

trug zur Unterstützung und Verlebendigung dieser Forderung bei. Wenn man auch immer spürte, daß im Hintergrund aller Ausführungen das Wissen um den großen Gegensatz stand, der die Welt in zwei Hälften zu zerreißen droht, und wenn man sich der Verantwortung des Abendlandes auch tief bewußt war, so wurde doch auch bedauert, daß niemand von jenseits des „Eisernen Vorhangs“ gekommen war, und man hoffte auf das nächste Jahr.

Abseits von den großen Vorträgen, an die sich nie eine Diskussion anschließt, wurden im Einzelgespräch mit den Rednern oder in kleineren Gruppen bestimmte praktische Fragen, die mit dem Hauptthema zusammenhingen, in oft sehr fruchtbarer Weise besprochen: Stellung der Gemeinden, der Gewerkschaften und anderer Verbände zum Staat, Wohnungsnot, Bekämpfung des Alkoholismus, europäische Erziehung in einem besonderen Institut in Brügge u. a.

„Was ist Ihnen am meisten aufgefallen, als Sie nach Frankreich kamen?“ wurde in einer deutsch-französischen Besprechung gefragt. Eine Antwort lautete: „Die Einfachheit und die Frömmigkeit.“ Die Einfachheit in dem arm gewordenen Lande war im Gegensatz zu Deutschland wirklich auffallend; die Frömmigkeit konnte man erahnen aus der zahlreichen Teilnahme an den morgendlichen, abendlichen und nächtlichen Gottesdiensten und aus der überaus ehrfürchtigen Haltung von Männern und Frauen jeden Alters und Standes. Die langsame, aber stetige Erneuerung des katholischen Lebens in Frankreich ist nicht zuletzt auf die „Sozialen Wochen“ zurückzuführen.

Maria Faßbinder

Die Tragödie des Humanismus¹

Die Geburt der Polis aus dem tragischen Geist und ihre Wiederherstel-

lung durch die tragische Philosophie bilden den leitenden Hintergrund einer Geschichtsbetrachtung, die „Wahrheit und Trug im abendländischen Menschenbild“ aus rein anthropologischer Sicht zu erhellen sucht. Es ist der besondere Vorzug dieses Buches, daß der Verfasser den Menschen aus seinem tragischen Selbstverständnis heraus deutet, ohne mit vorgefaßten Maßstäben oder nicht-anthropologischen Gesichtspunkten zu operieren. Eine geistesgeschichtliche Gewissenserforschung, wie sie bisher — auf diesem Gebiete wenigstens — peinlich vermieden wurde. Und vielleicht ist es gerade die Peinlichkeit der Wahrheit, die den blinden Verehrern eines absoluten deutschen Humanismus den Blick für das erzieherische Anliegen dieses Buches verdunkeln könnte. Denn hier wird die tiefste Wurzel des „deutschen“ Unheils aufgedeckt: die Illusion der Selbsterlösung und Selbstvergötterung ohne wahre Gottesfurcht. Überall dort, wo die aus tragischem Bewußtsein aufstehende Gottesfurcht schwindet, kündigt sich Chaos und selbstzerstörerisches Unheil für den Menschen an, mag er auch noch eine Zeitlang der Täuschung einer selbstgefälligen Autonomie erliegen. Das wird in diesem Buche nicht „bewiesen“, sondern der Blick für diese geschichtliche Erfahrung wird dem vorurteilslosen Leser geöffnet.

An der Orestie des Aischylos zeigt Weinstock die Begründung der Polis, in der die von den Rachegöttinnen betriebene Blutrache einverwandelt wird in das von Athene inspirierte und von den Bürgern begründete Blutgericht: „Die Polis, die mit der Stiftung des Gerichts ihre Verfassung erhielt, war also nicht in einem Gesellschaftsvertrag erklügelt, wächst aber auch nicht von selbst aus dem Boden oder dem Blute. Sie ist die Tat des Menschen, aber auf Geheiß der Gottheit und nach himmlischer Weisung; nicht also reines Machwerk männlichen Selbstbewußtseins oder bloß Wachstum aus weiblichem Schoße, sondern wahrhaft Schöp-

¹ *Weinstock, Heinrich: Die Tragödie des Humanismus. Wahrheit und Trug im abendländischen Menschenbild. Heidelberg 1953, Quelle u. Meyer. Geb. DM 22,—.*

fung des Geistes, der zur Verantwortung im Ganzen, also zur Freiheit berufen ist, aber zugleich weiß, daß die Freiheit ihn vernichten muß, wenn sie sich eigenmächtig gebärdet und vergißt, daß sie verliehen ist und sich vor der Macht verantworten muß, durch die sie dem Menschen zugemessen wurde. Der Mensch ist aus Erde gemacht, sein Geist bleibt ins Sterbliche verhaftet, mag er auch kraft seiner Verwandtschaft mit dem Göttlichen immer ins Unendliche trachten und dabei über seine Grenze hinauswollen. Aber nur in der Anerkennung beider Tatsachen, der Begrenztheit des Geistes und seines Strebens ins Unbegrenzte, nur im unaufhebbaren Widerspruch, der er sich selbst ist, nur also im tragischen Bewußtsein seiner selbst macht der Geist des Menschen sich wirklich wahr“ (53). So kann die Polis nur Bestand haben, wenn das tragische Bewußtsein wachgehalten wird durch „die Rückbindung der Freiheit in der Gottesfurcht“ (ebd.) Denn „die re-ligio macht die Bürger verträglich, weil sie jeden und alle in der heilsamen Grenze hält“ (ebd.). Die griechische Tragödie des Aischylos und Sophokles erfüllte in diesem Sinne ein echtes Wächteramt. Sie war nicht bürgerliches Drama, sondern Weckerin heilsamer Gottesfurcht. Mit ihrem aufklärerischen Zerfall geht der Zerfall der Polis Hand in Hand. In Euripides ist bereits „das Numinose, seiner erschreckenden und faszinierenden Macht entkleidet, humanisiert. Damit aber ist die Mitte der tragischen Welt ausgehöhlt“ (68).

Sokrates übernimmt als einzelner noch einmal das Wächteramt. Aber er steht in der tragischen Situation, „daß er ein leidenschaftlicher Polit ohne Polis ist“ (75). Was einst die Tragödie lehrte, sucht er durch Lernen des Nichtwissens seinen Mitbürgern ins Bewußtsein zu heben: „den einzig tragfähigen Grund menschlichen Zusammenlebens in der Gottesfurcht, der Eusebeia, mit der der Mensch seine tragische Verfassung bekennt ...“ (76). Die alte Polis

erweckt er nicht mehr zum neuen Leben, aber er gebiert aus seinem Geiste seinen größten Schüler Platon, durch dessen Philosophie das tragische Bewußtsein zur letzten Tiefe vordringt. Platons Denken endet „nicht mit der Unterwerfung der Wahrheit unter das souveräne Selbstbewußtsein, sondern ins Bewußtsein der Grenze, die den Menschen von der Wahrheit Gottes scheidet“ (83). Das innerste Geheimnis des Menschen, seine Seele, ist rätselhaft eingekerkert, und er ringt im philosophischen Eros um den Anblick der himmlischen Schönheit. Diese aber bestätigt „nicht den Menschen in seinem Selbstbewußtsein, sondern erweckt in ihm quälendes Ungenügen an sich selbst, erschüttert ihn bis auf den Grund und bringt ihn außer sich, d. h. zum Bewußtsein seiner unerträglichen Unzulänglichkeit“ (88). Aber deshalb darf doch der Philosoph die drückende Last des „Höhlen“-daseins nicht endgültig abstreifen wollen. Vielmehr muß er durch seine Rückkehr in die „Höhle“ dafür sorgen, daß diese nicht zur Hölle werde. Doch Platon weiß auch dies: „Wer sie unbedingt zum Paradies machen will, wird sie notwendig zur Hölle machen. Es ist uns also bestimmt, in der Höhle unser Leben zu führen; und nur wer gewillt ist, ins Zwielficht der Höhle immer wieder zurückzukehren, hat überhaupt das Recht, sich ans Licht der Sonne zu drängen“ (91). Obwohl mit Notwendigkeit ins Erdendasein vorbestimmt, ist der Mensch doch verantwortlich. So läßt Platon das Geheimnis der Freiheit in voller Schärfe bestehen, weil er den Menschen, „der sich doch keinesfalls selber in die Wahl zwischen Gut und Böse gebracht hat, dennoch für alle Folgen dieser Wahl verantwortlich macht“ (94). Die Tiefe platonischer Tragik mündet in die Unerreichbarkeit des Göttlichen: „Die Bestimmung des Menschen von seinem Ursprung her bleibt ... unerfüllbar, das Göttliche verharrt in unerreichbarer Ferne jenseits des Abgrundes, der es vom Menschen trennt, im Dunkel des namenlos

Unbegreiflichen, im Dunkel also, in dem die Tragödie es verborgen läßt...“ (96).

Das problematischste Kapitel dieses Buches ist wohl die Stellungnahme zu Aristoteles. Ohne Zweifel kam durch ihn die entscheidende Wende zum betont diesseitigen Denken, der Wille zur Ernüchterung, das Streben nach „Mitte“ und vernünftiger Ordnung. Auch die Gottesidee wird zum reinen Denken jenseits der irdischen Finsternis und das erstrebenswerteste Ziel für den Philosophen ist die Teilnahme am „Denken des Denkens“. Dieser Aristoteles ist am eindringlichsten in die Geschichte des Abendlandes eingegangen. Aber die Forschung hat inzwischen auch den platonischen Aristoteles entdeckt. Ist es nicht eher so, daß mit Aristoteles das Problem der Tragik nur auf eine andere Ebene verschoben wurde? Mensch und Erdenwelt wachsen zwar zu größerer innerer Einheit zusammen in der Anthropologie dieses Systematikers, aber der „unbewegte Beweger“ als Grund der Bewegung des Ganzen rückt nun auch theoretisch in noch größere Ferne. So vollzieht sich hier bereits im Ansatz, was St. Thomas im Lichte der Offenbarung vollenden wird: die Erkenntnis der Eigenwirklichkeit der Schöpfung als „causa secunda“, die doch ganz unter der Verfügung des Schöpfers bleibt. Während also bei Plato mehr die eingekerkerte Seele der Ursprungsort der Tragik bleibt in ihrer unaufhebbaren Widersprüchlichkeit, bricht bei Aristoteles der Versuch zu geschlossener Ordnung immer wieder auf ins unergründliche Geheimnis, das zwischen Endlichem überhaupt und dem Unendlichen waltet. Allerdings bleibt auch wahr, daß diese Verschiebung des Problems menschlicher Unzulänglichkeit erst im Lichte der Offenbarung voll sichtbar wurde. Und so hat Weinstock tatsächlich Recht mit der These, daß Aristoteles jenseits der „Wasserscheide“, jenseits eines vorwiegend religiös geprägten Lebensgefühls steht. Darum ist bei Aristoteles die Tragödie als „Kultstätte frommer Erschütterung schon in

die moralische Anstalt verwandelt worden, mit der Schiller dann die griechischen Anfänge wird übertreffen wollen“ (117).

Auf dem Hintergrunde dieser ursprünglichen Sicht vollzieht nun Weinstock die peinliche Gewissensforschung, die auch den Hartnäckigsten vom Irrweg eines absoluten deutschen Humanismus überzeugen müßte, wenn es ihm wirklich nur um die Wahrheit geht. Die von der Stoa betriebene Vergöttlichung des Menschen ist die Wurzel dieser Irrung. „Wer den Menschen vergöttlicht, muß den Gott vermenschlichen, das aber heißt: alles Geheimnis entzaubern, das Sein seiner Fülle und Tiefe berauben, den Abgrund der Freiheit schließen, die lebendige Person zur Persönlichkeit verhärten und die Fragwürdigkeit des Menschen durch ein ungebrochenes Selbstbewußtsein bestreiten“ (145). Zwar bleibt auch das Tragische wach in Augustinus, in Luther — aber es wird doch in der humanistischen Bewegung mehr und mehr übersehen, ja weggedeutet in selbstvergötternder Illusion. Selbst ein Goethe hat sich dieser Selbsttäuschung nicht entzogen, obwohl er den Sinn für die echte Tragik noch hatte. Das eben ist die Tragödie des deutschen Humanismus: die Selbstblendung! Es ist weit mehr sachlich begründet, als Weinstock durchblicken läßt, wenn die von Luther ausgelöste Bewegung und die damit verbundene Gegenbewegung im deutschen Humanismus mehr hervortreten als der Anteil der katholischen Kirche in dieser Zeitspanne. Denn die radikale Absage Luthers an die menschliche Vernunft mußte mit psychologischer Notwendigkeit die Verabsolutierung der Vernunft provozieren im Bereich des „rein Menschlichen“. Wenn man dem Menschen zu viel zumutet, schlägt sein Verhalten aus gesunder Reaktion ins Gegenteil um. Die radikale Absage an die Vernunft steht nicht im Programm eines katholischen Humanismus, weil dieser von der Wahrung des menschengewordenen Wortes Gottes bestimmt ist und die Erbsünde

als Gnadenlosigkeit, nicht aber als völlige Verderbtheit des Menschen betrachtet. Ist diese „gemäßigte“ Tragik nicht aber die echte? Und ist sie nicht die notwendige Voraussetzung für jene Gottesfurcht, die Weinstock mit vollem Recht als das Heilmittel für unsere entwurzelte Zeit bezeichnet? Denn hinter dieser Gottesfurcht, so sagt Weinstock, „steckt nicht ein Urpopanz, den der ängstliche Mensch sich selbst geschnitzt hätte, ja diese Furcht des Herrn brauchte auch nicht erst durch eine übernatürliche Offenbarung gelehrt zu werden; sie ist vielmehr die richtige Antwort lediglich auf eine vernommene Erfahrung, nämlich die der absoluten Grenze. Die von uns gemeinte Furcht des Herrn ist also nicht das mixtum compositum, aus Stimulans und Opiat von Theologen ausgekocht worden, sondern ist Ausdruck religiöser Urfahrung des Menschen und gehört mithin in jede vollständige humanistische Heilkunde hinein“ (347). Hätte Luther je die Gottesfurcht als „eine humanistische Forderung auf Grund eines anthropologischen Befundes“ (ebd.) ansehen dürfen, wenn er sich selbst treu bleiben wollte?

Johann Michael Hollenbach S.J.

Mittelalterliche Fresken aus Jugoslawien

Wir haben uns daran gewöhnt, Menschen und Dinge aus ihren ursprünglichen Zusammenhängen zu reißen und nach neuen Gesichtspunkten zu ordnen. So kann man griechische Gefäße, die nur dazu dienten, das geweihte Wasser für den Kult am Grabe aufzunehmen, neben Trinkgefäßen sehen und Altäre, auf denen geopfert wurde, neben Ritterrüstungen. Einen Sonderfall dieser musealen Haltung bedeutet es, wenn man Wandmalereien aus der Architektur herauslöst, sie zu gewaltigen Tafelbildern umgestaltet und von Ort zu Ort schickt.

Glücklicherweise handelt es sich bei der Ausstellung mittelalterlicher Fres-

ken aus Jugoslawien nicht um Originale, sondern um hochwertige Kopien, die ihre Reise durch unsere Museen antreten. München, Wien und Hamburg sollen diese großen Bilder anschauen.

Ihre erste Aufgabe ist es, Einblick in die Entwicklung der mittelalterlichen Monumentalmalerei des Landes zu geben.

Propaganda für Jugoslawien ist sicher eine weitere Funktion dieser Ausstellung. Über ihre fachliche (kunsthistorische) und kulturpolitische Bedeutung hinaus aber kommt die Ausstellung mit ihren Formen, die wir vereinfachend byzantinisch nennen wollen, einem Bedürfnis und einer besonderen Aufgeschlossenheit des modernen Menschen für diese Formensprache entgegen.

Zunächst mögen hier einige Hinweise auf die Entwicklung folgen. Die ausgestellten Werke reichen vom 11. bis 15. Jahrhundert und gliedern sich in zwei große Gruppen. Die bedeutendere Gruppe zeigt Fresken aus der Mitte und dem Süden des Landes. Sie finden sich besonders in den Kirchen der Orthodoxen. Die zweite Gruppe gehört in den Nordwesten. Sie stammt aus römisch-katholischen Kirchen, romanischen oder gotischen Stils.

Da die Anfänge der mazedonischen Malerei der ersten Gruppe bis in die Zeit der heiligen Cyrill und Methodius nur an stark zerstörten Werken zurückzuverfolgen sind, beginnt die Ausstellung mit einem Engelfries der Hagia Sophia von Ohrid. Die Bilder dieser Kirche zeigen eine auffällige Verwandtschaft mit den Malereien der Hagia Sophia von Saloniki.

Dagegen schließen sich die Fresken von Nerezi bei Skoplje aus dem 12. Jahrhundert an Werke der höfischen Meister von Konstantinopel an.

Damit ist also die byzantinische Herkunft der Bilder sicher.

Eine jähe Unterbrechung der Beziehungen zu Konstantinopel verraten die „blauen Fresken“ von Studenica. Hier werden die Folgen der Eroberung Kon-