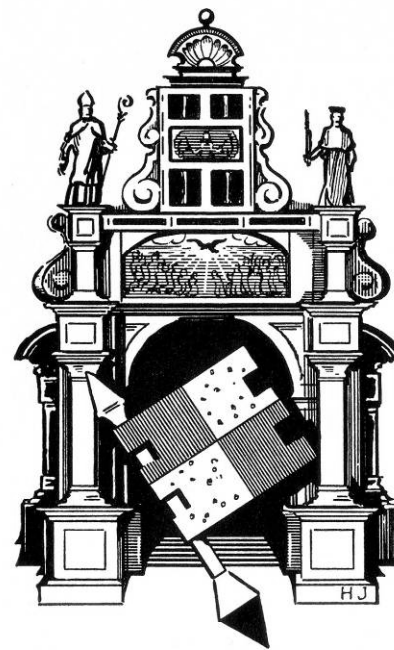
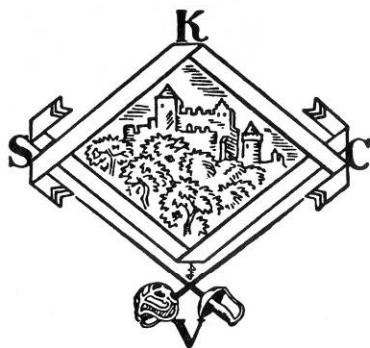




4
1957

Rösener Congress

Würzburg

5. bis 8. Juni 1957

Festschrift

zum

Rösener Congreß

vom 5. bis zum 8. Juni

in Würzburg

1 9 5 7

Zu unseren Bildern

Da Würzburg bis zur Wiedervereinigung die Heimat des Kösener Congresses geworden ist, haben wir den Festschriften für 1954 und 1956 Bilder aus dem alten Würzburg beigegeben und bringen diesmal eine Folge von Wappen aus Vergangenheit und Gegenwart der fränkischen Hauptstadt und ihres Landes.

Die Wappen sind von dem Studentenheraldiker Herbert Jeschke Normanniae Berlin urkundengetreu gezeichnet worden.

Die erste Tafel bringt oben das Wappen des Bischofs Mangold von Neuenburg, welcher in seiner Eigenschaft als Bischof von Würzburg zugleich Herzog von Franken war. 1168 verlieh Friedrich Barbarossa dem Würzburger Bischof das Herzogtum Franken; und Mangold ist der Erste, welcher auf seinem Grabsteine als Zeichen seiner Herzogswürde das Herzogsschwert trägt, auch der Erste überhaupt, dessen Wappen sicher überliefert ist. Es zeigt auf rotem Grunde drei silberne Spitzen, den später so genannten „fränkischen Rechen“, und die Sturmfahne des Bistums Würzburg.

Die erste Tafel bringt unten das Wappen des Kurfürstentums Bayern von 1623 bis 1777. Es zeigt die blausilbernen Rauten der Wittelsbacher und den goldenen bayerischen Löwen auf schwarzem Grunde, enthält jedoch den fränkischen Rechen noch nicht, weil die ostfränkischen Lande erst mit dem Reichsdeputationshauptschlusse 1803 zu Bayern kamen, als es Königreich wurde.

So gehören beide Wappen zu den Voraussetzungen des heutigen bayerischen Staatswappens.

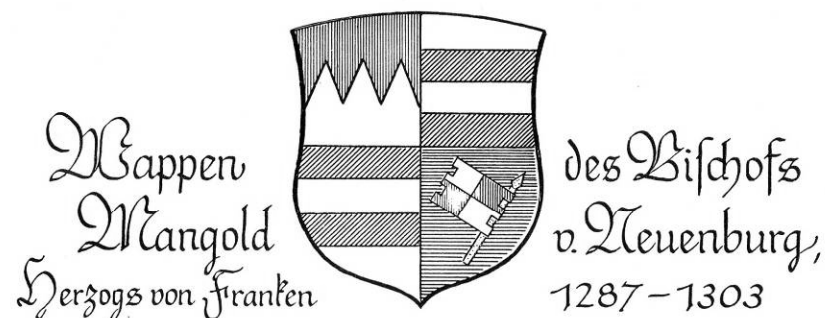
Die zweite Tafel bringt es oben; wie zu sehen, vereinigt es die Wittelsbacher Rauten und den bayerischen Löwen mit dem fränkischen Rechen.

Auf dem Wappen des jetzigen Regierungsbezirkes Unterfranken, das die zweite Tafel in der Mitte bringt, erblicken wir diesen fränkischen Rechen im oberen Felde, während es im unteren, gespaltenen vorn (das heißt vom Beschauer aus gesehen links) die Sturmfahne des Bistums Würzburg führt, hinten aber das kurmainzische Rad (weil die westlichen Lande Unterfrankens aus kurmainzischem Besitze stammen).

Unten bringt die zweite Tafel das heutige Wappen der Stadt Würzburg; und dieses zeigt auf schwarzem Grunde jene bischöfliche Sturmfahne mit silberner Stange; das Fahmentuch ist von Rot und Gold geviert.

Zu besserem heraldischem Verständnisse bringt die dritte Tafel, um einen Vergleich mit studentischen Wappen zu erlauben, zwei Kösener Corpswappen, welche dieselbe allgemeingültige Sinnbildsprache der Heraldik sprechen.

Das Nähere ist in den Aufsätzen des Freiherrn von Gaisberg-Schöckingen Franconiae München („Akademische Monatshefte“ vom 1. 5. 1907, „Akademische Monatshefte“ vom 1. 9. 1907 und „Aura academia“, Neumünster und Leipzig 1913, S. 66), sowie in denjenigen Herbert Jeschkes Normanniae Berlin und Ferdinand Kotteks Posoniae (in den Heften 6/54, S. 133, und 4/56, S. 117, der DCZ), nachzulesen.



Kurfürstentum Bayern
1623 - 1777

Verantwortlich für den Inhalt: Friedrich Hielscher, Münsterstadt.

Gesamtherstellung: J. M. Richter's Buch- und Steindruckerei, Würzburg.

Dialektik und Humanismus



war der Grundgedanke der diesjährigen Arbeitstagung des Kösener SC, die am 2. und 3. Februar in Würzburg auf dem Corpshause der Rheinländer stattfand. Warum ist dieser Gegenstand gewählt worden?

Unser Verband beruht auf dem Grundsatz der uneingeschränkten rechtmäßigen Toleranz. In Übereinstimmung mit den Gründern der ersten Corps im 18. Jahrhundert gibt der Artikel 1 der Kösener Statuten jedem Corpsstudenten seine religiöse, politische und wissenschaftliche Überzeugung frei und erzieht ihn dadurch, die Überzeugung und menschliche Würde des anderen gleich der eigenen zu tolerieren.

Damit wird erstens die Festigkeit dieser eigenen Überzeugung vorausgesetzt; wo sie fehlt, ist die Toleranz nicht rechtmäßig, weil die Überzeugung eines Anderen nur achten kann, wer eine eigene besitzt. Zweitens aber wird zugleich vorausgesetzt, daß Niemand das Recht habe, sie Anderen aufzuzwingen, daß mit anderen Worten die Intoleranz keine Stätte im Kösener hat; sie allein kann niemals toleriert werden; eine solche Toleranz würde also ebenfalls unrechtmäßig sein. Daher kann auch keine intolerante Überzeugung (welcher Art immer) zu denjenigen gehören, die innerhalb des Kösener Verbandes möglich sind.

Wie steht es in dieser Hinsicht mit der Dialektik? Ihre philosophische und politische Bedeutung von Hegel bis Lenin hat bei verschiedenen Vorträgen und Aussprachen auf unseren Häusern die Frage nahegelegt, ob denn die Dialektik zu den toleranten, oder ob sie zu den intoleranten philosophischen und wissenschaftlichen Lehren und Überzeugungen zähle.

Vielleicht war diese Antwort aus dem Verhältnisse zum Humanismus zu gewinnen? Den Maßstab des Humanismus an die Dialektik anzulegen, empfahl sich uns Corpsstudenten um so mehr, als die Kösener Corps Kinder des klassischen Idealismus sind; von ihm ist der Humanismus der Gegenwart weithin geprägt worden und hat von daher ebenso wie unser Verband aus den Händen Goethes und Schillers seine Toleranz empfangen. Demgemäß lautete das Thema des ersten Tages:

Der Humanismus im Wandel der Zeiten.

Hierüber sprach Dr. Johannes Gaitanides, welchem — wie er selber in der Aussprache erklärte — als dem Sohne eines griechischen Vaters und einer deutschen Mutter Europa als Möglichkeit und Aufgabe wie Wenigen auf der Seele brennt. Daher sieht er den Humanismus von Europa her und auf Europa hin. Und so führte er seine Hörer zu dem europäischen Amte des Humanismus:

Dies Wort „Europa“! Man wirft es uns zu wie dem Bettler die Kupfermünze. Abgegriffen vom allzu häufigen Gebrauch und Mißbrauch, läßt sich sein Prägewert kaum noch ablesen. Trotz des alltäglichen Umgangs mit diesem Wort — halten wir einen Augenblick inne und fragen: „Was ist Europa?“, dann ist die laute Phrase oder verlegenes Schweigen die Antwort. Und als Zeitgenossen zweier Amokläufe steht es uns kaum zu, Bismarcks Urteil zu widersprechen: „Qui parle Europe, a tort — wer Europa sagt, hat unrecht!“

Hat unrecht, denn Wort und Wirklichkeit Europas scheinen kaum je zur Deckung zu kommen. Stets im Widerspruch zu sich selber, Feind dem Dauernden und unablässig dem immer Neuen nachjagend, kristallisiert es nicht zu festen Konturen gleich den anderen Kulturen, deren geschichtliche Amplituden weit weniger ausschlagen und die ihr Antlitz fast unverändert durch die Jahrtausende tragen; auch sie zwar heimgesucht von Hunger und Seuchen, vom Krieg und gewaltsamen Wechsel der Machthaber, und hineingezogen in den Wechselreigen von Blüte und Verfall — dies aber wie im festwurzelnden Baum die Säfte steigen und fallen.

Daneben verfließen die Züge des Abendlandes, das sich nicht Zeit läßt, „Gesicht“ zu werden. Proteisch schlüpft es aus einer Gestalt in die andere, springt von Satz zu Gegensatz und bewegt sich unablässig von sich weg. Seine Geschichte läuft einer Kette von Revolutionen entlang, die mit jeweils tieferem Ansatz immer breitere Schichten aufgreifen und nach oben werfen: der Kaiser wider den Papst, die Territorialfürsten gegen den Kaiser, die Nationen gegen das Reich; dann steht das Parlament der Commons gegen die adeligen Herren auf, befreit sich der dritte Stand in der französischen Revolution, bis schließlich das „Proletariat“ die rote Fahne in die Faust nimmt. Diese vulkanischen Ausbrüche formen die europäische Geschichtslandschaft. Zwischen sie schieben sich, nur Anlauf und Auslauf, die revolutionslosen Jahrhunderte ein, das Geschehen über die Oberfläche breitend, während sich in den Gründen schon neue Energien zu neuem Aufbruch speichern. In den Kulturen des Ostens aber lagern sich die Sedimente der Zeit gleichmäßig über ihre Urform, deren Profil sie in getreuen Parallelen Schicht um Schicht erhöhen, ohne Bruch und ohne Verwerfung.

Nicht anders in der Kunst. Nichts scheint die unsere mehr zu scheuen als die eigene Vergangenheit; Tradition nennt sie Epigonentum, und Vollendung ist ihr ein Grund, mit der Entwicklung zu brechen und in neue Richtungen vorzustößen — als sei ihr der Weg mehr als das Ziel. So hetzt unsere Kunst

von Stil zu Stil, immer schneller mit der Annäherung zur Gegenwart. Dauert das romanische Zeitalter fünf Jahrhunderte, die Gotik drei, die Renaissance anderthalb und das Barock ein Jahrhundert, bemessen sich Klassizismus, Romantik, Biedermeier, Naturalismus, Impressionismus und Expressionismus in ihrem Nacheinander noch nach Jahrzehnten, so schießen heute die Stile mit modischer Kurzatmigkeit gleichzeitig, neben- und gegeneinander empor — die stilistische Mutation wird sich Selbstzweck, wie bei Picasso oder Strawinsky, die mit den Formen experimentieren wie der Physiker mit den Atomen. Schließlich hat die Kunst kein Gesetz mehr, der Künstler selber setzt sich zum Gesetz.

Auch darin sind wir die Antipoden aller anderen Kultur. Der östliche Künstler weiß die ganze Wahrheit im Ursprung geborgen, von dem die Zeit nur wegführt; zu ihm heimzukehren, die Tradition rein und leuchtend zu erhalten, darin erschöpft sich sein Ehrgeiz. So haben sie nicht, wie wir, Zeitstile — es gibt nur *den* indischen, *den* chinesischen, *den* japanischen Stil, der wohl einmal von seiner Bahn abweicht, doch nur wie der Seitenarm bald wieder in das Mutterbett zurückeilt, in dessen Strom die individuellen Züge schwimmen. Diese Kunst verhält sich zu der unsern wie das Originale zum Originellen, wie das objektive Gesetz zur einmaligen Persönlichkeit.

Revolution in Permanenz ist endlich das Stigma unseres Denkens. Die gesamte Geschichte unserer Wissenschaften ist ein unaufhörlicher Prozeß der Selbstwiderlegung: sie sitzen ständig zu Gericht über sich und verurteilen sich stets von neuem. Ihre Natur ist Kritik, Zweifel und Mißtrauen. Jedes Ergebnis dient ihnen nur als Sprungbrett zu neuem Forschen, dem sich jeder Fund sogleich zu neuer Frage verwandelt. Kein Tabu, keine Autorität setzt ihnen Schranken, unablässig dehnen sie ihre Grenzen aus, stoßen in die Tiefen der Erde und der Meere vor und in die fernsten Weiten des Kosmos, während sie das Seiende bis zur Auflösung seiner selbst zerfasern und mit ihrem Griff die natürliche Einheit der Wirklichkeit zerbröckeln. So atomisiert sich „die“ Wissenschaft zu „den“ Wissenschaften, die von sich selber kein Ende wissen — käme es doch ihrem Tode gleich. Da sie vom Verzicht auf die End-Gültigkeit leben, vermögen sich ihre Wahrheiten nicht zu „der“ Wahrheit zu verdichten; das Provisorium ist ihre Heimat.

Von Hegel haben wir das Wort: „Die Zerrissenheit liegt im Wesen der Kultur“. So wenig es die anderen Kulturen trifft, die unsere ist damit gültig definiert. Denn jene verharren die Jahrhunderte hindurch in der Geborgenheit einer sakralen Hierarchie, deren pyramidisches Ordnungsprinzip die gesamte menschliche Daseinsbreite durchdrang und zusammenschloß. Nur die abendländische Revolution in Permanenz sprengte die ursprüngliche Einheit, indem sie die ursprünglich vertikale Ordnung umstürzte und zu einer horizontalen Reihe autonomer Wirklichkeitsbereiche auseinanderbrach. Während in Asien alles Denken, Tun und Gestalten von oben nach unten geschah und von unten nach oben auf die religiöse Spitze zurückzielt, verselbständigten sich bei uns die einzelnen Tätigkeitsfelder im unaufhörlichen Spaltungsprozeß der Spezialisierung: beginnend im Mittelalter, als sich vom offen-

barten Glauben die wissenschaftliche Theologie absetzte und von dieser, gemäß der Lehre von den zwei Wahrheiten, die Philosophie, von der sich wiederum in der Renaissance die Wissenschaften und Künste emanzipierten. Parallel dazu trennte sich die Moral von der Religion, an der Moral das Recht, von dem wiederum Politik, Wirtschaft und Technik zur Selbstherrlichkeit abspringen.

Der Aufstand als Fundament der Kultur

Anfang und Ende dieses Weges gegenübergestellt: er führt immer weiter weg von Gott. Unser Kulturwille versinnbildlicht sich für die Antike in Prometheus, der den Göttern das Feuer stiehlt, um des Menschen Notdurft zu lindern, und für die Neuzeit in Doctor Faustus, der im Protest gegen die gottgesetzten Schranken der Menschennatur mit dem Teufel paktiert. Dies aber ist einmalig in der Geschichte der Kulturen, daß sich ein unheiliges, in der Selbsterhöhung gegen Gott rebellierendes Menschentum nicht nur erklärt und rechtfertigt, sondern idealisiert und heroisiert! Allein wir haben solches Streben als menschliche Größe gepriesen, wir allein sind die Erfinder der Kultur ohne Gott!

Mehr noch: wir haben — selbst noch in unserm Glaubensrahmen — die Erhebung wider Gott der Entstehung unserer Kultur gleichgesetzt. Der Diebstahl des Prometheus, Luzifers Empörung, des Urmenschenpaares Sündenfall — sie begründen, nach dem Wissen unserer Mythen, die Kultur der Menschheit, deren Geschichte mit der Vertreibung aus dem Paradies anhebt. Der Anfang des Abendlandes geschieht als Aufstand gegen Gott, ist Folge des Abfalls und macht den Menschen zum Menschen erst durch die Sünde.

Bestürzend folgerichtig mündet alle Bewegung unserer Geschichte in ein tragisches Ende. Das Mittelalter hat dem Heiligen, dem Mönch und dem Ritter zum Trotz den Gottesstaat nicht verwirklicht. Es ist gescheitert. Der Traum der Renaissance von der autonomen Persönlichkeit verebbte in der Vermassung des Menschen. Sie ist gescheitert. Der Glaube der Aufklärung an den Fortschritt der Menschheit wich dem Zynismus des Relativismus oder dem Sichwegwerfen an die irrationalen Mächte. Die Französische Revolution, die auszog für Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit, gipfelte in der kaiserlichen Diktatur Napoleons. Die Technik, die das Menschenglück zu mehrern verhieß, zeugte Proletarisierung, totalen Staat und totalen Krieg. Statt in die Gleichheit der Freiheit führte der Kommunismus die Menschen in die Gleichheit des Sklaventums. Sie alle sind gescheitert, ohne Ausnahme.

Doch darin erschöpft sich unsere Rechnung nicht. Denn jedes Scheitern verwandelte sich in eine Auferstehung. Die Asche des Hellenismus düngte den Boden für das Christentum, das Beben, das über die Hochebenen des Mittelalters ging, faltete das Gebirge der Renaissance, die Aufklärung zeugte die Romantik, und die moderne Physik ebnet einer neuen Metaphysik den Weg. Möchten jeweils Absicht und Ergebnis, Idee und Verwirklichung noch so weit auseinanderfallen, mögen sich unsere Leistungen als Kinder unseres

Versagens darstellen — es mindert weder ihre Größe noch ihren Sinn, daß sie *nicht* Produkte unseres bewußten Wollens sind.

Dach oder Kontrapunkt

So geschieht das Abendland im Widerspruch zu Gott, aber auch im Widerspruch zu sich selbst. Weder dem einen noch dem anderen überließen sich die Kulturen Asiens. Sie bleiben in der Ordnung Gottes, die sich an der Vertikalen orientiert. Wir finden diesen Ordnungsstil etwa in der von oben nach unten führenden Schreibweise der fernöstlichen Völker, während unsere Systeme in der Wagrechten fortschreiten. Oder in dem uralten, von China entlehnten japanischen Begriff des hakko ichi-u, das „acht Ecken, ein Dach“ besagt und die theokratische Organisation des irdischen Daseinsgefüges veranschaulicht — mit dieser Formel propagierte Japan übrigens auch seine „großasiatische“ Politik im zweiten Weltkrieg. Noch klarer versinnbildlicht sich dieses Bewußtsein in der Bauweise. Während unsere Architektur aus dem Grundriß erwächst — oder, in den schlechten Zeiten, von der Fassade her — konzentriert sich der indische, chinesische und japanische Bauwille auf das Dach. Von seiner Spitze her fällt es in zwei bis sechs immer ausladenderen Wellen abwärts und hängt nach allen Seiten weit über das Mauerwerk. So scheint sich dieser Bau in der Funktion des Dachträgers zu erschöpfen, darin er seine ganze Phantasie verschwendet. Das Dach ist nicht, wie bei uns, natürlicher Abschluß, sondern der sämtliche Teile in sich fassende, krönende Zusammenschluß, von dem das Bauganze seinen Charakter erhält. Trotz seiner Mächtigkeit präsentiert es sich durch die Ruhe und Leichtigkeit seiner Linienführung im Zustand des Schwebens; der weiträumige Himmel selbst scheint sich mit ihm auf die kleine Irdischheit herabgelassen zu haben und sie von oben her schützend zu umfassen. Es ist, als ob der ganze Baukörper sich klein mache unter dem königlichen Dach, um die Unterordnung des Diesseits unter das Himmelgewölbe zu bezeugen.

Nicht zufällig orientieren wir uns zur Veranschaulichung des östlichen Kulturgefüges an der ausgeprägtesten statischen Kunst, an der Architektur. Zur Bezeichnung unserer Seinsart aber müssen wir unsere Zuflucht bei der extrem dynamischen Kunst suchen, bei der Musik.

Allein das Abendland — und das ist wiederum kein Zufall — hat polyphone, vielstimmige Musik entwickelt; sämtliche anderen Kulturen verharren in der Monodie, in der Einstimmigkeit. In der Tat ist die Polyphonie das vollkommene Abbild der europäischen Kultur. Ein Tonsatz ist polyphon, wenn er mehrere in sich selbständige, einander gleichberechtigte, frei nebeneinanderlaufende Melodien zusammenfügt. Die sublime Steigerung dieses Harmonieprinzips ist die Kunst des Kontrapunkts, dessen Anfänge bis in unser 12. Jahrhundert zurückreichen. Im Kontrapunkt verknüpfen sich auf ein gegebenes Thema hin mehrere autonome Melodien zu einer zwischen ihnen und durch sie hindurch waltenden Harmonie, die sich entfaltet wie ein Gewebe, darin sich die auseinanderlaufenden Fäden schließlich doch zu

einem Muster verschlingen. Die Einheit spricht hier nicht unmittelbar, nicht mit eigener Stimme, sie ertönt vielmehr allein in und zwischen ihren Gliedern.

Der abendländischen Vielstimmigkeit gegenüber verhält sich alle nicht-europäische Musik monodisch; sie überträgt die Führung des melodischen Ganges einer einzigen Hauptstimme, welche die Nebenstimmen akkordführend oder im Parallellauf begleiten; sie sind unselbständiges, dienendes Gefolge, das der Hauptstimme die Schleppe trägt und von ihr sein Daseinsrecht und seinen Unterhalt bezieht. Hier also bleibt alle Besonderung mit der Nabelschnur an das Ganze gebunden; dies Ganze selber füllt den gesamten Raum und macht sich in seiner reinen Unmittelbarkeit sichtbar.

Wir verstehen nun: ist die einstimmige, vertikale Pyramide umgestürzt zur horizontalen Reihe ebenbürtiger, autonomer Hauptstimmen, dann sind diese nur polyphon, durch die Kunst des Kontrapunktes, zum Zusammenklingen zu bringen. Wir können auch sagen: die östliche wie jede andere Kultur ist singular strukturiert — aus der einen Hauptstimme (sei sie nun spirituell wie in Indien, oder wie in China und Japan moralisch bestimmt) emanieren alle anderen Stimmen, die sie auf die verschiedenen Tonlagen nur wiederholend übertragen. Allein unsere Kultur ist polyphon, oder, um es allgemeiner zu fassen: pluralistisch.

Nun fehlt es dem polyphonen Orchester Europa wahrlich nicht an virtuoson Solisten. Aber es ist nicht Sache des Solisten, sich ans Dirigentenpult zu stellen. Das kann er nicht, das dulden seine Mitspieler nicht, auch darf ja sein Solistenpart nicht ausfallen. Das Dirigieren kommt einer anderen Hand zu — dem Humanismus.

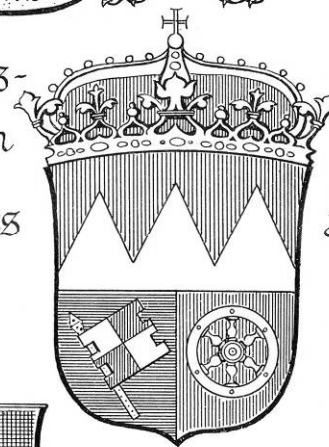
Was ist Humanismus?

Wir sind gewohnt, geistige Geschichtsströme von ihrem Inhalt her zu begreifen. Dies Verfahren versagt vor dem Humanismus. Er ist weder „Idee“ noch „Lehre“, weder „Glaube“ noch „Weltanschauung“. Ständig im Fluß, gerinnt er nicht zu dauernder Gestalt. Im ausgehenden Mittelalter entläßt er Wissenschaften und Künste, Moral und Recht, die bisherigen „ancillae theologiae“, aus dem alten Dienstverhältnis, macht sie selbständig und zerbricht damit die theonome Ordnung. Er vor allem war es, der — indem er die Antike dem Christentum einschmolz — die vertikale Achse unserer Kultur in die Horizontale und die mittelalterliche Monodie in die polyphone Neuzeit überführte. Wenn aber seine Vertreter während der Renaissance im weltlichen Lager standen, so beziehen sie heute, da die Religion an einer Mangelkrankheit leidet, ihre Kraft meist aus der konfessionellen Bindung. Im Zeitalter des überstaatlichen Absolutismus verhilft er dem nationalen Gedanken zum Durchbruch in die politische und kulturelle Wirklichkeit, um in den Epochen des völkischen Chauvinismus die Fahne der übernationalen Idee zu ergreifen. Ist das Zeitalter konservativ, bestätigt er sich als liberaler Sprengstoff, in den revolutionären Phasen hingegen amtiert er als der sakrale Hüter der Tradition. Was er gestern verfocht, bekämpft er

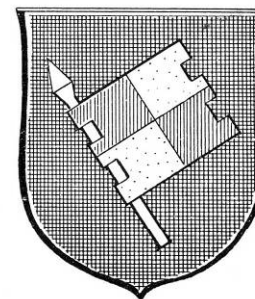


Bayerisches Staats-
wappen

Wappen des
Unterfranken



Kreises



Stadt Würzburg

heute, da es triumphiert hat, und verbündet sich nun dem eben unterlegenen Gegner. Inhaltlich lassen sich also allenfalls „die“ einzelnen epochal begrenzten Humanisten fixieren, deren widerspruchsvolle Vielheit sich jedoch nicht in *eine* Formel „des“ Humanismus pressen läßt. Das verkennen seine Kritiker, die in der Regel „einen“ Humanismus meinen, wo sie „der“ Humanismus sagen.

Doch selbst diese Einschränkung ist noch unerlaubt optimistisch. Nehmen wir nur die Humanisten eines Zeitalters unter die Lupe, beispielsweise des unseren. Da gibt es katholische, protestantische, reformierte, jüdische Humanisten, deren Glaubensstreue unantastbar ist. Und jede Nation variiert das humanistische Thema auf ihre Weise; konservative, liberale, klerikale und sozialistische Parteien bekennen sich zu ihm, ja selbst die Kommunisten etikettieren sich mit ihm — kein Stand, kein Beruf, kein Traum, der sich nicht auf ihn beruft. Diese Humanisten aller Richtungen, Konfessionen, Parteien, aller Tätigkeits- und Lebensweisen sind Fürsprecher von Ideologien, Programmen, Interessen, die einander widersprechen, ja sogar ausschließen und beim besten Willen nicht unter einen Hut zu bringen sind. Gemeinsam ist ihnen allen nur die lebenswürdige Schwäche, Recht und Richtigkeit ihrer Standpunkte jeweils mit Zitaten aus klassischen Autoren zu erhärten. Angesichts solcher Widerspenstigkeit, mit der sich „der“ Humanismus jeglicher substanziellen Begriffsbestimmung entzieht, scheint er sich selber als zeitloses, als geschichtsdurchgängiges Phänomen in Frage zu stellen, wenn er sich nicht gar dem Vorwurf der Charakter-Losigkeit aussetzt. Was bleibt also und berechtigt, diese unter der Flagge des Humanismus segelnde bunte und in sich gegensätzliche Vielfalt als Wesens-Einheit anzusprechen? Verausgibt der Humanismus nicht jegliche Identität in seiner ausschweifend proteischen Wandelbarkeit?

In der Tat haben aber die Humanismen aller Zeiten eine charakteristische Konstante gemeinsam, die sie alle einer zeitlosen Einheit zuordnet. Zu allen Zeiten will der Humanismus — und darauf beruht seine unsterbliche Aktualität — die Universalität des Lebens in seiner unbeschränkten Weite und Fülle. Stets ist der Humanismus der Anwalt des Ganzen. Er erfaßt den einzelnen Menschen, das Volk, die Kultur, die Menschheit, das Leben schlechthin als einen Knotenpunkt vielfältiger Impulse und Energien, die er kontrapunktisch in einer *coincidentia oppositorum* geordnet wissen will. Daher identifiziert er sich nicht mit *einer* Lebensmacht, sondern mit *allen* — und eben damit stellt er das Humane, das schlechthin „Menschliche“ her. Da es nun aber jedem Zeitalter eigen ist, zu übertreiben, d. h. eine bestimmte Lebensmacht auf Kosten aller anderen zu erhöhen, worauf die folgende Epoche sie stürzt, um an ihre Stelle eine andere in die Herrschaft einzusetzen und so fort, angesichts dieses dialektischen Spiels der Geschichte ergreift der dem Ganzen dienende Humanist die Partei des jeweils Bedrohten und Unterlegenen und wechselt daher mit ihm seine Position. So kommt er denn aus der Rolle des Verteidigers nicht heraus, gerät aus einer Opposition in die andere, von dieser Minderheit in jene. Stets Repräsentant dessen, was

einer Zeit zum „Ganzen“ fehlt, ist der Humanismus niemals modern, niemals Zeitgeist. Da seine Funktion die Wahrung des Ganzen ist, begleitet er den ständigen Konstellationswandel der Zeitmächte mit dem steten Wechsel seiner Standpunkte, Gehalte und Formen. Solche Elastizität der Anpassung (an die jeweilige Minderheit) ist das genaue Gegenteil von Opportunismus (der sich ja der jeweiligen Mehrheit kopuliert): der Humanismus ist der Opportunismus des Inopportunismus — nicht aus Opposition als Selbstzweck, sondern als Diener des Ganzen. Kurz: „der“ Humanismus vermag sich nur durch „die“ Humanismen zu realisieren, da ihm jede Epoche eine andersartige inhaltliche Aufgabe zuweist — gleich hingegen bleibt in allen Epochen seine Aufgabe, durch die verschiedenartigen Zeit-Humanismen hindurch die Lebensganzheit in ihrem Pluralismus zu erhalten. Die geschichtliche Identität des Humanismus ist demnach funktionaler Natur, und gerade diese Bestimmung verlangt von ihm die ständige Variation seiner Inhalte — notfalls bis zum inhaltlichen Selbstwiderspruch.

Den Humanismus mißverstehen, wer ihn für die Majorität propagiert und zum „Zeitgeist“ zu machen trachtet — ihm selber wie dem betreffenden Zeitalter leistet er damit nur schlechte Dienste: in der Herrschaft, in der Konjunktur verdorrt er zur Unfruchtbarkeit — wie etwa im Humanismus der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts, das ihn zur Karikatur seiner selbst verzerrte. Der Humanismus ist ja kein „Satz“, keine „These“ — tritt er einer Minorität bei, so meint er letztlich nicht diese selbst, sondern das Ganze, das mit dem Verlust dieses seines Teiles selber vergehe. Darin liegt sein Sinn, sein Wert, seine Chance. Ihn allgemein machen wollen, heißt ihn negieren. Seiner vollen Entfaltung ist vielmehr die *nicht*humanistische Mehrheit vorausgesetzt: je weiter sich die Zeitströmung von seinem Geist entfernt, um so reicher, schöner und höher treibt er seine Blüten. Man kann unserer Zeit nicht vorwerfen, daß sie ihm diese Voraussetzung schuldig bliebe.

Die Umsetzung der universalen Forderung in die Geschichte hat eine eminent praktische, ja politische Bedeutung. Jede einseitige Übersteigerung einer einzelnen Idee oder Energie endet zwangsläufig in einer Katastrophe — im Leben der einzelnen nicht anders wie in dem der Völker. Immer hat die Despotie einer Lebensmacht, mochte sie vorübergehend ihre Gegenspieler zum Schweigen bringen, eine verheerende Revolte der unterdrückten Kräfte heraufbeschworen. So konnte sich der Humanismus nicht dem Nationalsozialismus und kann er sich nicht dem Kommunismus legieren. Wenn sich dem Humanismus eine zeitlose Tendenz zuschreiben läßt, so diese: sich gegen jede Hypertrophie zu stellen. Wenn er eines Hasses fähig ist, dann gegen jeglichen Fanatismus. Er ist radikaler Antiradikalismus: im Wissen, daß das stillgelegte Organ erkrankt, zu einem geheimen Geschwür auswuchert, das schließlich den gesamten Organismus vergiftet, will er die Gesamtheit der Kräfte in frei bewegter Tätigkeit halten. In diesem Sinne steuert der Humanismus die hormonale Selbstregulierung im europäischen Körper.

Den Ausgleich im Kräftehaushalt betreibt der Humanismus nicht allein durch die inopportune Parteinahme für die jeweilige Minorität, er muß seine Vertreter auch in den Majoritäten haben, um sie zur Selbstkontrolle und Selbstzügelung gegenüber den Minderheiten anzuhalten. Daher denn auch findet sich der Humanist in allen Lagern; zur Erfüllung seiner Funktion braucht er sowohl Erasmus wie Melancthon. Und ohne Zweifel, über Angelegenheiten, die das Recht und den Ausgleich der Interessen in der Wahrung ihres legitimen Pluralismus betreffen, gelangen der humanistische Deutsche, Franzose und Engländer, ein humanistischer Katholik und Protestant, ein humanistischer Konservativer und Sozialist eher zu einer tragfähigen Verständigung als die Nichthumanisten. Über alles Trennende hinweg verfügen die Humanisten aller Lager, Parteien und Konfessionen über mehr Gemeinsames, über mehr Willen zum Gemeinsamen, über mehr Elastizität, Konzilianz und Toleranz als ihre nichthumanistischen Gesinnungsgenossen. Der Humanist ist befugt zu sagen: nachdem das Sacrum Imperium der Römischen Kirche gescheitert ist, nachdem die Reformation das Christentum gespalten hat, nachdem die auf Gewalt gegründeten Einheitslösungen ihre Vergeblichkeit mit nur allzu überzeugender Schmerzhaftigkeit demonstriert haben, nachdem die Säkularisierung die Wirklichkeit zu einer Reihe autonomer Wirklichkeiten atomisiert hat, verbleibt der Humanismus als das einzig geistig-seelische Band, das Europa umschlingt und zusammenhält und seine Zerrissenheit auf eine *coincidentia oppositorum* hinlenkt. Wenn es auf die Frage: Was ist Europa?, überhaupt eine Antwort gibt, dann diese: der Humanismus, das ist Europa. Oder ein wenig bescheidener: Europa ist nicht und nichts ohne den Humanismus.

Darin begründet sich auch sein Liebesverhältnis zur Antike. Im Humanismus spricht das mütterliche Gewissen des Ursprungs — ein Gewissen, das der Entwicklung keineswegs feind ist, aber doch über sie das Richteramt der Unterscheidung zwischen richtig und falsch ausübt, und das eingreift, wo der Weg zur Sackgasse, zum Verrat und zur Verfälschung des Eigenen abzuirren droht. Er verehrt in der Antike jene Epoche, die das Gleichgewicht zwischen Individualität und Gemeinschaft, zwischen Vielfalt und Einheit am vollkommensten verwirklicht und die das Gleis gelegt hat, auf dem unsere Geschichte fährt. Es ist seine Sorge, daß der Bau an den Stockwerken nicht in beliebiger Willkür das Fundament verläßt. Nicht aber ist die nachahmende Wiederherstellung der Antike das Ziel der humanistischen Aktivität, wie ihr eine dumme Hartnäckigkeit der Kritik immer wieder unterstellt. Die Antike ist ihm vielmehr Maßstab und magnetischer Pol, daneben er sich und seine Zeit stellt, um deren Höhe, Bewegungswinkel und Echtheitsgehalt zu messen; er gebraucht sie als Spiegel und Medium der Selbsterkenntnis, nicht aber als nachzueiferndes Formmuster. Nicht um ihn anzusteuern, orientiert man sich am Magnetpol, sondern um mit seiner Hilfe den eigenen Kurs zu finden.

Der Humanismus bezieht ja keineswegs die Antike allein in seinen Haushalt ein, sondern die großen Leistungen aller Geschichtsepochen, auch der

fremden Kulturen. Der Humanismus ist in Wahrheit der Erbverwahrer unserer Kultur, dessen pflegende Sorgfalt und liebevoller Geiz sich nicht minder des Mittelalters, der Gotik, der Mystik und der Romantik bemächtigen. Der Humanismus ist also nicht nur Brücke über die Gegensätze einer Zeit, sondern auch über die Zeiten. Er ist der dauernde, sich immer neu gebärende Kontrapunkt der abendländischen Geschichtssymphonie. So wahrt er die Kontinuität, realisiert die Unteilbarkeit der Zeit und festigt damit das statische Gerüst auch für die Zukunft unserer Kultur.

Aber man lebt nicht auf einer Brücke, die ja nur die Ufer verbindet; allein auf dem Ufer selber kann man das Haus bauen und den Acker bestellen. Und der Dirigent ist das einzige Mitglied des Orchesters, das kein Instrument spielt, das keine Note, keinen Ton von sich gibt. Der Humanismus ist keine autonome Realität, er hat kein unmittelbares Sein aus sich selber — weshalb er sich denn auch nicht inhaltlich bestimmen läßt. Er ist keine Wesenheit in sich, sondern das „Zwischen“ der Wesenheiten, deren wechselseitigen Verkehr er sowohl in ihrer Abgrenzung wie in ihrem Zusammenklängen kontrolliert und reguliert. Überall dort auch, wo die Arbeit eines Scharniers, eines Gelenkes zu leisten ist, liegt seine Berufung. Und seine Grenze. Wer sie überschreitet, nennt sich zu Unrecht „Humanist“.

Was alles bisher gesagt war vom polyphonen und kontrapunktischen Gefüge unserer Kultur, von der Emanzipation ihrer einzelnen Lebensbereiche und deren Reihung entlang der Horizontalachse der Gleichberechtigung — diese Ordnung, projiziert auf Gesellschaft, Staat und Politik, heißt Demokratie. Dies ist die Demokratie: Polyphonie der Vielheit und Kontrapunkt der Freiheit. Das heißt aber: die Demokratie, die sich, wie jede andere Staatsformen auch, nur mit dem Recht der Notwendigkeit verwirklicht und erhält, ist nicht ein nur-politisches Prinzip, sie ist der gesellschaftliche Ausdruck und die politische Form der europäischen Kultur, sie ist das ihr allein gemäße Gefäß. Sie kommt also nicht aus dem Luftleeren auf die Erde herab — sie ist ein Gewächs unseres Bodens. Da es aber immer die Funktion ist, die das Organ schafft, kann sie nur im Klima der Vielheit in der Freiheit gedeihen. Diese Voraussetzung erfüllt allein das abendländische Kulturfeld — sie erfüllen nicht die östlichen Kulturen. Das müssen wir auch politisch zur Kenntnis nehmen.

Die beiden Käufche

Wir müssen nun eine Schicht tiefer graben: Warum haben allein wir den größtenwahnsinnigen Versuch einer Kultur ohne Sklaverei unternommen? Warum verlangen allein wir nach Vielheit in der Freiheit?

Lassen Sie mich eine erste Auskunft beim Rausch holen, da ja in vino veritas sein soll. Da fällt zunächst auf, daß den Menschen des Orients ein anderer Rausch begehrenswert erscheint als jener, den uns der Wein liefert. Was uns der Alkohol, ist ihnen das Opium. Die Reiche, in die diese Vehikel des Trostes und des Traumes, der Flucht und der Erhebung

entführen, liegen voneinander noch weiter entfernt als Orient und Okzident in ihrer Nüchternheit.

Der Alkoholrausch produziert in seiner aufsteigenden Kurve — und sie ist ja gemeint — „Stimmung“, er steigert unser Daseinsgefühl, die Kraft der Muskeln und die Geschwindigkeit des Blutkreislaufs, er macht die Nerven prickeln, setzt die Bremsstärke der Hemmungen und Unlustgefühle herab, öffnet uns nach außen und verringert den Widerstand gegen die Umweltreize; er erhöht das Selbstbewußtsein und macht uns zugleich geselliger, dem Gespräch, der Freundschaft, der Liebe (und gelegentlich auch der Rauferei) geneigter. Wir trinken also, auf daß uns das Leben leichter, voller, blühender, liebenswerter erscheine — und nicht nur „das“ Leben, auch wir uns selber!

Der Opiumrausch schlägt den entgegengesetzten Weg ein: er bewirkt den fortschreitenden Bewußtseinsabbau bis zur Ausschaltung des Körperempfindens, bis zum Vergessen der Umwelt, ja des Selbst. Er steigert nicht das Ich noch das Daseinsgefühl, er dämpft sie und löscht sie schließlich aus. Im Opiumrausch debattiert und singt man nicht, schlägt sich nicht, tanzt und liebt man nicht; man gibt sich ihm allein hin, in der Ruhelage. Er ist wahrhaft asozial — asozial sogar gegen das eigene Ich, ja gegen die Wirklichkeit und das Leben schlechthin. An Stelle gesteigerter Sinnlichkeit ersehnt der Orientale gesteigerten Traum, an Stelle geschärften Bewußtseins den bewußtseinsentrückenden Schlaf, Empfindungslosigkeit an Stelle von „Gefühl“, und statt Überhöhung und Verdichtung der Realität die möglichste Verdünnung, ja die Aufhebung der Wirklichkeit. Suchen wir im Rausch uns selber im künstlich gesteigerten Umsatz unserer Vitalität, suchen wir das Leben in seiner ungehemmtesten Entfaltung, so bewegt sich in ihm der östliche Mensch von sich selber und vom Leben weg, gleichsam in eine Vorwegnahme des Todes hinein.

Der Rausch ist seiner Herkunft nach der verweltlichte und illegitime Bruder des mystischen Aktes (auf primitiver Stufe sind sie sogar Zwillinge); er ist zugleich weniger — sein Surrogat. Über ein Surrogat befragt man am besten das Original.

Verzückung und Versenkung

Die visionären Erlebnisse der östlichen Mystik entbehren der Formen und Farben, der linearen Umrisse und Perspektiven, denn ihre Schauungen sind im Lichtlosen beheimatet. Solcher östlichen „Nachtmystik des Entwerdens“ gegenüber hat sich das Abendland in eine „Lichtmystik des Innwerdens“ begeben, sie verzeichnet wundersame Farbwahrnehmungen, klar konturierte Bilder, über die lauter Licht gegossen ist, aus dessen Strahlen Maria und Jesus, als Kindlein oder als Gekreuzigter, in persona hervogehen. Nicht selten überträgt sich das Erlebnis in Wundmalen auf den Leib des Mystikers; die mitleidenden Empfindungen des Hungers und Durstens, leidenschaftliche Liebesvorstellungen sind die immer wiederkehrenden Merkmale in der Selbst-

aussage der abendländischen Mystik. Sie erfährt sich als erhöhende Verdichtung des realen Seins: das Ich nimmt im vollen Bewußtsein seiner selbst an der unio mystica, an der Begegnung mit dem Göttlichen teil, gesteigert in der Fassungsweite und in der Subtilität seiner Wahrnehmungen. Und wenn sich die abendländische „Verzückung“, die das Ich beibehält und erhöht, durch Sinneskonzentration und Bewußtseinssteigerung mitteilt, so realisiert sich die östliche „Versenkung“, in der das Ich „versinkt“, durch die schrittweise Ausschaltung der Sinne und des Bewußtseins. Noch schärfer gefaßt: der westliche Weg der Mystik zielt auf den Einbezug, auf die Einverleibung des Makrokosmos der Gottheit in den Mikrokosmos des Ichs — der östliche auf die Auflösung des Mikrokosmos Ich, auf sein Versinken, sein Untersinken in das Nichtfaßbare und Nichtsagbare, das jenseits ist des universalen Makrokosmos und alles Seienden. Während also der westliche Mystiker zu seiner Gottesbegegnung den gefährlichen Gebirgspfad der Selbststeigerung emporklettern, läßt sich sein östlicher Bruder im Geiste in die Auflösung der Persönlichkeit, in die Lebensleere fallen.

Wollen wir über die Natur gelangen, nach vorn, einem künftigen Sein zu, das als Ergebnis des Werdens hinter diesem Werden liegt, so wendet sich der östliche Weg rückwärts, auf das Sein, das unter der Natur und vor dem Werden liegt. So steht dann die östliche Vorstellung vom Nirwana — von der absoluten Leere, in der Natur, Leben, Geist und sogar Gott ausgelöscht sind — unserem Bild des Paradieses gegenüber, der unendlichen und vollkommenen Fülle, in welcher der Raum zum All und die Zeit zur Ewigkeit geweitet sind. Daß wir Unsterblichkeit wollen — auch hier schon, auf Erden, durch den Ruhm — darin bezeugt sich die Unerschöpflichkeit unserer Liebe und unseres Willens zum Leben. Selbst noch das Fleisch soll aufstehen! Das Absolute erstreben also beide: jener das absolute Nichtsein — wir das absolute Sein. So zielt der östliche Weg auf die Erlösung vom Leben, der unsere auf die Erfüllung des Lebens — auch auf die religiöse Erfüllung: durch die Nachfolge, die imitatio Christi.

Das Nichts – Freund oder Feind des Lebens?

So nimmt es nicht wunder, daß — außer in der jüngsten Phase unseres Philosophierens — die Vorstellung des Nichts zu keiner Zeit das abendländische Denken bewegt hat. Im Osten aber kreist das Denken aller Epochen um das Nichts. Es läßt in ihm nicht nur das Sein anfangen, sondern auch die Götter. Unsere Antike jedoch dekretiert das Sein im Seienden, den Kosmos im Chaos, und die Bibel setzt Gott an den Anfang aller Dinge. Nicht anders verwehrt die christliche Lehre vom „ewigen Leben“ und von der „ewigen Verdammnis“, vom jüngsten Gericht und der Auferstehung dem Nichts jeglichen Ansatz. Welche Liebe zum Sein, welcher Lebenswille muß uns innewohnen, daß wir den Begriff des Lebens sogar in das Jenseits hinein verlängern?

Und der Tod? Uns ist er die äußerste Möglichkeit des Opfers, wie denn Jesus den Tod auf sich nahm, um dem Menschen zum ewigen Leben zu verhelfen; der Gläubige der Reinkarnation aber rechnet es Buddha als den schwersten Verzicht an, daß er zum Heile seiner Mitmenschen freiwillig im samsara, in der Kreiskette der Wiedergeburten ausharrte, anstatt ins Nirwana einzugehen, das ihm offenstand.

Dem Christen aber ist nur ein einziges Leben beschieden, eine winzige Frist, die darüber befindet, ob ihm das ewige Leben oder die ewige Verdammnis zuteil wird. Dieser Christ sieht sich wahrhaftig vor die Notwendigkeit gestellt, jetzt und sofort seine ganzen Kräfte daranzusetzen, denn einen Augenblick später ist es vielleicht schon zu spät; und der ewige Christ weiß es nicht anders. Daher also die gejagte Unrast und geballte Intensität des abendländischen Lebens, die ihm die eigenen Kräfte nicht genug sein lassen; zu ihrer Vervielfachung schuf er sich die Technik. In einem einzigen Leben muß er ja schaffen, wofür dem östlichen Menschen mehrere Leben gegeben sind. Da wir diese Möglichkeit der Wiedergutmachung nicht haben, verläuft unser Leben viel entscheidender. Und eben darum lieben wir es um so leidenschaftlicher, dies unser einziges Leben.

Erfüllung und Erlösung — diese beiden Grund- und Schöpferworte sind die Wegweiser, denen das Leben hier und dort gefolgt ist. Dies einzige Leben aber, das ist das Leben des einzelnen. Und nun verstehen wir, warum allein Europa zur Heimat der individualistischen Kultur geworden ist.

Perspektive, Linie, Farbe

Und so erblickt dieser abendländische Mensch auch die Welt der physischen Erscheinung im Bezug auf sich. Es ist kein Zufall, wenn nur der europäische Künstler auf die Perspektive verfiel — die Perspektive, die ja nicht dem abgebildeten Gegenstand als Eigenschaft anhaftet; auch der Raum hat keine Perspektive, nur das subjektive Auge hat sie, das sich mit einem bestimmten Standpunkt im Raume identifiziert. Perspektive ist Egozentrizität. Diese aber sucht der östliche Künstler gerade zu überwinden, da er sich ja von sich selber distanzieren will. So meidet er die Perspektive, oder er unterlegt — was auf dasselbe hinausläuft — seinen landschaftlichen Kompositionen mehrere Horizonte. Auch verschmährt er die Farbenperspektive, die mit rötlichen Tönungen Vordergrund und mit bläulichen Tönungen Tiefenwirkungen erzielt, die Skiagraphie, die Schattenmalerei, die mit dem Spiel von Licht und Schatten die Körperlichkeit in die dritte Dimension lockt — er verzichtet also auf alle jene Mittel, mit denen unsere Malerei, aber auch unsere Architektur (im Barock vor allem) dem Raum eine subjektive Tiefenordnung aufdrückt.

Doch der Unterschied zwischen westlicher und östlicher Kunst erschöpft sich nicht im Ja und Nein zum individuellen Auge, er spricht sich schärfer noch aus im Ja und Nein zur Gestalt überhaupt. Für den östlichen Maler

hat die Linie einen völlig anderen Sinn; da ihm der Gegenstand nicht entgegen und nicht gegenüber steht, gebraucht er die Linie nicht, um den Körper nach innen abzuschließen, um ihn von seiner Umwelt abzugrenzen und in ihr zu isolieren; da der Gegenstand sein Sein aus dem Kosmos hat und in ihm eingebettet bleibt, da der Körper nur der vergängliche Schatten ist, den ein Jenseits von Raum und Zeit herüberwirft, geschieht alle Umgrenzung in verschwimmender Kontur, ohne Anfang und ohne Ende im konkreten Raum. Das Unterlassene und Nichtgezeigte hat in seinem Bild gleichermaßen Anteil am Ausdruck wie das Gezeigte und Ausgefüllte. Diese Linie schafft nicht die Gestalt, sondern erschließt die Beziehung der Dinge untereinander; sie verfließt, und versinnlicht damit das „Zwischen“ der Dinge; sie grenzt die Dinge nicht ab, sie ist das Feld ihrer Begegnung.

Nicht anders gebraucht der Osten die Farbe. Sie hat keine Wahrheit für ihn, denn den Dingen selbst ist sie ja nicht eigen. Farbe erscheint vielmehr als der vergängliche Reflex eines Augenblicks, einer vorbeiziehenden Konstellation, die wiederum nicht dem Gegenstand, sondern dem menschlichen Auge verhaftet ist. Farbe also spiegelt ihm das vergängliche Individuelle, auf dessen Überwindung es ihm gerade ankommt. Nur uns Menschen erscheinen ja die Dinge in Licht und Farbe und mit Schatten behangen, vom Kosmos her sind sie nichts als Schein, die das Wesen trüben und fälschen. So kommt es auch, daß der ostasiatische Maler die Ölfarben nur zaghaft verwendet, fast nur — wie auch die höchst entwickelten Lackfarben — zum Geräteschmuck. Die noch härtere Tempera- und Alfrescomalerei setzte sich im Fernen Osten überhaupt nicht durch. Nicht um das Pointieren, um das Nuancieren geht es ihm. So gehört seine ganze Liebe den zarten Wasserfarben, die mehr andeuten als aussprechen, und vor allem den Tuschfarben, die nur zwischen Weiß und Schwarz spielen und weite Flächen und die Tiefe des Bildes weiß lassen; ja diese leergelassene Fläche wird durch einen geheimnisvollen Einbezug in die Komposition selbst unmittelbarer Ausdruck. Solch kosmisch inspirierte Kunst, welche die Bestimmtheit, die Gestalt, die Individualität verneint, bedarf weder der Farbe noch der Linie noch der Perspektive. Sie bedarf für ihr Bild auch nicht des Rahmens, der das Bild nach innen zusammen- und nach außen abschließt, der es aus seinem Raume heraushebt und individualisiert. Das umrahmte Bild betont so ausgesprochen dessen Fürsichsein, daß es notwendig ein Gegenüber fordert, ein bewußt betrachtendes, gleichfalls im Raum isoliertes Subjekt. Der Rahmen begrenzt das Land des Kunstwerkes gleichsam zu einer ästhetischen Insel. Das Bild des Ostens jedoch will nicht für sich sein; wie es schon das unausgefüllte Weiß seiner Randflächen andeutet, ist es offen und fließt in seine architektonische Umgebung hinein. Es gibt nicht das Ding selber, sondern dessen Zeichen, nicht die Gestalt, sondern das Wesen, nicht das Ebenbild, sondern das Gleichnis.

Dies alles aber will unser Bild: das Ding im Ebenbild seiner Gestalt. Darin manifestiert sich ein weiterer Gegensatz. Das abendländische Bildwerk gefällt sich in der Fülle des Inhaltlichen und in körperhafter Dichtigkeit;

die Fläche des Ölbildes ist ganz und gar mit Farbe zugedeckt, sein Raum ist bis in den letzten Winkel hinein angehäuft mit Atmosphäre, mit Dingen und Körpern, völlig eingenommen von sinnenhafter Erscheinung, die keinen Spalt offen läßt für das Nichtsagbare. Dies Bild ist durch und durch Form — es ist, als führe die Hand seines Künstlers die Angst vor der Leere, als treibe ihn der Schauer vor dem Nichts, der *horror vacui*, den Raum mit Gestalten auszufüllen und zu erfüllen. Den östlichen Maler hingegen bestimmt der *amor vacui*, die Liebe zum Leeren; sein Bild begnügt sich mit einem Minimum an Gegenständlichem, es ist voll von Leere, vom Offengelassenen; es ist, als ob mit ihm das Unendliche das Endliche einhülle und in sich ziehe, als ob es dem vereinzelt Dinghaften über eine Brücke zum Wesenhaften, zum Kosmischen geleite. So spricht sich eine Sehnsucht aus, die auf die Aufhebung der Vereinzelung, und das heißt auf die Auflösung, auf die Erlösung der Gestalt gerichtet ist. Sucht unser Künstler selbst noch das Unsichtbare in die Sichtbarkeit einzufangen, der östliche deutet das Sinnenhafte auf das Nichts hin. Was uns schauern macht und in die Fülle der körperhaften Wirklichkeit flüchten heißt, begehrt dieser als höchstes Ziel. Die *horror vacui* und der *amor vacui*, die wir schon das Denken und Fühlen von West und Ost bestimmen sahen, prägen also auch die Gestaltungstendenzen beider Kulturen, die hier vom Erfüllungstreben, dort von der Erlösungssehnsucht gesteuert sind.

Vom Sinn der Konvention

Eine Kunst, die aus dem Kosmischen kommt und auf Erlösung zielt, kann ihr Genüge nicht in sich selber finden und sich nicht zu einem autonomen Teilbereich des Lebens verinseln — wie unsere Kunst, die seit dem Mittelalter, seit ihrer hochmütigen Abkehr vom Handwerk, gleich unserer Religion zu einer Sonntagsangelegenheit herabsank, an Breite einbüßend, was sie an Höhe gewann. Im Osten aber ist die Kunst — wie die Religion — totalitär geblieben und herrscht über das Lebensinsgesamt, mit einer Allmacht, die als rituelle Konvention nicht das geringste Alltagsdetail, nicht die privateste Intimität ausspart. Die Mutter hat zum Tode ihres Kindes zu lächeln, um nicht ihre Umgebung zu betrüben. Der Samurai, der sich den Bauch aufschlitzt, die Witwe, die sich die Kehle durchschneidet — noch bis in die letzte Todeszuckung hinein befolgen sie ein genau vorgeschriebenes Zeremoniell. Die Art, in der ein Mädchen die Blütenzweige schneidet und in die Vase ordnet, wie sie den Tee bereitet und darreicht, anders am Tage als zum Abend, dies alles sind Kunstfertigkeiten, die strengsten Vorschriften gehorchen. Von den Türen des Wohnraumes darf die eine nur von der Hausfrau, die andere nur von den Gästen benutzt werden, die in bestimmter Reihenfolge und mit genau festgelegten Gesten eintreten; auch die Sitzordnung ist nach Alter, Rang und Geschlecht streng geregelt. Das Netz der vorgeprägten Regeln und Formeln des gesellschaftlichen Umgangs ist so fest und allumfassend, so dicht und eng gesponnen, daß es keine spontane

Handlung und kaum eine freie Äußerung durchläßt. Und die Autorität dieser Konvention, die sich durch die Erziehung über die Gewöhnung selbst des Unbewußten bemächtigt, ist für den Höherstehenden strenger und straffer — freier als er ist der Niedrige, da sein geringer Stand ja geringeren Gefahren des Verstoßes und der Verunreinigung ausgesetzt ist. Freiheit also ist das Zeichen des Niedrigen! Aber dieser Mensch empfindet seine Gebundenheit nicht als Unfreiheit; da sie zu einem integrierenden Bestandteil seines Ich geworden ist, da er sich mit ihr identifiziert, empfindet er sie nicht als äußeren Zwang, er praktiziert sie aus einer tiefen Übereinstimmung mit seiner Gesellschaft, in der er seinen Halt und seine Geborgenheit findet, die ihn der individuellen Entscheidung enthebt. Denn diese Konvention ist ein in die schöne Erscheinung eingegangenes Kollektivgewissen.

Nicht so wir. Gegenüber den Tausenden von Regeln, welche die östliche Existenz bis in ihre verborgensten Falten hinein vorwegnehmend festlegen, hat das Christentum seinen Gläubigen nur die zehn Gebote in die Hand gedrückt, die zudem nur die elementarsten Lebensfragen beantworten. Und ebenso wenig haben uns unsere Wissenschaften und unsere Philosophie ein umfassendes Netz von Verhaltensregeln gegeben, das wir uns umlegen könnten. So läßt uns unsere Kultur in unserer Verantwortung mehr oder minder allein. Keine Konvention nimmt uns die eigene Entscheidung ab.

So hat den Platz, den im Osten die Konvention inne hat, bei uns das Gewissen auszufüllen — das persönliche Gewissen, von dessen schwerem Gewicht uns niemand entlasten kann. Das Gewissen ist es, das die europäische Kultur allein zu einer individualistischen Kultur gemacht hat.

Was ist das Gewissen?

Es war erstmals die griechische Antike, die in das Gewissen, in die geheimnisvolle innere Stimme des sokratischen Daimonion, die höchste kritische und richtende Instanz verlegte, womit sie sich von aller bisherigen Lebenspraxis absetzte. So wurde Europa mit dem persönlichen Gewissen geboren. Aeschylus erhob sodann im „Prometheus“ das Gewissen als die höhere sittliche Gewalt sogar über die Götter, und die Sophisten stellten die Entscheidung über Recht und Unrecht, über Wahr und Falsch der persönlichen Überlegung anheim.

Dieser Anschauung vom Gewissen brauchte das Christentum keinen neuen Sinn zu geben. So heißt es beim Evangelisten Lukas: „Beurteilt aus euch selbst, was recht ist!“ Und Augustin findet, in den Spuren Platons, im Gewissen das Gedächtnis der uns eingeborenen überzeitlichen Normen, mehr noch, es ist ihm der Berührungspunkt zu Gott, der den Menschen erst zum „Menschen“ machende Drang zur Vollkommenheit. Auch Bernhard von Clairvaux hält das persönliche Urteil allein zuständig für die gute oder böse Handlung; dies Gewissen, das Luther sein großes Wort sprechen heißt: „Hier stehe ich, ich kann nicht anders.“ Und indem die Reformation an Stelle der Beichte den persönlichen Dialog des Ichs mit Gott setzte, akzentuiert sich die neue Lehre

zu einer Konfession des Gewissens. Sie übersetzt Kant nur in die Fachsprache der Philosophie, wenn er das „sittliche Gesetz in mir“ als das Apriori des Urteilens und Entscheidens definiert und den „autoritären Gewissensrichter eine ideale Person nennt, welche die Vernunft sich selber schafft“; auch er leitet die Personwerdung von der Ausreife des Gewissens ab.

Das hilft uns weiter. Wir müssen ja am Menschen auseinanderhalten, was er tatsächlich „ist“ und was er im besten Fall sein „könnte“ und demzufolge sein sollte. Ist, was er sein könnte, dem Menschen auch nur als Möglichkeit gegeben, so ist es dennoch wirklich — genauer embryonale Wirklichkeit, im Aggregatzustand der bloßen Anlage steckengeblieben. Wird nun das, was ich im besten Fall sein kann, in mir Bewußtsein, so habe ich darin mein Gewissen gefunden. Das Gewissen ist also das Wissen des Selbst um seine beste Möglichkeit, das nun als Gesetzgeber, Befehlsstelle und Richter über dem empirischen Ich amtiert. Ich weiß durch das Gewissen, was und wie ich sein kann. Es ist der Spiegel, der dem Ich, wie es realiter „ist“, das Bild seines Ich reflektiert, wie es sein kann und also sein soll. Im Gewissen kommuniziert das „Ich bin“ mit seinem „Ich soll“, von dem es Antrieb und Richtung, Sinn und Urteil mitgeteilt bekommt.

Das macht nicht das ganze Gewissen aus, es ist nur seine eine Seite. Über die andere — die nach oben gewendete — geben uns die alten Kirchenväter gültige Auskunft. Sie hat ein zeitgenössischer katholischer Theologe auf eine schöne Formel gebracht, die das Gewissen das „Einfallstor des göttlichen Willens“ nennt, durch das die Ebenbildhaftigkeit Gottes in den Menschen einziehe. Wir können es auch das Ohr für die Transzendenz heißen, oder — um uns des Segens von Kant zu vergewissern — sagen: im Gewissen lokalisiert sich der Grenz- und Berührungspunkt zwischen dem Subjektiven und dem Objektiven, zwischen der Individualität und dem Absoluten. Das Gewissen ist die Brücke, auf der sich das Ich und das Universum ihr Rendez-vous geben.

So spricht sich im Gewissen die Doppelpoligkeit des Menschen aus: er ist in einer Person „der“ Mensch, die Ideen der Menschheit und des Menschentums bergend (und öfters verbergend), und „ein“ Mensch, einmalig geprägt durch Geschlecht, Zeit und Raum, durch Umwelt und Geschichte; als Scharnier gleichsam hält das Gewissen diese „zwei Seelen“ zusammen. Und der Mensch heißt „Individuum“, wenn in ihm diese beiden Wesenskeime zu einem „Ungeteilten“ und „Unteilbaren“ zusammenwachsen. Stößt er das Absolut-Objektivhafte aus sich heraus, das heißt schnürt er sein Gewissen ab, so versperrt er sich in sein nur-empirisches Ich und ist dann ohne „Welt“; er ist nun nur noch Subjekt, nicht aber Individuum, beziehungsloses Atom, nicht in molekularer Ordnung gehalten. Wer aber aus dem Gewissen lebt, der weitet sich vom „Ich“ zum „Menschen“.

Was uns das Gewissen, ist dem Osten die Konvention. Eine Konvention freilich, die mehr ist als nur dies, nämlich Zeremoniell und Ritus, in die neben dem religiösen, moralischen und gesellschaftlichen auch das ästhetische Element eingeschmolzen ist. Diese Konvention ist in Wahrheit — Kunst,

gelebte Kunst, wie es denn das Zeichen der östlichen Kunst ist, über ihre Sonderwelt hinauszugehen und das Leben selbst zu seinem Gegenstand zu machen. Nicht zufällig haben die fernöstlichen Sprachen kein eigenes Wort für Kunst (die Japaner bezeichnen sie mit einer Nachbildung von „fine arts“) — weil sie in ihren Völkern kein eigenes Dasein hat, weil sie das ganze Leben zum Thema hat, dessen künstlerische Gestaltung wir eben „Konvention“ heißen. So verwirklicht sich die asiatische Kultur als: Lebensform — im Sein, und erst in zweiter Linie im Machen. In ihrem Sinn hat Kultur, wer sie „ist“, nicht wer Kultur „macht“. Solche Kultur kann sich nur in einer geschlossenen Gesellschaft der Konvention entfalten. Bei uns aber machen Männer nicht nur die Geschichte, sondern auch die Kultur; und der Motor, der sie treibt, das Gewissen, treibt zu Werk und Leistung. Kultur sprechen wir nicht so sehr dem zu, wer sie „ist“, sondern wer sie schafft. Vom Osten her sind wir daher nicht, sondern haben wir allenfalls Kultur, leben wir nicht Kultur, sondern leisten sie; sie ist uns eher Besitz denn Eigentum.

Von der Heimatlosigkeit der Kultur

Kultur machen, schaffen, leisten — das schlägt schließlich in Technik um. Ihre Mittel, aber auch unsere Entdecker- und Eroberergier ließen uns in die leeren Erdräume und die fremden Kulturen einbrechen. Was alles ich von ihnen sagte, hat heute nur noch halbe Gültigkeit — und daran sind wir schuld. Und wenn sie uns heute hassen, dann nicht allein, weil wir sie uns unterworfen hatten, sondern mehr noch, weil wir sie zwangen, die Geborgenheit ihrer alten Kulturen zu verlassen und sich unserer Zivilisation anzupassen, da sie anders nicht sich von uns zu befreien vermochten. So haben sie für ihre Befreiung den schmerzhaften Preis der kulturellen Heimatlosigkeit zahlen müssen. Das macht sie sich selber, aber nicht weniger auch uns zu einer schweren Gefahr. Eine Gefahr, die sich nur geben wird, wenn sie kulturell wieder sesshaft werden.

Europa — daran ist nicht zu zweifeln — kann ihnen nicht zur Kulturheimat werden. Kann es der zum Bolschewismus degenerierte Marxismus? Er ist für sie eine Verführung von gewaltiger Kraft. Zwar stehen seine Inhalte im äußersten Widerspruch zu den Formen ihrer alten Kulturen. Nicht aber sind mit diesen ihre alten Kulturimpulse abgestorben, die nach neuen Gefäßen verlangen. Kann sie ihnen der Bolschewismus geben? Er scheint ihnen nicht wenig zu bieten: er verheißt Erlösung, er gibt ein geschlossenes Denksystem, das das Dasein total umfaßt und keine Frage, kein Rätsel ungelöst zurückläßt, er errichtet eine hierarchische, vertikal geordnete Gesellschaft kollektivistischer Prägung, eingebettet in ein umfassendes Schema detaillierter Konventionen, welche die persönliche Initiative und die individuelle Entscheidung vorwegnehmen — auf all dies hin sind sie ja angelegt! Und dazu ist der Sowjetunion noch eine vollkommene Adaption der abendländischen Technik gelungen, die den Vorsprung des Westens einzuholen verspricht. Hat damit der

Bolschewismus nicht die Synthese zwischen West und Ost vollzogen, zwischen dem asiatischen Lebensgefühl und dem, was Europa stark gemacht? Eine Synthese ist er in der Tat, aber eine schlechte, da er über Bord wirft, was gut und groß war am Orient und am Okzident. Dies zu durchschauen, dazu bedarf es freilich der Zeit und der Erfahrung. Jedenfalls müssen wir uns darüber klar sein, daß nur ein Sozialismus — wie ihn Indien, Burma und Indonesien anpeilen — Asien vor dem Kommunismus retten kann. Eine liberaldemokratische Lösung westlichen Musters stellt sich ihnen nicht zur Alternative.

Dazu fehlt es aber auch an einer überzeugenden Beispielhaftigkeit Europas, das mit sich selbst zerfallen ist und durch die Expansion des Bolschewismus in seiner materiellen, geistigen und moralischen Existenz in Frage gestellt erscheint.

Es ist in Frage gestellt. Aber es steht uns nicht an, unsere Krise als beispiellos in unserer Geschichte anzusehen, als untrügliches Indiz des Endes. Europa wechselt nicht nur ständig zwischen Hoch und Tief, sondern auch in der Horizontalen zwischen Ausdehnung und Zusammenpressung. Nicht erst heute steht es auf dem Spiel: die Einfälle der Perser, Hunnen, Araber, Avarer, Ungarn, Mongolen, Türken —, sie stellten uns nicht weniger in Frage als der Osten heute. Die Selbstzerfleischung Frankreichs und Englands im Hundertjährigen Krieg, dann im Dreißigjährigen Krieg Deutschlands — verfügte unsere Phantasie über die Kraft, sich diese Katastrophen in der ganzen Wucht ihres Grauens, ihrer Verzweiflung, ihrer scheinbaren Ausweglosigkeit vorzustellen, wir würden uns der müden Formel vom „Untergang des Abendlandes“, nicht so eil- und leichtfertig überlassen. Freilich, daß es in neun Fällen gut ausging, hat noch keine Beweiskraft für das zehnte Mal. Es kommt schon auch auf uns an.

In jedem Augenblick der Geschichte begegnen sich Zeugung, Geburt und Tod, Wachsen und Welken — zu jedem Zeitpunkt stehen sämtliche Lebensalter nebeneinander. Alle Rede vom „Untergang“ aber auch vom „Fortschritt“ vergewaltigt die Wirklichkeit; sie greift aus ihrem Teppich einen Strang heraus, deklariert ihn als „die“ Zeit und unterschlägt dabei die Vielzahl der Fäden, die nach anderen Altersrichtungen auseinanderstreben. Sie starrt nur auf den Greis oder nur auf den jungen Burschen, und so blickt sie nur auf das Vergehende oder nur auf das Kommende, die doch zusammen erst die Zeit ausmachen. Die Zeit also ist zu allen Zeiten Gewinn und Verlust in einem, zugleich Rückschritt und Fortschritt. Denn man kann nicht weitergehen, ohne etwas zurückzulassen.

Ein roter Faden schlingt sich in immer neuer Abwandlung durch die abendländische Geschichte: das ist der Kampf unseres Anspruchs auf persönliche Freiheit und Gleichheit, der uns heftiger und beharrlicher innewohnt, als irgend einem anderen Menschentum. Ihm entquillt die Kraft, an der jede physische oder ideelle Macht schließlich doch scheiterte, selbst wenn sie vorübergehend die Alleinherrschaft ergriffen hatte.

In der Freiheit wurzelt alles, was groß, gut und schön ist an unserer Kultur, aber auch — in ihrem möglichen Mißbrauch — das Böse Europas. Ihre Preisgabe wäre dennoch unsere Selbstpreisgabe. Denn die Freiheit ist unser Schicksal. Wir haben uns ihrer oft zu entledigen gesucht, da sie ein drückendes Gewicht hat, und vom Zwang gesteuert zu werden, ist einfacher, bequemer, es entbindet von Mut und Initiative, von Verantwortung und Tragik. In dieser Trägheit allein haben die Diktatoren ihre Chance. Wir können daher dessen sicher sein: über die Zukunft Europas wird nicht an der Elbe entschieden, das Entscheidungsfeld liegt in unserem Herzen und in unserem Gewissen, und zwar in jedem.

Die Aussprache

wurde durch unsere Gäste zum akademischen Genusse: an ihr nahmen, mit besonderer Freude begrüßt, der Dekan der theologischen Fakultät, Seine Spectabilität Prof. Dr. Hasenfuß, und der Dekan der Rechts- und Staatswissenschaftlichen Fakultät, Seine Spectabilität Prof. Dr. Küchenhoff, teil. Zusammen mit den Aktiven ergriffen sie das Wort und verwandelten die Aussprache in ein schöpferisches Gespräch.

Es ist unmöglich, es wörtlich wiederzugeben, und würde nicht einmal wünschenswert sein, weil dann die Fülle der Einzelheiten die leitenden Gedanken überwuchern müßte. So mögen die Wechselreden, an denen sich der Funke entzündete und in denen das Gespräch gipfelte, den Lesern der Festschrift lebendig vermitteln, um was es den Teilnehmern ging: und zwar allen Teilnehmern, welchen Alters und welcher Überzeugung auch immer.

Einleitend fragte cand. chem. Jürgen Hansen Neoborussiae: „Welche Brücke führt von diesem Humanismus zur Technik, da er doch — nach der Definition von Herrn Dr. Gaitanides — die jeweilige Minderheit schützt, während die Technik den Beifall der Mehrheit hat? Vielleicht liegt die Brücke in der Forderung an die Technik, sie dürfe nicht mit unmenschlichen Methoden arbeiten und nicht zu unmenschlichen Ergebnissen führen? Ich sage ja zu der vorangetriebenen naturwissenschaftlichen Erkenntnis und fordere deswegen um so mehr ein höheres Verantwortungsbewußtsein, eine höhere Bereitschaft, die Technik vor der Gemeinschaft zu verantworten, als vergangene naturwissenschaftliche Jahrhunderte gezeigt haben.“

Prof. Dr. Hasenfuß fragte dagegen: „Genügt die Verantwortung vor der Gemeinschaft? Muß nicht die Verantwortung vor Gott hinzutreten? Und steht sie nicht sogar darüber?“

Worauf wiederum cand. Hansen zurückfragte: „Im Sinne des Schöpfungsbefehles (1. Buch Moses, 1, 28)? So habe ich es gemeint.“

Der Hochschulbeauftragte des VAC ging auf dem Wege weiter, den Prof. Hasenfuß begonnen hatte: „Rechtfertigt dieser Befehl den Gebrauch oder auch den Mißbrauch? Diesen kann er doch gar nicht gerechtfertigt haben?“

Dr. Eberhard v. Glaß, Hubertiae München, ergänzte: „Kann die Verwendung der Technik, insbesondere der atomaren, für die Rüstung überhaupt noch Gebrauch, muß sie nicht notwendig Mißbrauch der uns anvertrauten Kräfte der Natur sein? Warum hat aber auch im bürgerlichen Leben die Technik heute schon wieder jenes ertötende Übergewicht bekommen, dessen Folgen wir von 1933 bis 1945 erlebt haben? Und ist das überhaupt eine Zweckmäßigkeits-, ist es nicht eine sittliche Frage, wie Herr Prof. Hasenfuß mit Recht ausführte?“

Prof. Dr. Küchenhoff griff die letzte Frage auf: „Immerhin hat der Sieg des Zweckmäßigkeits- über das sittliche Denken, der Sieg also des Erfolgswillens über den Willen zum Rechte zu einer so überzeugenden Niederlage geführt — und nicht nur Deutschlands, sondern Europas —, daß wir heute (neben den umfänglichen Versuchen, das Erfolgsdenken wieder durchzusetzen) eine ebenso erstaunliche wie erfreuliche Vertiefung und Anerkennung des Rechts erleben. Es kehrt zu seinen zeitlosen Maßstäben zurück. Heute schützt zum Beispiel vor Strafe nur die Unkenntnis des Naturrechtes nicht. Der Rechtspositivismus, die Verehrung des gesetzten Rechtes, ist entthront; und der übernatürlichen Ableitung des Naturrechtes hat sich die aus dem Sein des Menschen und damit aus der theologia naturalis gesellt (man denke an Auers neues Werk: „Der Mensch hat Recht“). Damit ist der Anspruch der juristischen, aber auch der naturwissenschaftlichen Forschung auf Autonomie in principio überwunden. Sie untersteht den natürlichen ethischen und übernatürlichen moralischen Normen wie jede Wissenschaft.“

Cand. Hansen fing den Ball auf: „Der Anspruch auf Autonomie war schon vor Galilei falsch; zugegeben. Aber wo liegt die Grenze dessen, was der Forscher forschen und weitergeben darf? Läßt sie sich überhaupt bestimmen?“

Das war die Frage, auf die P. Prof. Dr. Dr. J. M. Bochenski OP. am anderen Morgen antwortete.

Technik, Dialektik, Fortschrittsglaube und Humanismus

lautete sein selbstgewähltes Thema. Er entwickelte sieben Leitsätze, die er feurigen und umfassenden Geistes in freier Fülle der Gedanken vortrug, Leitsätzen, die er uns zur Verfügung gestellt hat, und die wir hier abdrucken:

„1. Die neuere Entwicklung der Technik scheint in einer Richtung zu liegen, in welcher als Endstadium der „Tübchenmensch“ zustande kommen soll: ein Mensch, der sich weder bewegt (denn die Telekommunikation bringt ihm alles nach Hause), noch arbeitet (die ganze physische Arbeit wird durch kybernetisch kontrollierte Maschinen übernommen), noch endlich denkt (weil es auch für das diskursive Denken Automaten gibt). Ein solcher Mensch kann als in einem unterirdischen „airconditioned“ Tübchen liegend gedacht werden. Die pessimistische Hypothese nimmt an, er werde auf eine rein vegetative Ebene degradiert sein; die optimistische meint, er werde sich ausschließlich dem einzigen ergeben, was ihm übrig bleibt, nämlich der ästhetischen und religiösen Kontemplation.

2. Jedenfalls wird der Zukunftsmensch leicht zum Gegenstand der Manipulation. Die Technik erlaubt u. a. auch tiefe Eingriffe in das Leben und die Psyche des Menschen; die immer weiter gehende Abhängigkeit von gesellschaftlichen Zentren legt die Möglichkeit nahe, daß der Zukunftsmensch seinem ganzen Wesen nach kollektiviert, d. h. in den Händen der Planungsbureaus und der durch sie aufgestellten Maschinen vom Subjekt des Geschehens zum bloßen Objekt wird.

3. Es stellt sich heute die große Frage: wollen wir das? Und: falls wir es nicht wollen: können wir es vermeiden?

4. Die erste Antwort lautet: wir wollen es; und selbst wenn wir es nicht wollten, wir könnten es nicht vermeiden. Das ist die Antwort der Dialektik – oder genauer gesagt der heute einzig bedeutenden Gestalt der Dialektik, nämlich des dialektischen Materialismus. Und zwar lautet diese Antwort genau so, weil die dialektischen Materialisten (wie die Hegelianer überhaupt) das „Ganze“ als das einzig „Wahre“ anerkennen und im einzelnen, also im wirklichen Menschen, nur „ein dialektisches Moment“ dieses Ganzen sehen wollen. Der Einzelmensch ist im Ganzen, durch das Ganze und für das Ganze. Eigene, die Gesellschaft transzendierende Ziele hat er überhaupt nicht. Er existiert nur für die Ziele der Gesellschaft und soll als ein Werkzeug dafür betrachtet werden. Er soll also zum Gegenstand des Manipulierens werden, denn dann wird er sich vollständig dem Ganzen fügen. — Und dies ist unvermeidlich: der der Dialektik eigene „Rolltreppenbegriff“ der Geschichte besagt, daß diese notwendig zur radikalen „Vergesellschaftung“ des einzelnen führt, ob wir es wollen oder nicht.

5. Die zweite Antwort: wir wollen diesen Zustand nicht und sind auch überzeugt, daß wir ihn vermeiden können. Dies ist die Antwort des Huma-

Corps Posonia
Wien



Corps Hansea
Wien

nismus. Denn der Humanismus ist in seinem wesentlichen Kern nichts anderes als die Anerkennung des Primates des Einzelmenschen. Er allein ist, um hegelianisch zu sprechen, „wahr“, das heißt, er allein hat Substanz. Die Gesellschaft ist nur eine Menge von Menschen, die durch (reale) Beziehungen verbunden sind. Sie ist keine Substanz. Die Gesellschaft ist also, in letzter Analyse, für den Einzelmenschen da. Er hat unantastbare, alles Gesellschaftliche transzendierende Rechte. Er allein ist Träger eines echten Geistes; die Gesellschaft hat ihn nur metaphorisch zu eigen. Deshalb darf der Mensch nicht zum Gegenstand der Manipulation werden. Er soll nie als ein bloßes Werkzeug betrachtet werden: er ist das irdische Ziel jeder Politik. — Und wer sich zum Humanismus bekennt, ist auch überzeugt, daß die genannte „Vergesellschaftung“ des Menschen bis zum Gegenstand der Manipulation vermieden werden kann. An die Rolltreppe der Geschichte glaubt er nicht: es sind die freien Menschen, die das Geschehen gestalten.

6. Erste Randbemerkung: vom religiösen Standpunkt aus erhält der Humanismus eine ungeheure Verstärkung. Denn religiös gesehen ist der Mensch — und nur der Einzelmensch — ein Kind Gottes, ein potenzieller Freund des Unendlichen, ein unsterbliches Wesen. Aber der „natürliche“ Humanismus bildet heute vielleicht die einzige gemeinsame Haltung für jene, welche die Dialektik ablehnen.

7. Zweite Randbemerkung: Die Technik abzulehnen, weil sie Gefahren mit sich bringt, ist eine naive und feige Haltung. Naiv ist sie, weil undurchführbar; feige, weil sie in der Annahme gründet, daß der Mensch nicht fähig ist, seiner eigenen Werke Herr zu werden.“

Abermals übernahm es ein Corpsbruder von Regierungsdirektor Werner Barthold Neoborussia, Silesiae, welchem das Hauptverdienst am Gelingen der Tagung zukommt, cand. jur. et phil. Friedrich Quack Neoborussiae die Aussprache einzuleiten, und tat es, indem er auf

Hegel und Lenin

einging:

„Das philosophische System Hegels und Lenins steht und fällt mit der Annahme der Dialektik als der Form des Denkens und damit des Seins überhaupt. Die Dialektik ist als Form des Erkennens zugleich die Form des Erkannten und umgekehrt; jedenfalls ist sie schlechthin a priori vorgegeben. Aus dieser Überzeugung erklärt sich wohl, daß wir weder bei Hegel noch bei Marx, Engels oder Lenin eine Rechtfertigung der Dialektik finden.

Ohne diese Rechtfertigung entbehrt die Philosophie Hegels des spekulativen Wertes. Will man also nicht an die Dialektik glauben, so ist das ganze System — nach einem Worte Friedrich Schlegels — „transzendente Bouffonnerie“.

Da die Dialektik die einzige wirkliche philosophische Begründung des Fortschrittsglaubens ist, fällt mit ihr auch dieser dahin. Die gefährlichsten Konsequenzen des (mithin im Grunde stets dialektischen) Fortschrittsdenkens liegen auf praktischem Gebiet, das heißt auf dem Gebiete der Ethik.

Das zeigt sich besonders deutlich in der Hegelschen „Rechtsphilosophie“ und im Verhältnis überhaupt des Historismus und des Leninismus zur Ethik. Wer das Sollen lediglich als Form des Seins auffaßt — und das ist dem dialektischen Denken wesensnotwendig — relativiert die ethischen Normen. Gerade die Neigung aber, die nackten Fakten gegen ethische Normen auszuspielen, gehört zu den verbreitetsten Gewohnheiten des heutigen Denkens, was die bisherige Diskussion über die Technik denn auch wieder deutlich zeigte: ob es sich nun um den Hinweis handelt, daß „die Anderen“ auch keine Engel sind, oder auch um die Rechtfertigung gegenwärtigen Unrechts mit einem künftigen idealen Rechtszustande, der auf diese Weise erreicht werden soll.

So bleibt es die wesentliche und praktische Aufgabe, die Qualität von Sein und Sollen zu sehen und zu bejahen und damit in der absoluten Norm, die dem Menschen gegeben ist, einen festen Standpunkt gegen Relativismus und Totalitarismus zu gewinnen.“

Karl Marx

„Warum hat Herr Prof. Bochenski — und jetzt, ihm folgend, Herr Quack — die Dialektik Hegels und Lenins, aber nicht diejenige von Karl Marx behandelt?“, war, wie vorausszusehen, die erste Frage.

„Marxens eigentliches Anliegen ist nicht philosophischer, sondern ethischer Art“, warf der Hochschulbeauftragte ein; „er wollte nicht philosophieren, sondern die Welt verändern, und zwar, um die Selbstentfremdung zu beseitigen, der die Industrialisierung den Menschen ausgesetzt hat.“

„Und dieser ethische Impuls — dem nicht nur der junge, sondern auch der alte Marx folgte — liegt außerhalb unseres Themas“, fuhr Prof. Bochenski fort; „nicht er steht unter dem Verdachte der Intoleranz, sondern allein die Dialektik, und sie unabhängig davon, ob sie materialistisch oder idealistisch formuliert wird. Lenin — in dessen sämtlichen Werken nicht einmal das Wort „Selbstentfremdung“ vorkommt — hat in seinem „Empiriekritizismus“ die landläufige Ansicht, man habe sich unter der — allein vorhandenen — Materie etwas Körperliches vorzustellen, als vulgär-materialistisch abgetan und gelehrt, die Materie sei reine Energie und nichts anderes. In der Tat ist dieser Vulgärmaterialismus kein erörterungswürdiger Gegner, obwohl ihm wahrscheinlich Karl Marx selber angehangen hat, von Friedrich Engels zu schweigen.“

Mithin ist Marx wegen seines ethischen Impulses nicht anzugreifen, weil dieser im Range über der Dialektik steht, und wegen seines Materialismus nicht, weil dieser darunter steht.

Ontische und empirische Dialektik

„Wie aber steht es um die Dialektik selbst? Sollen mit Hegel und Lenin auch Sokrates und Platon über Bord geworfen werden?“ Damit eröffnete

Prof. Dr. Küchenhoff den Streit, dem die Frage nach Karl Marx nur klärend vorangegangen war.

Professor Dr. Küchenhoff hatte es sich nicht nehmen lassen, auch zum zweiten Vortrage zu erscheinen; und mit ihm erschienen diesmal Seine Magnificenz selbst, der Rektor der Alma Julia, Prof. Dr. Fleckenstein, und der Dekan der philosophischen Fakultät, Prof. Dr. Arnold.

Mit der Frage Prof. Küchenhoffs hub ein Streit an, eine geistige Mensur, deren sich die Teilnehmer noch lange erinnern werden, ein Streit, der durch die hohen Gäste und durch die leidenschaftliche Anteilnahme und Beteiligung der Aktiven des Ranges der vorgetragenen Gedanken würdig war, die ihn entzündet hatten.

„Wir müssen unterscheiden“, begründete Prof. Küchenhoff seinen Angriff, „zwischen ontischer und empirischer Dialektik. Die empirische bin ich gesonnen zu verteidigen. Sie ist das sokratisch-platonische Dialegesthai. Ohne sie gibt es überhaupt kein Gespräch, ja, überhaupt kein Denken.“

„Meinen Sie“, erwiderte Prof. Bochenski, „daß der Gedanke selber dialektisch sei, oder meinen Sie, daß er dialektisch erfahren werde?“

„Das zweite.“

„Im Wechselgespräch oder im Selbstgespräch?“

„Sowohl im einen, als auch im anderen.“

„Dann sind wir einig; denn auch ich meine, daß wir uns einem Gedanken — der in sich nur wahr oder falsch, aber niemals dialektisch wandelbar sein kann — dialektisch annähern können. Nur darf man dann nicht an strenge Anti- oder Synthesen denken.“

„Einverstanden. Doch müssen wir noch weitergehen. Wir erfahren nicht nur unsere Gedanken, sondern wir handeln auch geschichtlich in dialektischen Gegensätzen. Die eine Strömung löst die entgegengesetzte andere aus, und eine dritte — nur dank den vorangegangenen beiden möglich — überwindet sie beide.“

„Auch dies kann zugegeben werden: wofern Sie mir für die Geschichte ebenfalls zugestehen, daß es sich um keine strengen Anti- und Synthesen handelt, sondern um Spruch und Widerspruch, und wofern Sie nicht sagen wollen, daß mit der in dieser Art erfahrenen Geschichte das Wesen der Welt oder auch nur eines einzigen Menschen verwandelt werde.“

„Das will ich in der Tat nicht behaupten. Darum habe ich ja zwischen ontischer und empirischer Dialektik unterschieden.“

„Nur fragt sich, ob man diese beiden Dinge mit ein und demselben Namen belegen soll oder auch nur darf. Gefährlich ist nicht die empirische Dialektik; sie analysiert einfach einen Tatbestand; gefährlich ist die ontische; denn sie ist eine Philosophie.“

„Das macht sie so gefährlich?“, fragten die Aktiven. „Und warum ist sie im Gegensatz zur empirischen intolerant?“

„Weil sie aus der Geschichte eine Rolltreppe macht, der wir ausgeliefert sind“, antwortete Prof. Bochenski, „die Rolltreppe, von der ich vorhin gesprochen habe. Sie muß rollen, sagen Hegel und Lenin, und sie muß nach

oben rollen. Der Aufstieg vollzieht sich, wie sie lehren, durch zunehmende Planung und Rationalisierung. Dies ist der Zweck der Technik. Ihr Sinn ist dabei die Kollektivisierung des Einzelnen, sein Einswerden mit der Gesellschaft.

Denn wahr, substantiell, vollgültig, reell, wirklich — oder wie Sie es nennen wollen — ist nach der Dialektik nur das Ganze, das heißt die Welt, als einziges Subjekt der Ethik, dessen Fortschritten wir zu dienen haben. Der Mensch ist allein Werkzeug des Absoluten, der Materie, des sich selbst emporentwickelnden Gottes. Wir haben eine Ersatzreligion vor uns. Von dieser absoluten Materie, die gleich einem Gotte angebetet wird, und ihrer Selbstentwicklung her gewinnt die Technik ihren Rang: sie muß funktionieren, auf daß ihr Gott werden könne.

Darum lautet das Urteil der ontischen Dialektik über die Technik: sie kann nicht vermieden werden, und sie soll nicht vermieden werden.

In Wahrheit ist der Fortschritt weder a priori beweisbar, noch empirisch, außer in kleinen Teilgebieten, wenn man sie für sich betrachtet. Im Großen jedoch lehrt uns die Erfahrung der Natur eher den Zerfall (man denke an das thermodynamische Gesetz); und die Erfahrung der Geschichte lehrt uns Zyklen, aber keine aufsteigende Reihe.“

„Wenn die dialektische Begründung der Technik zu verwerfen ist, wo finden wir das Maß, mit dem sie von Rechts wegen zu messen ist?“

„Im Humanismus, dessen Ethik gestern entwickelt worden ist. Doch ist der ethische Humanismus noch nicht das letzte Wort. Vielmehr steht hinter dem ethischen der ontologische Humanismus. Ihn meinte ich in meinem Vortrage. Was sagt er? Das Wahre, das voll Reelle in der Welt ist nur der Einzelne. Die Gemeinschaft ist sekundär: als Beziehung von Einzelnen. Im Menschen, und zwar im einzelnen Menschen, und nirgends sonst finden wir die Substanz, welche die Natur transzendiert.

Daher lautet die humanistische Antwort: Ziel und Grenze der Technik ist das Wohl des einzelnen. Und daher ist ihr alles erlaubt, was den Menschen fördert, und nichts, was ihn zum Werkzeuge erniedrigt, wie es Hegels und Lenins Dialektik tut, in deren Prozesse die Einzelnen nur Funktionen und Momente der jeweiligen Stufen sind, zu diesem Zwecke gebildet, zu diesem Zwecke gebraucht, verbraucht und zu diesem Zwecke wieder beseitigt, wie es der Prozeß will. Und auch die ethischen Normen, denen wir folgen, sind nur Produkte der jeweiligen Stufen des dialektischen Prozesses, ihnen dienend, nur für ihre Dauer gültig und mit ihnen verschwindend.“

„Und das alles sagt schon Hegel?“, wurde in der Pause gefragt.

„Das alles sagt schon Hegel“, lautete die Antwort; „so konnte er Napoleon den Weltgeist zu Pferde nennen.“

„Aber wodurch unterscheiden sich dann Hegel und Lenin?“

„Dadurch, daß der eine in Preußen, der andere in Rußland regiert hat.“

„Dann sind Staatsvergötzung hier und dort identisch?“

„Und hier wie dort Unterfälle jener Vergötzung des Faktischen, dem man durchaus normative Kraft zubilligen möchte.“

Die Religion des Fortschrittes

„Dann gibt es also keinen zwangsläufigen Fortschritt?“, wurde Prof. Bochenski gefragt.

„Nein.“

„Aber es gibt doch unleugbar den technischen Fortschritt?“

„Sicher; auf Teilgebieten; aber ist er zwangsläufig?“

„Und ist es überhaupt ein Fortschritt?“, griff jetzt der Hochschulbeauftragte an; „ist die Technik nicht vielmehr in sich selbst ein Unwert?“

„Was verstehen Sie unter Technik?“, wurde ihm entgegengehalten.

„Was die Vortragenden darunter verstanden haben: die Maschinenteknik. Lassen Sie mich definieren: das Werkzeug des Handwerkers ist ein einmaliges Gerät mit einmaligen Erzeugnissen, die Maschine des Technikers ist ein wiederholbares Gerät mit wiederholbaren Erzeugnissen.“

Daraufhin Prof. Bochenski: „Also jedenfalls als Gerät ein Werk des Menschen. Wie kann es von vornherein unsittlich sein?“

„Es gibt sittliche und es gibt verbrecherische Werke. Sie zu unterlassen und sie dort zu bekämpfen, wo sie nicht unterlassen werden, ist uns aufgegeben.“

„Und warum soll die Technik unsittlich sein? Wenn Sie sie wenigstens noch mit Brinckmanns „Philosophie der Technik“ als Versuch der Selbsterlösung gebrandmarkt hätten! Aber so argumentieren Sie ja rein praktisch. Und da will ich Ihnen praktisch antworten. Haben Sie schon einmal Kartoffeln gerodet?“

„Ich erinnere mich dunkel.“

„War es schwer oder leicht?“

„Schwer.“

„Sehen Sie, die Kartoffelmaschine macht es Ihnen bequemer.“

„Um den Preis, daß meine größere Freiheit mit der Unfreiheit derer erkaufte wird, welche die Maschine herstellen.“

„Weil ihnen die Fabrik nicht gehört?“

„Vielmehr ganz gleichgültig, wem sie gehört; die Unfreiheit liegt an der Maschine, nicht am Eigentum.“

„Und besteht worin?“

„Im Verluste der schöpferischen Handlungschance. Vom Generaldirektor bis zum ungelerten Arbeiter erhalten die Maschinisten vorgeschrieben, was sie zu organisieren und zu bedienen haben, und das Tag für Tag.“

Jetzt meldete sich die Magnificenz zum Wort: „Die Opfer, die dadurch gebracht werden, kann niemand leugnen. Aber ist das Ergebnis nicht die Opfer wert?“

„Wann?“

„Zum Beispiele bei den chemischen Heilmitteln —“

„angenommen, sie heilen überhaupt —“

„ja, einmal angenommen. Opfern da nicht Tausende freiwillig ihre Ge-

sundheit (zweifelsohne tun sie das; das will ich gar nicht bestreiten), um Hunderttausenden das Leben zu retten?“

„Und“, stieß ein Aktiver weiter vor, „selbst, wenn das nicht wäre, so würde die Technik doch unser Schicksal sein, dem wir kein Recht haben uns zu entziehen.“

„Welch ein Jammer“, entfuhr es Prof. Bochenski, „daß Sie das einzige Argument gegen Herrn Hielscher vorgebracht haben, welches Sie nicht hätten vorbringen dürfen. Denn der Mensch ist frei. Ich kann frei zu jeder Entwicklung ja oder nein sagen, ihr Halt gebieten oder sie fördern. Lehre ich die Unfreiheit und die Ergebenheit in das Schicksal, so mache ich die Menschen nur zu Untertanen der Staats- oder Gesellschaftsfunktionäre, die für sich in Anspruch nehmen, das Absolute sei in ihnen bewußt, sein Wille daher in ihnen verkörpert, und ihnen gehorchen unsere Pflicht.“

Die Freiheit der Entscheidung

„So bleibt es also dem Wechselspiele der freien Menschen überlassen, ob und inwieweit wir ja zur Technik sagen? Welch schöner Beleg zwar nicht für die ontische, wohl aber für die empirische Dialektik“, freute sich jetzt Prof. Küchenhoff; „denn wie würden wir zu dieser Freiheit als der Voraussetzung und Frucht des Humanismus heute gefunden haben, wenn nicht durch diesen ritterlichen Streit? Ist nicht eben er das Dialegesthai, welches Platon fordert? Und frei uns seiner bedienend haben wir die Freiheit als unsere Aufgabe eingesehen.“

Nur mit der platonischen — ich wiederhole: also nicht mit der Hegel-Leninschen — Dialektik werden wir auch die Antwort auf die Tatfrage finden können, ob die Maschine mehr Freiheit durch ihr Erzeugnis gewährt, als sie durch die Herstellung verschlingt. Herr Hansen, habe ich's damit getroffen?“

„Jawohl, Herr Professor. Wenn die Maschine mehr Freiheit verschlingt, als sie gewährt, ist sie sicher zu verwerfen; denn dann erniedrigt sie den Menschen zum Werkzeuge, genauer: viele Menschen zu Werkzeugen weniger“

— „oder zu Werkzeugen des absoluten Prozesses“, rief Prof. Bochenski dazwischen —

— „in der Tat; aber das gerade bestreite ich; vielmehr ist sie als Werk des Menschen neutral und kann gut oder schlecht verwandt werden.“

Der Rektor stimmte zu: „Es ist wesentlich ein Abwägen des Kaufpreises. Dafür sind wir verantwortlich.“

Darauf Prof. Bochenski: „Gewiß; nur ist die Technik an diesem Kaufpreise nicht schuld, sondern der Mensch, der sie damit belastet. Heute wird der Preis unbestritten bezahlt, und viel zu hoch. Nicht umsonst haben neun Zehntel der Arbeiter, denen ein amerikanischer Test in der Umgebung einer Universität die Ausbildung der Söhne freigestellt und finanziell gesichert hatte, ihre Söhne bei humanistischen und nicht bei technischen Fakultäten einschreiben lassen. Aber nochmals: der Raubbau am Menschen ist nicht die

Schuld der Technik, sondern die Schuld des Menschen, der sie einsetzt. Dieser Einsatz ist nicht Schicksal. Es gibt kein Schicksal, sondern nur freie Entscheidungen.“

„Eben jene“, faßte der Vorsitzende der Verbändekommission, Regierungsdirektor Barthold, das Ergebnis zusammen, „eben jene Freiheit der Entscheidung, welche der Artikel 1 der Köseener Statuten seinen Mitgliedern gewährt und verbürgt, die Freiheit, um derentwillen wir ja zur Toleranz und nein zur Intoleranz sagen. Und damit nein zur ontischen Dialektik. Meine Herren, der Köseener Verband hat sein Toleranzprinzip in hinter uns liegenden Jahrzehnten oft mehr vegetativ weitergegeben, wenn ich mich so ausdrücken darf. Sie sehen an den Wirkungen Hegels und Lenins, daß dieser vegetativen Überlieferung nunmehr das bewußte und einsichtige Durchdringen der Voraussetzungen und Konsequenzen unseres Prinzips folgen muß.“

„Diesem Ziele“, schloß der Vertreter des im Vorort präsidierenden Corps, der Rheno-Palatia zu München, die Arbeitstagung, „sind wir gestern und heute näher gekommen: dank den Herren Vortragenden, aber ebenso dank Seiner Magnificenz und dank Ihren Spectabilitäten, den Herren Dekanen. Wir wissen es zu würdigen, daß sie uns so hilfreich die Hand geboten haben, und wollen es dadurch danken, daß wir sie ergreifen und dem Vorbilde folgend der Humanitas, der Toleranz und der Freiheit dienen.“