Philosoph machte ganz ernst mit dem Gedanken der Endlichkeit der menschlichen Existenz und ihrer Erkenntnis. Es kam ihm darauf an, besonders ihre Grenzen auf dem theoretischen Gebiet aufzuzeigen. Die *analogia entis finiti* mit dem *ens finitum*, an der die Scholastik festhielt, lehnte er ab; die Vorstellung von Gott sei zwar denkmöglich, in einem bestimmten Sinne als Abschluß der Erkenntnis sogar erforderlich, aber keineswegs dadurch schon wirklich. Real ist nach ihm nur die Welt der Erscheinung, in der wir Menschen leben und welche der Sinnlichkeit mit Hilfe des Verstandes zugänglich ist. Die fordernde Wirklichkeit der idealen Welt, die Kant keineswegs bestreiten wollte, erschließt sich durch den kategorischen Imperativ des moralischen: Du sollst!, von dem die Ideen Gott, Unsterblichkeit und Freiheit postuliert werden. Auch an dieser Stelle hielt er streng den Gedanken der Geschöpflichkeit des Menschen fest. Sie ergab sich ihm vornehmlich aus der Endlichkeit der menschlichen Vernunft, die es im metaphysischen Bezirk nur bis zu den Antinomien bringt, und auch des moralischen Handelns, das in dieser Welt immer unabgeschlossen bleibt.

Auch bei Kant ist ähnlich, wie bei Goethes „Humanität“ — geschichtsphilosophisch gesehen — der christliche Ursprung dieser Gedanken deutlich. Die christliche Gottesvorstellung des totaliter-aliter und das christliche Bild des geschaffenen, d. h. endlichen, sehr begrenzten Menschen stehen hinter seiner Philosophie. Ohne Luther und Calvin kein Kant! Ist er nun der „Philosoph des Protestantismus“, zu dem man ihn machen wollte?

Wir müssen uns aber immer sehr hüten, aus geschichtlichen Abhängigkeiten oder geistesgeschichtlichen Linien und Beziehungen auf *in n e r e* Übereinstimmung zu schließen. Zunächst gilt es zu beachten, daß die

Kantischen Gegensätze Sinnlichkeit=Verstand, Erscheinung=Ding an sich, Immanenz=Transzendenz, kurz sein „Dualismus“ sich nicht im Neuen Testament finden. Christlicher Dualismus besteht in der Gegenüberstellung von *aioon houtos* und *aioon melloon*, wobei letzterer aber schon in Christus in ersteren gekommen ist. Das Sein des Christen ist also: Haben und Nichthaben Gottes zugleich. Darum ist eine rigorose Ethik auf dem Hintergrund eines „unendlichen Progreßus“ unmöglich, weil sie die beneficia Christi verschmährt und zugleich mit heimlichem Stolz, ja Hochmut geladen ist. Trotz der erwähnten Fassung des Gottes- und Menschengedankens bei Kant in der „Kritik der reinen Vernunft“, die philosophisch das zu sagen scheint, was Luther und Calvin in theologischer Hinsicht gegen die mittelalterliche Ontologie in der Gottes- und Menschenauffassung eingewandt haben, ist die Philosophie eines Kant vom christlichen Glauben weiter entfernt, als die Scholastik der katholischen und evangelischen Kirche jemals von ihm abgeirrt war. Jene ist also nachchristlich und zeigt besonders stark in der Ethik und der Stellung zur Offenbarung ihre nachchristliche Spitze. Kant benutzte nämlich die unendliche Distanz zwischen Schöpfer und Geschöpf dazu, um Gott derartig zu verflüchtigen, daß ihm nur die „Autonomie“ der moralischen Vernunft des Menschen noch den Zugang zu ihm öffnen kann und zugleich jede Möglichkeit der Offenbarung ausgeschlossen wird. Die endgültige Prüfung der Christlichkeit seiner Lehre muß an dieser Stelle, nicht bei der Gottes- und Menschenlehre entscheidend sein. Gerade die vorkantische Scholastik blieb der Offenbarung gegenüber offen, forderte oder setzte sie schon im Ansatze. Der nachchristliche Charakter der Kantischen Philosophie zeigt sich besonders in seiner letzten bedeutenden Schrift „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft“. Ganz deutlich wird hier, daß er zum Mittler und Sohn Gottes kein positives Verhältnis gefunden hat. Bei der dualistischen Anlage seiner Philosophie, der eine Fleischwerdung Gottes immer eine Torheit erschien, konnte er auch nicht dorthin gelangen.

Trotz allem hat eine einflußreiche Richtung in der evangelischen Theologie des 19. Jahrhunderts an Kant anzuknüpfen gewagt. Sie hat den Rigorismus zunächst bei Kant hingenommen und ihn dann im Sinne des christlichen Schuld- und Erlösungsgedankens weiterführen und überwinden wollen (Herrmann). Ferner hat sie sich der Kantischen Trennung von (spekulativem) Wissen und (moralischem) Glauben bedient, um das Gebiet des christlichen Glaubens vor dem Angriff des weltlichen Wissens sicherzustellen (Ritschl). Beides ist nicht gelungen. Trotz der geistesgeschichtlichen Beziehungen, die sich zwischen Kant und der Reformation gewiß aufstellen lassen, weist sein nachchristlicher Ansatze: der autonome, im Grunde schon ungeborgene Mensch!! in eine ganz andere Richtung. Ein Blick auf die weitere philosophische Entwicklung zum spekulativen Idealismus mag es zum Schluß zeigen.

Die durch die Aufklärung kirchen- und bibelfremd gewordenen Denker und Gebildeten um 1800 wollten auf keinen Fall bei dem Kantischen Dualismus stehen bleiben. Äußerungen Kants sowie Ent-

wicklungsmöglichkeiten seines Systems selbst und offengelassene Fragen gaben eine gewisse Berechtigung dazu. Das „Ding an sich“ wurde bei Fichte zum absoluten Ich und beim jungen Schelling zum Absoluten überhaupt weitergebildet, unter denen auch jedesmal noch das begriffen ward, was bei Kant das endliche Subjekt ist. Die Trennung von Schöpfer und Geschöpf war damit gefallen. Noch weniger vermag Hegels idealistischer Panlogismus ihr Raum zu geben. Die Idee, die alles umfaßt, stellte sich bei ihm im „Begriff“, in der Natur und schließlich im an und für sich seienden Geiste als der höchsten Stufe dar. Alles Begrenzte ist damit im höchsten Sinn „aufgehoben“ und darin enthalten. Das Absolute, Gott, erscheint in dem Werdegang der Idee, die erst zu sich selbst kommt, hineingezogen und ist von ihm abhängig.

Ist es unzutreffend, wenn man Hegels Philosophie genetischen Pantheismus genannt hat, bei dem die Genese mit Hilfe der dialektischen Methode ermöglicht und verdeutlicht wird? Kierkegaard, der schärfste und gründlichste Kritiker Hegels, warf ihm vor, daß hier grundsätzlich die konkrete begrenzte Existenz des Menschen mit Gott gleichgesetzt wird, was frevelhaft sei. Picard meint, es sei ein Merkmal der Flucht vor Gott, wenn der Mensch sich dessen Eigenschaften, Unendlichkeit und Schöpferkraft, beilegt (a. a. O., S. 91); denn „Gottes Schöpfertum wird imitiert: alle Dinge werden an ihren Anfang an den Ursprung gestellt — aber nicht wie in der Welt des Glaubens, damit Gott sie prüfe, ob sie noch so sind, wie er sie geschaffen hat, sondern nur damit sie im Zustand des Anfangs seien“ (ebd. S. 98).

Bei Hegel wird allerdings die Vollendung noch erwartet, denn das gesamte Werden und Geschehen ist ein dialektisch verlaufender Prozeß auf den absoluten Geist hin. Hegel hat also nicht nur den kritischen Idealismus Kants, sondern auch den mehr statischen Platos und den dynamischen Giordano Brunos hinter sich gelassen. Wo liegen nun die geistesgeschichtlichen Ursprünge seines Entwicklungsgedankens, den er besonders in der Philosophie der Geschichte mit meisterhafter Dialektik entfaltet? Das Denken in Gegensätzen, ohne das Ziel dabei aus den Augen zu verlieren, verdankt er gewiß dem christlichen Geschichtsbewußtsein. Es setzt einen Anfang, eine wesentliche Mitte in Christus und ein Ende der Geschichte, das nicht in einfacher, sondern gebrochener Linie erreicht wird. Das ist wiederum nur dadurch möglich, daß Gott sich in der Geschichte in Christus geoffenbart hat und die abgefallene Welt durch ihn wieder zurückbringt. Augustin hat diese nur auf Grund der Offenbarung mögliche Einsicht in der ersten geschlossenen dargestellten Geschichtsphilosophie veranschaulicht. Hegel übernahm dieses Schema, wie er die Trinität in seiner Weise übernahm. Er bediente sich sogar besonders der Vorstellung von der Geschichtlichkeit des Daseins und führte sie in seiner Geschichtsphilosophie durch. Aber er entwertete diesen Gedanken dadurch ganz radikal, daß er ihm den Charakter der Einmaligkeit und Entscheidung wieder nahm. Auch dies ist verständlich und sogar notwendig, nachdem sich der Charakter der konkreten Offenbarung bei ihm noch mehr als bei Kant verflüchtigt hat, was wiederum bei Hegel

dadurch ermöglicht wurde, daß der Unterschied von Schöpfer und Geschöpf nicht nur nicht beachtet, sondern auch auf dialektischem Wege beseitigt war.

Der nachchristliche Idealismus hatte damit eine Höhe erstiegen, von der er nur noch herunterfallen konnte. Den Sturz besorgten Hegels Schüler selbst, die „Jungheglierianer“. Sie haben mit Hilfe der dialektischen Methode die „realistischen“, dem Konkreten verbundenen Züge im Hegelschen System, besonders in seiner Geschichts- und Gesellschaftslehre weitergebildet. Theologen haben an Hegel kaum noch anknüpft, und die es taten gerieten wie D. F. Strauß auf Abwege.

Die Wortführer des neuen Realismus, der nach Hegels Tod einsetzte, glaubten dabei ein Recht zu haben, sich auf den Meister zu berufen. Sein Satz: Das Wirkliche ist vernünftig, und das Vernünftige ist wirklich! schien nicht nur die Vernunft als wirklich, sondern auch die Wirklichkeit des Staates, der sich neu bildenden Gesellschaft, des technischen Aufschwungs als vernünftig zu beschreiben. Die jeweilige Situation erhielt bei den Jungheglierianern ein derartiges Gewicht, daß alle die diese bestimmenden Ideen von ihr selbst bestimmt wurden. Feuerbach ließ in diesem Sinne als real nur noch die sinnliche Existenz des leiblichen Menschen gelten, während der andere Hegelschüler Ruge an die politische Existenz des Gemeinwesens dachte. Der einflußreichste Jungheglierianer Marx verstand unter „Wirklichkeit“ die wirtschaftliche Existenz der ausgebeuteten Arbeiterklasse, deren Not der Zeit das eigentliche Gepräge gäbe und deren Überwindung ihre eigentliche Aufgabe sei. Im Marxismus tritt ganz deutlich und bewußt an die Stelle der Erlösung durch Christus die Selbsterlösung des Menschen durch den Kampf um bessere Verhältnisse. Die gegenwärtige Lage des Menschen wird nicht mehr von der Macht der Sünde verstanden, sondern als notwendiger Durchgangsprozess, der die Aufgaben für die Zukunft stellt. So tritt die Gegenwart der Geschichte an die Stelle der Offenbarung in der Geschichte. Säkularisierte Parusie!

Eigentümlich und bezeichnend zugleich, wie hier die Linie vom spekulativen, dialektischen Idealismus Hegels zum dialektischen Materialismus läuft. Die Klammer, in der beide stehen, scheint das Nachchristliche zu sein, das beim Marxismus ausgesprochen widerchristlich auftritt. Bei der Nachzeichnung des Weges vom zweiten zum dritten Humanismus trat schließlich schon der Marxismus als sozialer Humanismus in unser Blickfeld. Man könnte freilich auch Faschismus, der sich auf Hegel berief, Nationalismus, sogar Kulturismus und andere Ismen hinzufügen, die alle, trotz Unterschiede im Einzelnen, das gemeinsam haben, daß sie durch die Aufrichtung brutaler Staatsknechtschaft echte Menschlichkeit gefährden und zerstören, obwohl sie diese zu schützen vorgeben. Ein junger 25-jähriger Deutscher faßt diese Einsicht dahin zusammen: „Der Gang der Entwicklung müßte aber jedem denkenden Menschen gezeigt haben, daß wir den Weg zur Sittlichkeit über die sogenannte Humanität nicht einschlagen dürfen. Lernen wir aus der Geschichte, daß es ohne Gott keinen humanen, sondern nur einen bestialischen Menschen geben kann!“ Er fährt dann

fort: „Es gibt aber einen andern Weg zum wahren Menschsein. Dieser Weg ist auch begangen worden — parallel dem Humanismus und der Nietzsche'schen Philosophie. Es ist der Weg Luthers bis hin zu Kierkegaard. Auch Luther hat sich von der mittelalterlichen Priesterkirche gelöst, aber nicht um das humane, das Ich, sondern um das Göttliche, um Christus an ihre Stelle zu setzen. Luther zeigt uns deutlich, daß nicht Ich, sondern Christus mein Ich sein soll. („Wir sollen alle Christusse sein!“)“ — (Neubau 1948, April, S. 15).

Dr. E. Sölling

Lese Frucht

Der Osterglaube in Goethes Faust.

Zum Ergreifendsten in Goethes Faust gehört jene Osternacht, in welcher der große Forscher und Gelehrte nach einem letzten leidenschaftlichen Versuch, die Geister zu beschwören, seinem qualvoll unbefriedigenden Leben ein Ende machen will. Schon hat er den Giftkelch an die Lippen gesetzt, da hört er den Klang der Osterglocken und den Gesang des Osterchors: „Christ ist erstanden!“ Er setzt den Kelch ab:

O tönst fort, ihr süßen Himmelslieder!

Die Träne quillt, die Erde hat mich wieder!

Die Osterbotschaft hat ihn vor dem letzten Schritt bewahrt. Gibt es ein schöneres, überzeugenderes Bekenntnis zu Christus, dem Todesüberwinder?

So meint man zunächst diese Szene verstehen zu sollen. Faust selbst weiß nichts davon. Er antwortet:

Was sucht ihr, mächtig und gelind,

Ihr Himmelstöne, mich im Staube?

Klingt dort umher, wo weiche Menschen sind.

Die Botschaft hör ich wohl, allein mir fehlt der Glaube.

Diese Himmelstöne klingen zwar mit der Frömmigkeit seiner früheren Jahre, die er in der brünstigen Sprache spätlutherischer Erbauungsbücher umschreibt, zusammen. Aber sie rufen nicht mehr den Christusglauben in ihm wach, nur Kindheits Erinnerungen:

Zu jenen Sphären wag ich nicht zu streben,

Woher die holde Nachricht tönt:

Und doch, an diesen Klang von Jugend auf gewöhnt,

Ruft er auch jetzt zurück mich in das Leben.

... Dies Lied verkündete der Jugend muntre Spiele,

Der Frühlingsfeier freies Glück;

Erinnerung hält mich nun, mit kindlichem Gefühle,

Vom letzten, ernstesten Schritt zurück.

Dem entspricht, daß er seine Rückkehr ins Leben nicht mit dem Kirchgang, sondern mit einem Spaziergang besiegelt. Das ist enttäuschend.