

Die Veröffentlichungen in der Beilage „Aus Politik und Zeitgeschichte“ stellen keine Meinungsäußerung der herausgebenden Stelle dar. Sie dienen lediglich der Unterrichtung und Urteilsbildung.

KARL ERNST JEISMANN

Zum Problem des Friedens im 20. Jahrhundert

Im Jahre 1945, unmittelbar unter dem Eindruck der Schrecken und Leiden des Zweiten Weltkrieges proklamierten die Vereinten Nationen in ihrer „Charta“, es gehöre zu den Grundsätzen und Zielen dieser Institution:

„Den internationalen Frieden und die internationale Sicherheit aufrechtzuerhalten. Deshalb sollen wirksame gemeinsame Maßnahmen ergriffen werden, um Bedrohungen des Friedens vorzubeugen und sie auszuschalten, jedwede Angriffshandlung oder sonstigen Friedensbruch zu unterdrücken und durch friedliche Mittel im Einklang mit den Grundsätzen der Gerechtigkeit und des Völkerrechts Ausgleich und Beilegung internationaler Streitigkeiten . . . herbeizuführen. — Unter den Nationen freundschaftliche Beziehungen auf der Basis der Achtung des Prinzips gleicher Rechte aller Völker und ihres Selbstbestimmungsrechtes zu fördern und andere geeignete Maßnahmen zur Festigung des Weltfriedens zu ergreifen.“¹⁾

Heute müssen wir die Feststellung Albert Schweitzers erneut bestätigen, der 1954 in Oslo sagte: den Zustand des Friedens herbeizuführen habe die Institution der Vereinten Nationen ebensowenig vermocht wie einst die Einrichtung des Völkerbundes — mögen beide auch auf anderen Gebieten beachtliche Leistungen aufzuweisen haben²⁾.

Es gibt in der europäischen Geschichte kaum eine schmerzhaftere Erfahrung als die, daß der Versuch, eine überstaatliche Rechtsordnung zu errichten, an der Aufgabe der Friedenswahrung zweimal gescheitert ist oder zu scheitern droht. Jahrhundertlang haben die fähigsten und edelsten Köpfe Europas nach einem solchen Bunde gerufen und auf ihn die Hoffnung der Menschheit gesetzt: Nur einen Tag dürfe er existieren, so glaubte Rousseau, um von „dauernder Beständigkeit“ zu sein³⁾. Wir haben erlebt, wie die Existenz dieses Bundes eine Geschichte seiner Auflösung sein konnte.

Und in dem Maße, wie die Bändigung der Macht unter das Gesetz des Rechts, wie also eine umspannende, vertraglich geregelte Friedensordnung mißlingt, finden wir die Staaten wieder in Machtkämpfe verstrickt, für die das Forum der Vereinten Nationen nur mehr ein zusätzlicher Schauplatz zu werden droht. In Korea wurde nicht der Friede, sondern der Besitzstand der westlichen Welt verteidigt; nicht vor den blauen Stahlhelmen der UN-Soldaten, sondern vor dem durch Raketenandrohung unterstrichenen massiven Druck der Sowjets und den Vorhaltungen der Amerikaner zogen sich Engländer und Franzosen aus Ägypten zurück, während zur gleichen Zeit in Ungarn vor dem Zynismus unverhüllter Gewalt die Ohnmacht einer Rechtssatzung zutage trat, welche allein auf den guten Willen der vertragsschließenden Großmächte beruht. Blickt man auf die zwölf Jahre der sogenannten „Nachkriegszeit“ zurück, findet man als ihr auffälligstes Kennzeichen, daß der Friedensschluß mit Deutschland bislang durch widerstrebende Weltmachtinteressen vereitelt wurde, während zugleich — kleinere nicht eingerechnet — fünf große Kriege ausbrachen, die allesamt nicht durch

Friedensschluß beendet wurden, sondern im günstigsten Fall im Waffenstillstand eingefroren sind. Und wie eh und je enden Abrüstungsgespräche in gegenseitigen Vorwürfen.

Dieser Rückfall in die Machtpolitik ist offenkundig; das Fehlen des Friedens aber kann aus ihm allein nicht erklärt werden. Wir kennen in der Geschichte genügend Beispiele echter und relativ dauernder Friedensschlüsse auf dem Boden staatlicher Interessenpolitik. Es ist vielmehr ein Neues hinzugekommen: die Kriege sind Weltkriege geworden, die nach einem Weltfrieden verlangen. Das hat die Aufgabe der Friedensstiftung fast hoffnungslos kompliziert und zugleich den Träger der Friedensvermittlung ausgeschaltet. Denn das globale Ausmaß der Kriege hat jede echte Neutralität zwischen den Fronten zermahlen; d. h. aber: die Möglichkeit der Vermittlung durch eine dritte Macht ist geschwunden. Ein Blick in die Geschichte zeigt jedoch, daß die großen europäischen Friedensschlüsse der Neuzeit ohne Vermittler nicht denkbar sind. Selbst wenn es, wie nach den Napoleonischen Kriegen, keine mächtigen Neutralen mehr gab, gab es doch eine Vielzahl von Mächten mit so selbständigem Gewicht, daß der Geist der Vermittlung erfolgreiche Träger fand. Das deutlichste Beispiel aus einer langen Reihe von gescheiterten und gelungenen, mehr oder weniger eigennützigem, immer aber die Friedensmöglichkeit einschließenden Vermittlungen bildet der Berliner Kongreß des Jahres 1878, der unter dem Vorsitz des deutschen Reichskanzlers die Vertreter der europäischen Mächte versammelte und durch Ausgleich der Interessen den Krieg zwischen England und Rußland in letzter Stunde verhinderte. In unserem Jahrhundert aber zeigte das Schicksal Wilsons und seines Werkes, wie wenig Raum mehr für eine echte Vermittlung, wie wenig Aussicht für das Gelingen eines Schlichtungsversuches der Erste Weltkrieg gelassen hatte. Und doch: was gäben wir heute, nach dem Zweiten Weltkriege und mitten im Kalten Kriege, darum, wenn irgendwo die Aussicht selbst einer so fragwürdigen Vermittlung am politischen Horizont stünde. Kann doch weder der Ehrgeiz noch das Verantwortungsgefühl der indischen Staatsmänner darüber hinwegtäuschen, daß ihnen zu erfolgreicher Vermittlung mindestens die Macht fehlt. Es gibt in einer in zwei gewaltige Lager gespaltenen Welt keinen „ehrlichen Makler“, es gibt keine Kraft der politischen Versöhnung mehr.

So bedeutsam nun diese Tatsache ist, sie will doch mehr als eine Erscheinung, denn als die Ursache der Friedlosigkeit unserer Zeit gedeutet sein. Hat sich doch selbst des Wortes „Friede“ eine eigentümliche Sprachverwirrung bemächtigt: Friedenslager! Friedenskämpfer! Befriedigungsaktion! Schon das lateinische Verbum „pacare“ hat einst unser Schülermißtrauen gereizt, weil in Cäsars Sprachgebrauch Krieg, Feindschaft und Unterdrückung gemeint sein konnten, wenn Friede gesagt wurde. Heute zeigt das ganze Feld des Begriffes „Friede“ die makabre Fähigkeit, Wort und Inhalt einander bis zur Verkehrung zu entfremden. Ist das Wissen um den Frieden nicht nur dem politischen Raum fremd geworden, beginnt es schon dem Bewußtsein der Menschen zu entgleiten?

Die Nähe dieser Gefahr wird daraus deutlich, daß die früher scharfe Grenze zwischen Krieg und Frieden sich immer mehr verwischt; es gibt Kriege — etwa als Polizeiaktionen deklariert — die de jure den Friedenszustand nicht unterbrechen, und es gibt faktisch friedliche Verhältnisse, ohne daß der Krieg rechtlich beendet worden wäre: es bereitet dem

1) Die Charta der Vereinten Nationen. Hrsg. v. W. Schätzel; 2. Aufl. 1957, S. 30.

2) A. Schweitzer, Das Problem des Friedens in der heutigen Welt; Rede bei der Entgegennahme des Nobel-Friedenspreises in Oslo am 4. November 1954; München 1954, S. 13.

3) K. v. Raumer, Ewiger Friede. Friedensrufe und Friedenspläne seit der Renaissance, Freiburg/München 1953, S. 369.

Sie lesen auf Seite 859:

Friedrich Heer,

„Verteidigung des Optimismus — eine Aufgabe des europäischen Humanismus“.

Völkerrechtler offensichtlich große Mühe, den Zustand zu umschreiben, in dem wir uns heute äußerlich so wohl befinden⁴⁾.

Weiß man noch, was Friede ist? Diese Frage wird dadurch noch einmal verschärft, daß vom Frieden nie so viel geredet wurde wie im vergangenen halben Jahrhundert, daß eine Friedenswissenschaft entstanden ist, die mit der Laterne juristischer und historischer Methodik den Frieden der Welt sucht wie einst Diogenes einen Menschen auf dem Marktplatz von Korinth.

Was ist Friede?

Die Definition dieses Begriffes ist bisher nicht einmal unter Beschränkung auf den politischen Aspekt gelungen. „Definierbar ist nur, was keine Geschichte hat“ — die Wahrheit dieses Nietzschewortes zwingt, die Frage anders zu stellen: Wie ist in der Geschichte Friede möglich gewesen?⁵⁾

Die Bedeutung des Friedenswerkes von Münster und Osnabrück lag darin — und deshalb ist es mehr als nur historische Erinnerung —, daß, nachdem die politische Ordnung des Mittelalters in einem Jahrhundert erbitterter Religionskriege endgültig zerbrochen war, die Gemeinschaft der europäischen Staatenwelt auf der neuen Grundlage gegenseitiger Anerkennung gleichberechtigten und souveränen Existenzrechtes in ein locker scheinendes, in Wahrheit aber ungemein festes Ordnungsgefüge gestellt wurde, in dem völkerrechtlich umschriebene, wenn auch nicht gesetzlich zwingende Konventionen und Formen des politischen Verkehrs allgemeine Anerkennung genossen.

Diese Zeit des „ancien régime“, rechtlich als die Zeit der Ausbildung und Herrschaft des Jus Publicum Europaeum, politisch als die des Gleichgewichts der großen Mächte zu kennzeichnen, sie hatte gewiß ihre Kriege. Kriege, welche die großen Friedensdenker des 17. und 18. Jahrhunderts auf den Plan riefen: William Penn, den Abbé Saint Pierre, Jean Jaques Rousseau und Immanuel Kant⁶⁾. Diese Kriege aber hoben nie die Ordnung des Staatensystems auf; sie bewahrten es vor Erstarrung, ohne doch die übergreifende Gemeinsamkeit zu zerstören, in der jeder Staat auf den anderen angewiesen war, durch ihn begrenzt, zugleich aber auch bestätigt wurde. So blieb mitten im Kriege die Möglichkeit des Friedens immer latent gegenwärtig. Im „Konzert“ der europäischen Mächte gab es Dissonanzen und Gegenspieler — aber es gab keine Erz- oder Weltfeinde; es gab Kriege um Interessen, nicht aber um die Existenz; und es gab darum auch Friedensverträge, nicht aber Friedensdiktate. Die Politik der Staatsräson setzte dem Kriege seine Schranken, machte, nach Clausewitz' Worten, aus dem „furchtbaren Schlachtschwert“ einen „leichten, handlichen Degen“⁷⁾ und blieb selbst gebändigt durch das Wissen darum, daß, wie Richelieu in seinem in Deutschland zu Unrecht oft geschmähten Testament sagt, „Gott der höchste Herr der Könige“⁸⁾ ist. Daß Recht und Sittlichkeit über dem Interesse stehen, ja, daß es von höchstem Interesse selbst ist, beide nicht über ein gewisses Maß hinaus zu mißachten, das war den großen Staatsmännern des ancien régime durchaus bewußt.

Das Zeitalter der Französischen Revolution und Napoleons ließ nun eine andere Einstellung zum Kriege heranwachsen. Der Fanatismus einer die gesamte Menschheit umfassenden politischen Idee, das Erwachen nationaler Begeisterung wie völkischer Empörung setzten an die Stelle des Kabinettskrieges den Volkskrieg. Der Krieg gewann dabei gewiß an sittlichen Impulsen und Kräften, aber er erreichte damit zugleich eine dämonische Gewalt auf dem Schlachtfelde wie über die Gemüter. „Es ist kein Krieg, von dem die Kronen wissen, es ist ein Kreuzzug, s'ist ein heil'ger Krieg!“ Wer würde nicht die Gesinnung achten, die Theodor Körner im Jahre 1813 seinen „Aufruf“ schreiben und ihn selbst ins Feld und in den Tod ziehen hieß! Und doch: wer muß nicht heute vor ihren Folgen zutiefst erschrecken! Ist der Krieg ein Kreuzzug — was ist dann der Gegner? Und wenn der Krieg heilig gesprochen wird — wie soll der Friede aussehen, der ihn beendet? In dieser Sicht vom Kriege ist die innere Verbundenheit der Kontrahenten verloren gegangen; es geht nicht mehr um den Ausgleich von Interessen, sondern um den Sieg einer sich selbst absolut setzenden Partei.

Das 19. Jahrhundert — Atempause und Sprungbrett zugleich für eine andere Zeit — drängte die neue Form des Krieges zunächst wieder in den Hintergrund. Im System Metternichs und der Friedenspolitik Bismarcks nach dem deutsch-französischen Kriege wurde die alte Vorstellung vom „Konzert“, von der umgreifenden Gemeinschaft der europäischen Staatenordnung noch einmal Wirklichkeit; schon im Kampf mit dem Geist der Zeit und nicht ohne Zugeständnisse an ihn offenbarte sie zum letztenmal ihre friedensvermittelnde Kraft.

Die an Kriegen reiche Geschichte unseres Kontinents kennt keine längere Friedensperiode als jenes knappe halbe Jahrhundert zwischen 1871 und 1914, in dessen erster Hälfte Bismarck die Grundlagen dieses Friedens festigte und ausbaute. Als nach dem Weltkrieg die Akten der Auswärtigen Politik des II. Reiches veröffentlicht wurden, da hat Johannes Lepsius Bismarck einen „Pazifisten“ genannt⁹⁾ — beeindruckt durch die Fülle von Dokumenten einer virtuoson Friedenspolitik. Und doch, nimmt man die übliche, nicht die wörtliche Bedeutung dieser Bezeichnung, so geht sie weit am Wesen der Bismarckschen Staatskunst vorbei. Seine längste Friedensepoche verdankt Europa nicht einer Politik pazifistischer, überstaatlicher Rechtsprogramme, sondern nüchterner Interessenwahrung, der es primär darum zu tun war, das in drei Kriegen geschaffene Deutsche Reich zu sichern. Die wirksamste Methode dieser Sicherung war die Erhaltung des europäischen Friedens. Deshalb wurde Bismarcks umspannendes Bündnissystem unter seinen Händen zur „Friedensassekuranz“, die „eine Prämie für friedliches Verhalten“¹⁰⁾ insofern aussetzte, als das Schwergewicht der deutschen Macht stets gegen einen möglichen Friedensbrecher in die Waagschale fiel.

Nicht durch Verminderung der Rüstung, sondern nur auf der Basis voll entwickelter Großmachtstärke hielt der Kanzler eine erfolgreiche Friedenspolitik für möglich¹¹⁾. Er vertraute nicht darauf, daß friedliche Gesinnungen von Fürsten und Völkern eine ausreichende Bürgschaft gegen den Krieg seien und verglich Abrüstungsvorschläge mit dem Antrag der Wölfe auf Abschaffung der Schäferhunde in der Fabel¹²⁾. Ausdrücklich nahm er im Jahre 1876 gegen die These Stellung, daß es allein beim guten Willen und Können der Staatsmänner liege, einen immerwährenden Frieden herbeizuführen:

„Es ist meines Erachtens ein Irrtum“, sagte der Kanzler damals, „wenn öffentlich angenommen wird, der Friede könne dadurch erhalten werden, daß staatsmännische Weisheit ein Arkanum erfinde, während doch in der Tat seine Sicherstellung nur auf dem Wege gefunden werden kann, daß eine oder mehrere der beteiligten Mächte den andern Konzessionen machen, indem sie entweder ihre Ansprüche oder ihr Mißtrauen herabmindern; wenn das von keiner der beteiligten Seiten geschieht, so glaube ich nicht, daß menschliche Weisheit ein Rezept erdenken kann, welches dem schließlichen Zusammenstoß der einander widerstrebenden Kräfte vorbeugt.“¹³⁾

Die Ablehnung der zu einfachen Vorstellung, es gebe ein Programm, dessen Realisierung den Frieden garantiere, wird in diesen Worten ebenso deutlich wie die Überzeugung, daß der Friedensschluß immer ein „modus vivendi“ ist, der Entgegenkommen von beiden Seiten verlangt. Hier wird klar, warum einer Politik, der die auswärtigen Angelegenheiten vor allem als Machtfragen erschienen, eine temporäre Friedenssicherung von so langer Dauer gelingen konnte. Bismarck hat das Interesse seines Staates nie absolut gesetzt; er hat nie vergessen, daß wir in Europa mit Nachbarn zu leben haben¹⁴⁾, deren Ansprüchen eine grundsätzlich gleiche Berechtigung innewohnt wie den eigenen. Seine Staatskunst war nicht nur eine Politik der deutschen Interessenbehauptung, sondern zugleich eine Politik der Interessenmäßigung und Selbstbeschränkung im Rahmen einer Staatengruppe. „Jede Großmacht“, sagte der Kanzler, „die außerhalb ihrer Interessensphäre auf die Politik der anderen Länder einzuwirken sucht, die periklitert außerhalb des Ge-

9) Johannes Lepsius, Bismarck als Pazifist. In „Süddeutsche Monatshefte“, 11. 1922.

10) Die Große Politik der europäischen Kabinette 1871—1914. Sammlung der diplomatischen Akten des Auswärtigen Amtes. Im Auftrage des Ausw. Amtes hrsg. v. J. Lepsius u. a., Bd. 5, Ber. 1922, S. 121, Anm. 1 (hinfort zitiert GP.). GP, 6, S. 63 f.

11) Bismarck, Otto v., Die gesammelten Werke, 15 Bde., Berlin 1924 ff. Vgl. hier Bd. 6b, S. 233 (hinfort zitiert GW.).

12) GW, 6b, S. 237.

13) GP, 2, S. 69.

14) Vgl. GW 14/II, S. 717.

4) Vgl. U. Scheuner, Der fehlende Friede. In „Mensch und Staat in Recht und Geschichte. Festschrift f. H. Kraus, Kissingen 1954, S. 190—206.

5) Vgl. H. Rogge, Nationale Friedenspolitik, Berlin 1934, S. 31.

6) Jüngst herausgegeben und gedeutet in dem unter 3. erwähnten Werk von K. v. Raumer.

7) C. v. Clausewitz, Vom Kriege. Hinterlassenes Werk des Generals Carl v. Clausewitz, hrsg. v. W. Hahlweg, Bonn, 16. Aufl. 1952.

8) Richelieu, Politisches Testament und kleinere Schriften; eingel. u. ausg. v. W. Mommsen, Berl. 1926, s. S. 164 f.

bietet, das Gott ihnen angewiesen hat, die treibt Machtpolitik und nicht Interessenpolitik. Wir werden das nicht tun.“¹⁵⁾ Das Wort von der Interessensphäre verdeutlicht noch einmal die Vorstellung von einer zwischenstaatlichen Partnerschaft, die ein System des politischen wie des moralischen Gleichgewichts darstellte, innerhalb dessen stets Ausgleich und Schlichtung gegensätzlicher Interessen möglich blieb.

Bismarck betrachtete den Krieg als ein letztes, aber berechtigtes Mittel der Politik; doch er zog ihm enge Grenzen. Hielt er den Ruf nach dem „Ewigen Frieden“ für eine die Realitäten negierende utopische Forderung, so bemühte er sich doch in bewußter Verantwortlichkeit um den zeitlichen Frieden. „Mein ideales Ziel“, so heißt es in den „Gedanken und Erinnerungen“, „nachdem wir unsere Einheit innerhalb der erreichbaren Grenzen zustande gebracht hatten, ist stets gewesen, das

„Die Zerstörung der europäischen Staatengemeinschaft“

„Die Zerstörung der europäischen Staatengemeinschaft“ — sucht man nach einem Thema für das Geschehen unseres Jahrhunderts, man findet vom europäischen Blickpunkt her kaum ein treffenderes als dies. Dieser Vorgang ist ein ungemein vielfältiger und geschichteter Prozeß; eine seiner wichtigsten Erscheinungen ist die Wendung von der überlieferten Form des kontinental-europäischen Kriegsdenkens weg zu anderen Vorstellungen, mit deren Verwirklichung die Möglichkeit des Friedens — vorläufig, so müssen wir hoffen — aus der politischen Welt verschwand. Das neue Bild vom Kriege entwickelte sich in zwei gegensätzlichen, aber eng aufeinander bezogenen und schließlich ineinander übergehenden Prozessen. Der erste möge am deutschen Beispiel in Kürze dargestellt werden.

Was in den Befreiungskriegen im Liede der Dichter und im Wort der Denker Ausdruck gefunden hatte: der Krieg als Erlebnis des Aufschwunges der Herzen und der Geister, als ein Akt, in dem die Nation zum Bewußtsein ihrer selbst gelangt war —, das nahm in der zweiten Jahrhunderthälfte, in einem materialistischeren Zeitalter, gröbere Formen an. In breiten Schichten des gebildeten deutschen Bürgertums gewann eine Denkweise Raum, die der Idee des Ewigen Friedens nicht absagte um der Wirklichkeit des zeitlichen Friedens, sondern um einer Hochschätzung des Krieges willen. „Das Culturideal und der Krieg“ — so lautete der Titel eines Vortrages, den der Gymnasiallehrer und Philosoph A. Lasson im Jahre 1868 veröffentlichte. Hier wird der Krieg als „Fundamentalinstitut des Staates“ aus dessen Wesen deduziert, mit Genugtuung die „immer steigende Vollendung“ der Kriegsmaschinen vermerkt und schließlich der Nationalhaß zur „sittlichen Notwendigkeit“ erklärt¹⁷⁾.

Das ist nicht die vereinzelte Stimme eines kauzigen Schulmeisters, sondern nur ein Beispiel dafür, wie im liberalen Bürgertum der Anschauungsunterricht der frühen Politik Bismarcks mißverstanden wurde. In der reichen und aufgesplitterten Geschichte des politischen Liberalismus ist dies eine merkwürdige Erscheinung: daß eine von der Idee des Rechtes und der sittlichen Forderung nach dem Frieden herkommende Denkweise in so hohem Maße anfällig war für die Verlockung, die vom Erfolg der politischen Macht ausstrahlte. Heinrich von Treitschke, der Nachfolger auf dem Lehrstuhl Leopold Rankes — auch diese Nachfolge das Zeichen einer Wandlung! — glaubte an ein kommendes Zeitalter gesicherten Weltfriedens; aber, so schrieb er 1867, es könne nicht eintreten, solange der nationale Staat der Deutschen nicht vollendet sei¹⁸⁾. Da sich nun zu zeigen schien, daß dieser Staat nur gegen den militärischen Widerstand Frankreichs gewonnen werden konnte, war der Krieg doppelt gerechtfertigt: das sittliche Wollen des Ausgangspunktes war geblieben, doch es diente nun zur Verherrlichung des Krieges:

„Ist aber diese Zeit von Eisen“, so rief Treitschke 1870 aus, „so bleibt es auch eine Notwendigkeit für die Gesittung der Welt, daß eine Nation bestehe, die neben dem Idealismus der Wissenschaft zugleich den Idealismus des Krieges behüte. Und das ist Deutschlands herrlichster Beruf.“¹⁹⁾

Nach dem Frankfurter Frieden gab es keine Kriege mehr zu kommentieren; doch die Versuche blieben nicht aus, Einfluß auf die deutsche Politik zu gewinnen, um sie forscher zu gestalten. „Videant consules“

Vertrauen . . . auch der großen Mächte zu gewinnen, daß die deutsche Politik . . . friedliebend und gerecht sein will.“¹⁶⁾

Es geht nicht um romantische Idealisierung einer versunkenen Epoche, deren Härten uns zur Genüge bekannt sind; das wäre schon darum töricht, weil aus ihrem Schoße gerade die Kräfte und Bewegungen aufsteigen konnten, die uns heute bedrängen. Es geht lediglich um historische Erkenntnis der Voraussetzungen, welche die Friedensschlüsse und Friedenszeiten der neueren Geschichte möglich machten. Deshalb waren sie möglich, weil die Kriege dieser Zeit nicht die Gleichberechtigung und Verbundenheit der Völker aufhoben, ihre gleichwertige Partnerschaft im Rahmen einer nicht in Frage gestellten Staatenordnung gewahrt blieb und so die gemeinschaftliche Ebene nicht verlassen wurde, auf der die Vermittlung des Friedens sich immer wieder vollziehen konnte.

— so lautete der alarmierende Titel einer Flugschrift, in der 1890 die aufgestaute Unzufriedenheit darüber zum Ausdruck kam, daß der „alternde“ Bismarck den „kriegerischen“ Bismarck von einst abgelöst habe. Denn Deutschland sei keineswegs, wie der Kanzler behauptete, saturiert. Es brauche mehr Raum und eine ausgedehntere Küste. Beides finde man im Osten: der Russe — lautete die Folgerung — „das ist unser wahrer Nationalfeind“. Und der Verfasser rief Bismarck den Vorwurf nach, daß er nicht rechtzeitig und voraussehend Frankreich niedergeworfen habe, um freie Hand im Osten zu gewinnen²⁰⁾. Der „ideologische Expansionskrieg“ — dieser zusammenfassende und vereinfachende Begriff sei hier gestattet — nach Osten, vorbereitet durch die Niederwerfung des Feindes im Westen, gerechtfertigt durch die sittliche Idee der Freiheit und Kultur, die es im Kampf gegen Autokratie und Barbarei auszubreiten galt: das also, was wir bei veränderter Ideologie Wirklichkeit werden sahen, es war ein schon 1890 entworfenes Bild, das dann vom Alldeutschen Verband unverhüllt weiter propagiert wurde.

Nun wäre es aber falsch anzunehmen, diese Vorstellung sei auf den rechten Flügel eines nationalistisch gewordenen Liberalismus beschränkt geblieben. Die andere Gruppe der liberalen Politiker — in der Freisinnigen Partei zusammengeschlossen —, die durch ihre ausgeprägte Bismarckfeindschaft gekennzeichnet war, neigte zwar grundsätzlich pazifistischen Gedankengängen zu. Sie warf dem Kanzler Rechtsbruch und Militarismus vor — so, wie es jüngst als späterer Nachklang noch in der fesselnd geschriebenen, aber völlig verzeichnenden Bismarckbiographie von Erich Eyck wieder geschehen ist. Das Eigentümliche ist nun, wie in den letzten Jahren der Kanzlerschaft Bismarcks gerade der linke Flügel des Liberalismus seine vorsichtige Balkanpolitik, d. h. aber die Politik der Friedenswahrung gegenüber Rußland bekämpfte. Hier wurde die Militärfeindschaft des Freisinns zur Kriegslust: einem so kranken Frieden, schrieb das Berliner Tageblatt, ziehe man einen gesunden Krieg vor²¹⁾. Wenn Deutschland sich auf die vorsichtige Rolle beschränken solle, die Fürst Bismarck ihm zumute, dann hätte sich das deutsche Volk die Ströme von Schweiß und Blut sparen können, die notwendig gewesen seien, das Reich zu errichten²²⁾. Im Reichstag fand Bismarck seit 1886 eine ständig wachsende Opposition gegen seine Rußlandpolitik, die mit ideologischen Argumenten gegen die zaristische Autokratie arbeitete. Auch das Zentrum rief damals zum Kampf gegen den griechisch-orthodoxen Feind der Römischen Kirche auf dem Balkan, und die Sozialdemokratie stellte, den Jargon der Alldeutschen vorwegnehmend, ihre Hilfe gegen „unseren wirklichen Tod- und Erzfeind“ Rußland in Aussicht²³⁾. In all diesen Stimmen erscheint der Gegner nicht mehr als ein möglicher Friedenspartner, sondern als Feind schlechthin, den es zu unterwerfen gilt — der sich zumindestens im Innern erst völlig wandeln muß, ehe man ihn als gleichberechtigt anerkennen kann²⁴⁾.

Jene Richtung eines liberalen und fortschrittsgläubigen Pazifismus, die alles Unheil in der sogenannten Machtpolitik Bismarcks angelegt sieht, unter dem, wie Richard Barkeley in seiner Geschichte der deutschen Friedensbewegung 1948 schrieb, Preußen nach kurzem liberalen

16) GW 15, S. 421.

20) Videant consules . . . (anonym) Kassel 1890. Vgl. war der baltendeutsche Historiker und Publizist Theodor Schiemann.

21) Schultheß, Europäischer Geschichtskalender, 1886, S. 457.

22) Kohl, Reden, 12, S. 255 ff.

23) Ib., 12, S. 161.

24) Zu Bismarcks Auseinandersetzung mit diesen Tendenzen vgl. K. E. Jeismann, Das Problem des Präventivkriegs im europäischen Staatensystem mit besonderem Blick auf die Bismarckzeit, Kap. 5, Freiburg/München 1957.

15) Die politischen Reden des Fürsten Bismarck, hrsg. v. H. Kohl, 14 Bde., Stuttgart 1892—1905; hier Bd. 12, S. 447 (hinfort zitiert: Kohl, Reden).

17) A. Lasson, Das Culturideal und der Krieg. Jahresberichte über die Louisenstädtische Realschule, Berlin 1868, S. 42.

18) Preußische Jahrbücher, 18, S. 20.

19) Ib., 26, S. 243.

Zwischenspiel zum Junkerstaat herabgesunken (!) sei²⁵⁾ — sie kämpft mit verkehrter Front. Der Feind steht im eigenen Lager. Die tiefste Gefährdung des Friedens kam nicht aus der von den Kräften lutherischer Weltanschauung getragenen Staatskunst Bismarcks, sondern aus der eigenen säkularisierten Welt, in der man die Fragwürdigkeit jedes menschlichen Werkes — auch eines Friedensprogramms — vergessen und die eigene politische Anschauung zur allein richtigen erklären konnte. Die seltsamste Erscheinung in der Geschichte der Friedensbewegung ist der militante Pazifist, der um des Friedens willen den Kampf gegen die „Friedensfeinde“ bis aufs Messer führen möchte. Im Jahre 1928 erschien ein sehr quellenkundiges Werk des bekannten Historikers und Pazifisten Ulrich Noack: *Bismarcks Friedenspolitik und das Problem des deutschen Machtzerfalls*. Im Vorwort zeichnet der Verfasser das Zukunftsbild einer sich ausweitenden Sphäre der Kultur und eines Zeitalters gesicherten Weltfriedens, von dem aus betrachtet die Zeit der Kriege zur Vorgeschichte der Menschheit zu rechnen sei — um dann in seiner Untersuchung Bismarck jede versäumte Gelegenheit zum Präventivkrieg gegen Rußland tadelnd vorzuhalten, nicht anders, als jene Alldeutschen, die schon 1900 Bismarcks „lendenlahme Scheu vor Präventivkriegen“ geißelten²⁶⁾. Der Krieg gegen Rußland sei eine Notwendigkeit nicht nur der deutschen Staatsräson, sondern auch des „ethischen Imperialismus“ gewesen; und ein solcher Zweck — in Noacks eigenen Worten — „adelt die Waffe“, die in seinem Dienst geführt wird²⁷⁾.

Sie kennen alle das Wort Bismarcks aus der großen außenpolitischen Rede vom 6. Februar 1888: „Wir Deutsche fürchten Gott, aber sonst nichts auf der Welt!“ Dieses Wort fand begeisterten Widerhall, wurde gestickt und gerahmt und selbst als Krawattenaufschrift tausendfältig verbreitet. Der nächste Satz der Rede aber: „Und diese Gottesfurcht ist es schon, die uns den Frieden lieben und pflegen läßt“²⁸⁾ wurde im Jubel über die eigene Furchtlosigkeit kaum vernommen und ging dem Bewußtsein verloren — und würde sich doch ebensogut hinter Glas ausnehmen wie der erste Satz, wenn schon einmal gerahmt werden sollte. Das ist ein einzelnes, aber sehr bezeichnendes Beispiel dafür, wie in weiten Kreisen unseres Volkes — bei aller tatsächlichen Hochschätzung der Segnungen des Friedens — die ideelle Bereitschaft wuchs, den Krieg auf sich zu nehmen.

Dort, wo eine politische Ideologie ihre Ordnungsvorstellung als das Ziel und die Krone der Geschichte versteht, da wird die Gleichberechtigung der Staaten und Völker aufgegeben. Mit der Zweiteilung der Welt in das Lager der Wahrheit und der Lüge, des Fortschritts und der Rückständigkeit, der Freiheit und der Knechtschaft wird der Boden verlassen, auf dem der Friede in Europa immer wieder möglich wurde. Man findet in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts die Politiker der liberalen Programme nicht minder wie die Väter des Sozialismus — Marx, Engels, Lassalle, aber auch Bebel — immer dann sehr schnell bereit, dem Kriege zuzustimmen, wenn sie sich von ihm eine Förderung ihrer Ziele versprochen. Nach dem ersten Weltkrieg, als die alten Schichten und Kräfte der politischen und diplomatischen Führung durch Krieg und Revolution dezimiert, diskreditiert und ausgeschaltet waren, bot sich die Möglichkeit für jene radikalen Tendenzen, nunmehr auch die offizielle Politik zu beeinflussen: es bedurfte schließlich nur einer weiteren Vergrößerung und Brutalisierung, um aus dem ideologischen Expansionskrieg oben aufgezeigter Prägung die Kriegsvorstellung des Nationalsozialismus hervorgehen zu lassen. Statt von kultureller und geistiger sprach man nun von völkischer Überlegenheit, an die Stelle des ethischen Imperialismus trat der rassistische. Was blieb, war die Aufspaltung der Welt in Bevorzugte und Minderwertige, in Herren und Sklaven. Der Friede ist unter solchen Voraussetzungen aber nur vorstellbar als totaler Sieg der eigenen Konzeption, die erst dann verwirklicht ist, wenn die ganze Welt nach ihrem Bilde umgeformt wurde. An die Stelle des Wissens um die Verbundenheit der Gegner selbst noch im Krieg trat die geistige Feindschaft schon im Frieden, trat der permanente Krieg. Bereits die hybride Formulierung der Kriegsziele durch die Anhänger der Siegfriedensvorstellung im ersten Weltkrieg zeigte — in relativ noch milder Form — wie wenig ein solcher Krieg einen echten Ausgleichsfrieden kennt; es blieb Hitler vorbehalten, in den besetzten Ländern die äußersten Konsequenzen einer „Friedensidee“ zu verwirklichen, die im Arbeits- und Konzentrationslager gipfelte.

Daß nach 1945 die Sowjetunion Stalins diese Vorstellung wie selbstverständlich weitertragen konnte, hat seine geschichtlichen Gründe bereits im Panlawismus; durch die Aufnahme der marxistisch-leninistischen Ideologie in der Revolution und den folgenden Bürgerkriegen bildete sich parallel zur deutschen Entwicklung eine ebenso radikal polarisierende Sicht der Welt und damit eine nicht minder radikale Vorstellung vom Kriege als ideologischer Expansion heraus. Wir haben aber die neue Sicht vom Kriege deshalb am deutschen und nicht am russischen Beispiel entwickelt, weil Selbsterkenntnis fruchtbarer ist als Polemik.

Dieser Wandlung des Kriegsdenkens auf dem Kontinent trat nun ein im Ergebnis ähnlicher Prozeß in den angelsächsischen Ländern zur Seite. Zunächst unabhängig von ihm, dann aber als Antwort auf den ideologischen Expansionskrieg wurde hier der alte Gedanke vom „gerechten Kriege“ in moderner Form wiedergeboren. In der Wissenschaft wird das deutlich im Wiederaufgreifen der Kriegslehre der Spätscholastik — die *relectiones* des Franciscus von Vitoria sind kürzlich auch in Deutschland neu herausgegeben worden²⁹⁾; in der Politik aber zeigten sich die Auswirkungen in den Strafklauseln des Versailler Vertrages, in der Forderung nach Auslieferung des deutschen Kaisers als eines Kriegsverbrechers und schließlich in den Nürnberger Prozessen 1945. Der Krieg muß, so kann man die Lehre vom *bellum justum* kurz zusammenfassen, eine gerechte Ursache besitzen. Hat er aber die „*causa justa*“, so ist notwendig der Gegner im Unrecht. Der Sieger im gerechten Kriege ist dann aber zugleich der „legitime Richter“³⁰⁾ des Besiegten. Der Krieg ist seinem Wesen nach ein Rechtsprozeß, dem Urteil und Strafe folgen. — Ob man freilich wirklich gerechte Ursache zum Kriege hat — nach Luthers Auffassung bleibt das dem Urteil der Menschen überhaupt entzogen: die *causa justa* ist allein bei Gott — nach Vitorias Auffassung ist es immerhin sehr sorgfältig zu prüfen, und ein Irrtum ist nicht zu entschuldigen. Aber diese zunächst ganz im Raume christlicher Ethik eingebettete Lehre vom Kriege — die Vorlesungen des Vitoria waren zugleich ein Protest gegen die Methoden der spanischen Konquistadoren — gewinnt eine bedrohliche Dimension, sobald sich ein Staat oder eine Partei des verantwortlichen Nachweises der *causa justa* enthoben glaubt, weil man sich selbst von vornherein als Träger des höchsten Rechtes betrachtet. Für Cromwells Ironsides waren ihre Gegner zugleich Feinde Gottes, für die puritanischen Auswanderer die Indianer Teufel, deren Ausrottung als gottwohlgefälliges Werk erschien. Die Folgen dieser vor Jahrhunderten geführten „gerechten“ Kriege sind heute noch in Irland ebenso wie in den Indianerreservationen der USA zu spüren. Sucht man nach einem deutlichen Beispiel für die verweltlichte und zugleich überspitzte Form der Weiterentwicklung der Lehre vom gerechten Kriege und vom Frieden als Strafgericht — man braucht nicht zum Morgenthauplan zu greifen — man findet es in klassischer Geschlossenheit bereits in der „Utopia“ des Thomas Morus — des Freundes jenes großen Friedensdenkers, des Humanisten Erasmus von Rotterdam, dem doch schon in bedenklicher Weise die Menschheit in die Barbarei und die Antibarbarie auseinanderzufallen drohte. Utopia, der Inselstaat, nimmt sich als die staatliche Inkarnation von Recht und Vernunft. Die Utopier sind grundsätzlich pazifistisch, lehnen die Todesstrafe als inhuman ab und verabscheuen sogar die Jagd. Sollten sie gegen ihren Willen doch in Kriege verwickelt werden — der Gründe gibt es genug —, so kann dieser Staat seinem Wesen nach gar nichts anderes als einen gerechten Krieg führen. Seine Gegner aber sind nicht nur Rechtsbrecher, sondern Verbrecher schlechthin, denen gegenüber jedes Mittel der Kriegsführung anzuwenden als erlaubt gilt. Utopia schreckt vor Verrat und Gift nicht zurück, stellt selbst die Frauen in Reih' und Glied: es führt den Krieg total. In Wahrheit aber kennt es gar keine Kriege, sondern es unternimmt nur Strafoxekutionen, moderne Kreuzzüge³¹⁾.

Viel von dieser gefährlichen Selbstgerechtigkeit fand seinen Weg in die Ideen der amerikanischen Revolution. Wer für die demokratischen Freiheiten und Menschenrechte kämpft, hat gegen deren Widersacher a priori den gerechten Kriegsgrund auf seiner Seite. Der nordamerikanische Sezessionskrieg — der erste totale Krieg der neueren Geschichte — verwirklichte die Vorstellung des „gerechten Krieges“ im eigenen Land — und bis heute ist er weder vergessen noch ganz überwunden; ganz anders als der deutsche Bürgerkrieg zwischen Preußen und Öster-

25) R. Barkeley, *Die deutsche Friedensbewegung 1871—1933*, Hmbg. 1948, S. 9 f.

26) H. Oncken, *Das alte und das neue Mitteleuropa*, Gotha 1917, S. 56.

27) U. Noack, a.a.O., S. VIII.

28) Kohl, *Reden*, 12, S. 477.

29) Franciscus de Vitoria, *De Indis recenter inventis et de jure bellum in barbaros relectiones 1539*; lat. Text nebst deutscher Übersetzung hrsg. v. W. Schätzel in „*Klassiker des Völkerrechts*“, Tübingen 1952.

30) Vitoria, a.a.O., S. 139.

31) Thomas Morus, *Utopia*, übersetzt v. G. Ritter mit einer Einleitung von H. Oncken, in „*Klassiker der Politik*“, Bd. 1 Berlin 1922.

reichern im Jahre 1866. Im Vergleich dieser beiden fast gleichzeitigen — und auch mit annähernd gleichen Machtmitteln — geführten Kriege wird noch einmal in der praktischen Auswirkung der Unterschied in krasser Weise deutlich, der zwischen dem Kriegsdenken im Raum der europäischen Staatengesellschaft und den im 20. Jahrhundert sich durchsetzenden Formen der Vorstellung vom Kriege besteht.

Als in diesem Jahrhundert die angelsächsischen Mächte zweimal Krieg führten, beim letzten Male in einen Kampf für das Fortbestehen ihrer Welt hineingezogen wurden, trat mit der zunehmenden Erbitterung des Kampfes die Lehre vom gerechten Krieg in verschärfter Form ins Bewußtsein. Schien man doch jetzt wirklich berechtigt zu sein, den Praktiken des totalitären Staates und seines ideologischen Expansionskrieges gegenüber, die *causa justa* in vollem Maße für sich in Anspruch zu nehmen. Zum Kriege gezwungen, glaubte man ihn auch mit allen Mitteln, und auch gegen die Zivilbevölkerung, und schließlich auch mit der Atombombe führen zu dürfen. Und es ist nicht ausgemacht, ob die sittlichen Bedenken ausgereicht hätten, 1950 schon beim Koreakrieg den Einsatz der überlegenen Waffen gegen die bolschewistische Welt zu verhindern, wenn man damals den Gegner so gekannt hätte, wie man ihn heute zu kennen glaubt. Die Stimmen, die zum atomaren Präventivkrieg rieten, waren, ehe das Gleichgewicht der Waffen hergestellt war, deutlich genug zu hören³²).

Der gefährlichen Idealisierung tritt also hier eine nicht minder gefährliche Moralisierung des Krieges gegenüber. Wie jene kann auch diese

Die Voraussetzung — Ein Minimum an Vertrauen

Die Bedingung nun, die den vorläufigen Waffenstillstand erzwingt: das Gleichgewicht des Schreckens — sie rückt die Möglichkeit zum echten Frieden noch einmal weiter hinaus. Ein Minimum an Vertrauen ist die notwendige Voraussetzung dafür, daß die Bereitschaft zum Frieden aufkeimen kann. Die modernen Waffen aber nehmen diesem Vertrauen schon die bloßen zeitlichen Voraussetzungen zur Entfaltung, weil die Spanne, in der man vom Gegner ungefährdet leben kann, auf die wenigen Minuten der Flugzeit einer interkontinentalen Rakete zusammengeschrumpft ist. Schwerer noch wiegt, daß der Einsatz moderner Massenvernichtungsmittel, die den Unterschied zwischen Truppe und Zivilbevölkerung illusorisch werden lassen, geradezu die Diskriminierung des Gegners verlangt; denn nicht gegen Menschen, nur gegen Untermenschen läßt sich die Anwendung dieser Ausrottungsmittel rechtfertigen. In seinem Werk „Der Nomos der Erde im Völkerrecht des Jus Publicum Europaeum“ hat Carl Schmitt auf den Zusammenhang zwischen der technischen Waffenentwicklung und der modernen Kriegsvorstellung hingewiesen, die den Gegner zum Verbrecher stempelt. (Allerdings hebt er dabei die angelsächsische Linie dieser Entwicklung stark hervor, während das deutsche Gegenbild im Dunkel bleibt!) Die modernen Kriegstendenzen, so heißt es dort, seien ein „ideologisches Begleitphänomen der industriellen Vernichtungsmittel“, deren Steigerung den Abgrund moralischer und rechtlicher Diskriminierung aufreißt³³). Das Kausalitätsverhältnis scheint für den historischen Blick freilich eher umgekehrt zu liegen: daß die Vernichtungsmittel des modernen Krieges in solch totaler Weise entwickelt und angewendet wurden, setzt bereits eine Totalisierung des Kriegsdenkens voraus — die sich schon lange vorher in der Geschichte ankündigte — um dann freilich auf es zurückzuwirken und so den *circulus vitiosus* zu schließen. Das aber ist sicher: das Vorhandensein dieser Waffen allein genügt, um den Weg zu einer neuen Ordnung der Staatenwelt auf der Basis gleichberechtigter Anerkennung des jeweiligen Lebensrechtes unendlich zu erschweren.

Es war von geistigen Prozessen die Rede, als es zu verstehen galt, daß sich die Staaten wieder auf der Bahn der Machtpolitik bewegten, nachdem die Versuche, den Krieg auf vertraglichem Wege aus der Welt zu verbannen, gescheitert waren; einer Machtpolitik, die um so rücksichtsloser erscheint, je umfassender und kategorischer der Krieg verboten wurde. Auf die totale Ächtung des Angriffskrieges im Kellogg-Pakt von 1928 folgte der totale Krieg von 1939; der Charta der Vereinten Nationen spricht die totale Friedlosigkeit unserer politischen Welt Hohn. Man könnte vor diesem Tatbestand vielleicht einwenden, daß die Herausbildung der modernen Kriegsvorstellungen nichts weiter

nicht zum echten Frieden führen. In seiner Auswirkung kommt in unserer Welt der Straffrieden dem Vernichtungsfrieden gleich; d. h., er ist ebensowenig ein echter Friede und häuft nur neue Feindschaft an.

Der Klarheit zuliebe wurden beide Vorstellungen vom modernen Krieg isoliert voneinander entwickelt; in Wahrheit gibt es vielfältige Verbindungen und Übergänge, so daß sich heute bei den Gegnern im Kalten Kriege Elemente des ideologischen Expansionskrieges wie des Strafkrieges in schwer zu bestimmender Weise mischen. Beide Vorstellungen aber, welche die absolute Berechtigung der jeweils verfochtenen Sache so klar erscheinen lassen, setzen die Auflösung einer wirklichen Gemeinschaft von gleichberechtigten Staaten voraus und fördern sie zugleich. Die politische Zweiteilung der Welt, die wir heute als Tatsache vorfinden, kann als Folgeerscheinung einer geistigen Einstellung verstanden werden, die Menschen und Staaten in Gerechte und Ungerechte scheidet. Könnte es zwischen diesen Fronten noch einen Vermittler geben, er fände nichts mehr zu „vermitteln“, und die Schiedsinstanz der Vereinten Nationen wird innerhalb einer gespaltenen Welt notwendig zur propagandistischen Bühne oder zum Tribunal. Es ist keine innere Möglichkeit zum Frieden vorhanden, weil Friede immer die Anerkennung des Gegners auf gleicher Basis voraussetzt. Die Bereitschaft reicht allenfalls zur Koexistenz, zu der das Gleichgewicht der Vernichtungswaffen vorläufig zwingt. Diese Koexistenz hat ihren Wert als Waffenstillstand, aber sie ist nicht Friede: ihr Symbol sind die sowjetischen Raketenbasen einerseits und die einsatzbereit in der Luft kreisenden Geschwader der Amerikaner andererseits.

sei als die propagandistische Verhüllung nackter Interessen- und Machtkämpfe, daß hier also lediglich die Fassade aufgezeigt worden sei, hinter der Gewalt mit Gewalt ringe. Es ist nun aber ein ebenso weit verbreiteter wie bedenklicher Irrtum, wenn man die Interessen eines Staates isoliert von der politischen Gesamtvorstellung, die sie allererst trägt. Denn welches das Interesse eines Staates sei, das ist konkret nie eine objektiv feststellbare Wahrheit; es ist stets eine Sache der Interpretation, die aus der geistigen Gesamtkonzeption vollzogen wird, die hinter der politischen Willensbildung steht. Der Besitz der Ukraine erschien Hitler als ein Lebensinteresse des deutschen Staates! Über die deutschen Interessen in den Ostgebieten bestehen heute sehr verschiedene Ansichten, ähnlich, wie man, von verschiedenen Europabildern ausgehend, sich verschiedene Meinungen über das deutsche Interesse an der Rückkehr der Saar bilden konnte. Es gibt keine Interessen- und Machtpolitik als solche; es gibt sie nur auf dem Boden eines politischen Weltbildes.

Bedeutsame Züge dieses Weltbildes herauszustellen, darauf kam es an. Sie zeigen uns, wo die Problematik des Friedens in unserer Zeit verborgen liegt. Wie soll Friede herrschen, wenn die Ansatzpunkte einer wirklichen Verständigung nicht gegeben sind? Die Forderung Kants nach dem „ehrlichen Gegner“, welche die Vorbedingung jedes ehrlichen Friedens ist³⁴), sie trifft in unserer Welt auf taube Ohren oder auf Resignation.

Und ist diese Resignation mindestens nicht berechtigt? Wäre es nicht verantwortungslos gefährlich, im totalitären bolschewistischen System vertrauensvoll einen „ehrlichen Gegner“ zu sehen? Verkündet er doch offen das Programm der Weltrevolution und der Mißachtung von Werten, die wir unter keinen Umständen missen wollen, trägt er damit doch mit allen Mitteln innenpolitischen Kampfes einen geheimen Krieg mitten in unsere Welt hinein, um ihre Stabilität zu untergraben. Kommt also die Friedlosigkeit nicht vor allem von dort, während uns trotz aller Friedensbereitschaft die Abwehr aufgezwungen wird?

Wenden wir den Blick vom Feld der äußeren Politik auf die innere Struktur der Mächte, so könnte freilich vor allem eine Erscheinung innerhalb des totalitären Systems diese Ansicht unterstreichen. Der Krieg ist nicht mehr nur eine Form des Kampfes zwischen Staaten, er ist in einer neuen und unheimlichen Metamorphose innerhalb des totalitären Staates wieder aufgetaucht, nachdem es lange als die Leistung jeder Staatsform angesehen wurde, daß sie wenigstens in ihren Grenzen den Krieg durch die Rechtsprechung ersetzte. Im totalen Staat aber gibt es den Frieden nicht mehr. Hier herrscht keine Tyrannis, die das Recht bestimmten Personen gegenüber oder in einzelnen Fällen außer Kraft setzt; hier herrscht eine Diktatur, die es aufhebt, indem sie es zum

32) Vgl. u. a. Harsh, J. C., Präventivkrieg und militärisches Gleichgewicht. In „Außenpolitik“, Zschr. f. internat. Fragen, 5,11 (1954).

33) C. Schmitt, Der Nomos der Erde im Völkerrecht des Jus Publicum Europaeum, Köln 1950, S. 289.

34) I. Kant, Zum Ewigen Frieden, hrsg. v. K. v. Raumer in „Ewiger Friede“ (s. Anm. 6 u. 3), S. 422.

Instrument einer Dialektik der Macht erniedrigt, die ihren Terror grundsätzlich gegen jeden richten kann. In ihrer Analyse der „Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft“ hat Hannah Arendt am deutschen wie am sowjetischen Beispiel überzeugend diese neue Form des innerstaatlichen Krieges dargelegt, die mit den Mitteln verfeinerter wissenschaftlicher Methodik die Anarchie des Kampfes aller gegen alle wieder auferstehen läßt³⁵). Auch das ist eine Seite des Problems des Friedens in unserem Jahrhundert, daß durch die Methoden eines Regimes der Krieg zwischen Mensch und Mensch wieder ausbricht, der Friede selbst aus den intimen Sphären der Freundschaft und der Familie verschwindet und daß dieser allgemeine Unfriede gerade das Mittel der Herrschaft von Technikern der Macht werden kann. Wie unter solchen Verhältnissen die Einheit der Person zu zerreißen droht, d. h., wie der Krieg im Menschen seinen Schauplatz findet und Neurosen erzeugt, die im Selbstmord ihr Ende finden können und damit die letzten Konsequenzen einer radikal friedlosen Welt aufzeigen, das hat Czeslaw Milosz, der polnische Schriftsteller und Diplomat, in seinem Buch „Verführtes Denken“ in erregender Weise dargestellt³⁶).

Wenn man die Friedlosigkeit und Fragwürdigkeit des sowjetischen totalitären Regimes sieht — und man sollte sie sehr genau sehen — muß man aber auf der anderen Seite bereit sein, auch die Tatsache ernst zu nehmen, daß in unserem Bereich Freiheit und Recht als Grundlagen inneren Friedens nur sehr bedingt verwirklicht sind. Die Frage nach dem sozialen Frieden ist eine sehr ernste, und allein der Blick auf das unge löste Rassenproblem mit seinem Komplex von Überheblichkeit und Haß, Ungerechtigkeit und wirtschaftlicher Ausnutzung zeigt, daß das Bewußtsein mitmenschlicher Verantwortung in der westlichen Welt keineswegs ungebrochen herrscht. Des Negativen also gibt es auf beiden Seiten der Welt genug, so daß von einer moralischen Überlegenheit der einen über die andere keine Rede sein kann.

Wir dürfen uns nicht hineintreiben lassen in jenes polarisierende Denken, welches sich heute die Dinge so sehr vereinfacht, ohne zu merken, daß der Preis dieser Vereinfachung der Friede selbst ist. Ein extremes Beispiel kann zeigen, wie sehr wir der Gefahr ausgesetzt sind, vor einem Schreckbild in die Antithese zu fliehen und von dort aus dieses Bild noch schrecklicher zu gestalten. Dem Gründer der Pan-Europa-Union, Coudenhove-Kalergi, kann man gewiß nicht den guten Willen zum Frieden absprechen; er veröffentlichte 1937 ein Buch mit dem Titel „Totaler Staat — Totaler Mensch“. In einer nicht nur dem Historiker verdächtigen Weise zerfällt ihm hier sowohl die gegenwärtige Welt wie auch die gesamte Geschichte in zwei extreme Lager: das der Unfreiheit, Unkultur und Machtgier einerseits, das der Freiheit, der Kultur und des Rechtes andererseits — beide schon verkörpert im Gegensatz zwischen Sparta und Athen. Dieses Buch hat das Verdienst, zu zeigen, wie wir von uns aus in Gefahr sind, die Friedlosigkeit der Welt zu erhöhen, indem wir in bequemen Schablonen denken, die Vielschichtigkeit der Wirklichkeit unter zwei konträre Zeichen subsumieren und dadurch die Welt erst zu dem machen, als was sie uns erscheint. Es ist überspitzt, keineswegs aber falsch, wenn man sagt, daß die Herausbildung der modernen Kriegsvorstellungen mit ihren Ursachen und Folgen für den Frieden die Geschichte einer Primitivierung und Vereinfachung des politischen Denkens ist.

Blickt man zurück, so läßt sich zusammenfassen, daß zwischen den Machtblöcken in West und Ost Friedlosigkeit als die Folge geistigen Krieges herrscht und daß im Innern beider Sphären der Unfriede einen weiten Raum einnimmt. Es drängen sich dem Beobachter unserer Situation die Worte auf, die Friedrich von Gentz im Jahre 1800 in seinem von Skepsis getragenen Aufsatz über den Ewigen Frieden schrieb: „Daß jetzt nicht nur der Friede, sondern selbst die Möglichkeit des Friedens sehr entfernt . . . ist, . . . — diese unglückliche Wahrheit steht fest.“³⁷)

Wie einst nach der Epoche der Religionskriege das „Konzert“ der europäischen Staatengesellschaft die politische Objektivierung der geistigen Tatsache war, daß in den Menschen das Wissen um ihre letzte Gemeinsamkeit wieder stärker geworden war als die Kräfte der Trennung, so ist die politische Wirklichkeit unserer Zeit der Ausdruck dafür, daß dieser Prozeß rückläufig geworden ist. Mit dem Bewußtsein von der Partnerschaft der Völker und Staaten schwindet zugleich die Möglichkeit wirklichen Friedens.

Gibt es nun eine Hoffnung, daß dennoch wieder Friede in der politischen Welt möglich sein wird?

Auf die Bemühungen der Politiker, den Atomkrieg zu verhindern, haben wir alle keinen unmittelbaren Einfluß; hier sind wir die Zuschauer eines gewaltigen Spiels und der Einsatz dieses Spieles zugleich, bei dem es um die physische Existenz der Menschheit geht. Friede ist aber mehr als Verhinderung des Heißen Krieges: um die sittliche Existenz der Menschheit geht es bei der Frage, ob es gelingen wird, Frieden zu stiften.

Was das Problem des Friedens im 20. Jahrhundert so sehr erschwert, ja, was es im letzten eigentlich ausmacht, ist der Umstand, daß die Friedlosigkeit in Vorstellungs- und Denkweisen begründet ist, welche die Mehrzahl der Menschen ergriffen haben. Dieser Umstand aber birgt zugleich auch die Hoffnung, daß an der Eindämmung der Friedlosigkeit von jedem mitgearbeitet werden kann; denn wenn sie aus einer geistigen Einstellung emporgestiegen ist, die im Leben der Menschen und Völker das Gegeneinander über das Miteinander stellte, so muß sie auch aus geistiger Haltung heraus, so kann sie nur von der Person her überwunden werden. Und deshalb ist die Frage nach dem Frieden heute jedem einzelnen gestellt und aufgegeben.

Es erwächst gerade unserem Volk aus seiner unglücklichen Geschichte in diesem Jahrhundert eine besondere Verantwortung zu, an die wir uns eindringlich mahnen lassen sollten: aus dem Erlebnis und aus der Bewältigung des Unglücks und der Not, der Schuld und des Leides Einsicht und Kraft zu gewinnen, den Weg zum Frieden zu gehen: jeder an seinem Platze, auf seine Weise und nach seinen Möglichkeiten. Es geht darum, im kleinsten Kreise schon die Polarisierung des Denkens aufzuheben, kleine Gemeinschaften wirklichen Friedens, gegenseitiger Achtung und Anerkennung aus mitmenschlicher Verantwortung heraus zu bilden. Wo immer es gelingt, zum Bewußtsein und vielleicht zur Verwirklichung menschlicher Gemeinschaft über trennende Grenzen hinweg zu gelangen, da ist ein Stück Friedlosigkeit aus der Welt geschwunden. Und man muß auf die Hoffnung setzen, daß die Sphäre des Friedens von innen heraus so wächst, daß sie immer größere Gemeinschaften umschließt und endlich auch die Basis zur Schlichtung politischer Gegensätze in friedlichem Ausgleich auf neue Weise wiedergewonnen wird.

Man darf freilich die schweren Zweifel nicht beiseite schieben, welche diese Hoffnung überschatten. Zweifel vor allem darum, weil man auf den Menschen vertrauen muß, auf seine Einsicht und Verantwortungswilligkeit und auf seine sittliche Kraft; Zweifel schließlich daran, ob die Friedfertigkeit von innen nach außen in den Raum einer politischen Welt ausstrahlen kann, in welcher ja allein die bloße Verhinderung des Krieges mit Waffen und Methoden geschehen muß, welche die Plattform untergraben, auf die der Friede gestellt werden könnte.

Und dennoch: in einer Welt, in der uns alle der Unfriede bedroht, ist dies der einzige Weg, den jeder beschreiten kann, um zum Frieden beizutragen. Und wenn man nur einen Weg sieht, muß man ihn zu gehen versuchen. Der Glaube nun, daß er gangbar ist, gründet nicht nur auf einem jenseits aller verstandesgebundenen Skepsis ruhenden Gefühl, nicht nur auf der Erfahrung, daß es Bereiche des Friedens in unserer Zeit ja tatsächlich gibt, sondern vor allem auf dem Wissen darum, daß die Geschichte in die Zukunft hinein offen und geheimnisvoll ist. Es wäre Hybris und Kleinmut zugleich, wollte der Mensch aus der historischen Analyse seiner Zeit, wollte er selbst aus der Erkenntnis der Gebrechlichkeit seiner geschichtlichen Existenz heraus daran verzweifeln, daß ihm die Kraft gegeben ist, nach dem Verlust alter Sicherheiten neue Formen zwischenmenschlicher und politischer Ordnung zu gestalten — einer neuen Ordnung, die unter den Verhältnissen unserer Zeit notwendig eine Friedensordnung sein muß.

Und letztlich ist der Mensch nicht nur ein geschichtliches Wesen, das darauf angewiesen wäre, sich selbst durch den Erfolg seiner Handlungen zu rechtfertigen. Vor dem berechtigten Zweifel daran, ob es gelingen wird, zum Frieden zu kommen, dürfen wir Mut schöpfen aus der Einsicht Luthers, die wie alle Aussagen über das Wesen menschlicher Existenz ein Paradoxon ist: daß Welt zwar stets Welt bleibt — daß aber dennoch in ihr Amt und Verantwortlichkeit von Gott auferlegt worden sind. Ihm dürfen wir getrost die Entscheidung über den weltlichen Erfolg anheimstellen, wenn wir uns nur nach Kräften bemühen, das als richtig Erkannte zu tun.

35. Hannah Arendt, Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft, New York 1955.

36) Czeslaw Milosz, Verführtes Denken, deutsch Berlin/Köln 1954.

37) Fr. v. Gentz, Über den Ewigen Frieden, 1800; hrsg. K. v. Raumer, „Ewiger Friede“, S. 496.

FRIEDRICH HEER

Verteidigung des Optimismus – eine Aufgabe des europäischen Humanismus

Verteidigung des Optimismus? – Gibt es eine undankbarere Aufgabe als eben diese? Wenn es irgend eine Allianz, ein Bündnis unter den Gebildeten und Intellektuellen weit über den deutschen Sprachraum hinaus gibt, dann besteht dieses in der stillschweigenden Übereinkunft: Optimismus ist oberflächlich, wenn nicht leichtsinnig, lächerlich, wenn nicht verrückt; er ist „ruchlos“, wie der deutsche Idealismus um Schopenhauer es nannte. Dem Gebildeten, dem Klugen, dem Frommen ziemt es, Pessimist zu sein. Wobei dem Pessimismus zugleich unterstellt wird, daß er tief und tiefsinnig, tragisch, heroisch und existentiell allein würdig sei, von denkenden Menschen einbekannt zu werden; als was? Nun denn: wohl nicht immer ganz als Lebenshaltung und in der persönlichen Lebensführung, wohl aber zumindest als Mode; die mit der Malaise geht. Wobei er von Menschen anderer Zonen nicht selten als eine deutsche Mode, eine deutsche Krankheit angesprochen wird, seit den Tagen der Romantik.

Der europäische Humanismus: er hat sich, streng genommen, eine einzige Aufgabe gestellt, wie sie Giovanni Pico della Mirandola vor bald einem halben Jahrtausend in seiner berühmten kleinen Schrift formuliert hat: „*Von der Würde des Menschen*“. Diese Würde gilt es aufzuzeigen, zu verteidigen, zu entwickeln – gegen alle Verächter des Menschen und seiner Welt. Dieser, in seinen Grundlagen in Westeuropa entwickelte Humanismus hat in seinen reifen Vertretern klar erkannt:

1. daß jede Geringschätzung, Herabsetzung der Welt eine Herabsetzung der Schöpfung ist, die den Kosmos dem Chaos zutreibt;
2. daß jede Geringschätzung und Denunziation des Menschen, als eines „nichtswürdigen“ Wesens, eine Denunziation Gottes in sich schließt; der Gottheit, die ein so elendes Wesen augenscheinlich als Gipfelleistung ihrer Produktion herausgebracht hat;
3. daß jede im letzten pessimistische Haltung Ausdruck von Unkraft und Schwäche ist: von Denkschwäche und von Liebesschwäche, von Hochmut und Impotenz, da sie sich weigert, an der großen Kommunikation alles Seienden und Wirklichen teilzunehmen und die große Aufgabe des Denkens, nämlich, zu unterscheiden, zu trennen, um zusammenzudenken, um zu vereinen, ebenso übersieht, wie die Aufgabe des Lebens des Menschen, die darin besteht, sich zusammenzuleben. Mitten in den Distanzen und Dissonanzen, den Gegnerschaften und Feindschaften dieses unseres geschichtlichen Lebens.

Nun, machen wir es uns aber nicht zu einfach: es gibt modische Pessimismen wie es modische Optimismen gibt. Und es gibt perenne Pessimismen, „ewig“, in allen Zeiten gegenwärtig und von würdigen Menschen vertreten, ebenso wie es perenne Optimismen gibt. Von eben diesen ist kurz zu sprechen, wobei als Ziel, unerreichbar für diese Skizze, wohl aber als Aufgabe und Leistung dem Menschen der Gegenwart vorzustellen, ein Optimismus erscheint, der die berechtigten Anliegen und Fragen des perennen Pessimismus in sich aufnimmt; der also tragfähig, leistungswillig und opferwillig ist, um die Würde des Menschen kämpferisch zu behaupten in einer Zeit, in der eben diese Würde tausendfach gefährdet, in Frage gestellt, ja vernichtet zu werden droht.

Dürfen wir uns in der Behandlung der modischen Pessimismen kurz fassen?

Eine ebenso interessante wie problematische Erscheinung wie Gottfried Benn und einige französische Zeitgenossen verweisen, als Zeitphänomen auf die Tatsache, daß die Epigonen Nietzsches und Spenglers weit über gewisse Spenglereien und Untergangsmairereien hinaus immer wieder zu Geltung und Einfluß kommen. Der „*Untergang des Abendlandes*“ ist keine rein deutsche Erfindung, er ist zunächst eine propagandistische Produktion französischer royalistischer Emigranten, die, auf der Flucht vor der französischen Revolution, die Herzen und Hirne in München und Berlin, Petersburg, Madrid, Wien und Rom, die Salons, Seminare und dann die Schulen vergifteten mit ihrem Ressentiment. Diese Menschen waren nie bereit, ihre Niederlage einzugestehen,

und so wurde die erste Dolchstoßlegende erfunden: Europa, das christliche Abendland werde, so predigte man bald auf Kanzeln und Kathedern, zugrunde gerichtet durch die neuen Barbaren: durch das Volk aus der Tiefe, die Jakobiner, die Demokraten, die Liberalen, die Männer des Fortschritts, der Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit. Gegen diese äußerst verderbliche neue Zeit, diese „böse Zeit“, deren Untergang man bereits offen zu fordern begann – das deutsche Lied vom „Ende der Neuzeit“, wie es nach 1945 angestimmt wurde, ist nur ein spätromantischer Abgesang dieser Ideen – helfe nur ein starker militärischer Block. Dessen Aufgabe sei es, in Krieg und notfalls Bürgerkrieg, die Revolution niederzuringen, und sie, die Emigranten, in ihre altheiligen Rechte und Besitztümer wieder einzusetzen.

Dieser starke militärische Block bedürfe aber zu seiner Führung starker Männer: da die Könige der alten Welt offensichtlich schwach geworden waren, spähen diese Pseudokonservativen nach dem starken Mann aus; nach dem Führer. Von den literarischen Salons im frühen 19. Jahrhundert in München zieht sich eine direkte Linie zu den literarischen Salons Münchens kurz nach dem ersten Weltkrieg, in denen Oswald Spengler seine Frohe Botschaft vom kommenden Mann der kommenden Zeit verkündete und in denen ein junger Mann aus dem Österreichischen stundenlange Reden über das Thema „Deutschland erwache“ hielt.

Literarischer Pessimismus und politischer Zweckpessimismus arbeiten unfreiwillig oft und fast unbewußt zusammen

Was aber verband nun breite Kreise mit diesem Zweckpessimismus politischer Reaktionäre, die die Zeit und ihre Mitmenschen denunzierten als dekadent und verkommen, weil sie selbst ausgebootet, zu kurz gekommen waren, und nicht genug inneren Anstand besaßen, ihre große Niederlage kritisch einzusehen?

Was verband diese kleinen Gruppen und Cliques, die da bereits um 1800 nach einem neuen Weltbrand ausspähen, um ihre Suppe zu kochen, mit breiten Kreisen von Gebildeten und Ungebildeten und ließ sie, in ganz Westeuropa, pessimistischen Strömungen anheimfallen, die sie unaktiv machten, lethargisch passiv, Treibsand im großen Strom; und, letztlich, zu Werkzeugen der großen Angstmacher, der terribles simplificateurs?

Das seit geraumer Zeit emsig betriebene politische Geschäft mit der Angst hätte nicht nur im deutschen Raum nie so blühen können, wäre ihm nicht ein breiter Nährboden des Pessimismus zur Verfügung gestanden. Wer auf dem Seelenklavier der mitteleuropäischen Massen spielen wollte, wer darüber hinaus in der Literatur, Philosophie, Politik Erfolg haben wollte, mußte dem Rechnung tragen.

Damit aber rühren wir bereits an ein Tieferes: selbst die fragwürdigsten Sumpfbüthen eines politischen und literarischen Zweckpessimismus, der Baisse-Spekulation, welche Zutreiberdienste für mannigfache Auftraggeber zu leisten haben, gestern in Mitteleuropa, heute für gewisse östliche Interessenten, reichen mit ihren Wurzeln in einen tieferen Grund hinab: in den perennen europäischen Pessimismus, der wieder ein Geflecht sehr verschiedener Gewächse ist.

Mächtige Wellen eines antiken Pessimismus verbinden sich mit dem Wellenschlag frühchristlicher pessimistischer Bewegungen, in denen die Frohe Botschaft von der Geburt und Wiederkunft des Gottmenschen nur ein Funke ist, einsames Windlicht in einer nachtdunklen Sündenwelt. Die bitteren, harten Erfahrungen der Jahrhunderte der Völkerwanderung haben diese Strömungen verstärkt. Da erfuhr sich der Mensch wirklich „unbehaust“; die Welt, der Nächste, ja der Gott trat ihm als Feind gegenüber. Das alte deutsche Wort „Lage“, wir würden sagen Situation, bedeutet hintersinnig genug, wörtlich: Hinterhalt, tödliche Falle und Bedrohung. Die Welt ist, so schien es hier, treulos, und auch die Götter trügen: in Lokis Schimpfreden wider die Götter klingt bereits

etwas auf vom verzweifelten Aufschrei einsamer Frommer und Unfrommer langer Jahrhunderte unseres Mittelalters und der frühen Neuzeit, die sich von Gott und Welt verlassen, verraten fühlen: ihnen entglitt der Sinn der Welt, wie ein blutiger Knäuel, den man hinter sich werfen möchte.

Dem Gefühl, der Stimmung wuchs unendliche Kraft zu durch das geprägte Wort. Die Reformation hat viele Gesichter und strahlt in vielen Strömungen sich aus. Geschichtsmächtig wurde sie sowohl als Verkündigung eines großen Trostes, einer großen Freude, wie auch eines mächtigen Pessimismus, wobei der offene Humanismus Zwinglis, der Erasmus das Bürgerrecht von Zürich antrug, überspielt wurde durch das aus vulkanischen Tiefen aufbrechende Erlebnis Luthers. Die Erfahrung der Freude, der Befreiung, der Freiheit und des Friedens der mit Gott versöhnten Seele, diese strahlende Freude des jungen Luther wird sehr bald bereits in seinem persönlichen Leben überdeckt durch einen abgründigen Pessimismus. Die Zerrissenheit der Reformation, die scheiternden Begegnungen mit Zwingli, den Täufern, die Bauernkriege, der noch zunehmende Verfall der Sitten und der Bildung verstärken in ihm die Überzeugung, daß diese Welt voller Teufel ist. Der ältere Protestantismus, verstärkt durch den älteren Pietismus, dem wir nicht nur das Wort „Bildung“ sondern wesentliche Bildungserlebnisse und Bildungsformen verdanken, stellt in grandioser Härte und Einseitigkeit, den gängsteten Frommen, die sich in ihrem Gottesbild einhausen vor der bösen Welt, ein geschlossenes Weltbild vor: Natur, Welt, Menschheit liegen im Argen — wie in der Zeit der Völkerwanderungen — sind voller Fallstricke der Sünde und des Teufels. Nur steter Kampf gegen die Welt und ihre Versuchungen, gegen Fleisch und Natur vermag die kleine Schar der Frommen aus dem Bann dieser tödlichen Einkreisung zu lösen. Mißtrauen, Angst, Endzeit-Erwartung kennzeichnen diese Bildungswelt, und sie wird noch verstärkt durch das breite Einströmen des antiken Pessimismus, vom 16. bis 20. Jahrhundert, wo dieser ja nicht nur das Denken des einsamen Professors in Basel, des Wanderers in Sils Maria, Nietzsche, sondern weit darüber hinaus den Geist der Gebildeten, die sich als Einsame und Einzelne erfahren, einfärbt.

Es ist also nicht der Platon, feuertrunken vom Geist der Schöpfung, des Eros, ergriffen im Gespräch unter der Plantane am Illysos, den der italienische Humanismus mit Marsilio Ficino als Heiligen verehrt, vor seinem Bild das ewige Licht in silberner Ampel entzündet, sondern es ist der politisch enttäuschte Adelige Platon, der die Weltgeschichte nur als Verfallsgang zu Pöbelherrschaft und Diktatur verstehen will. Es ist nicht der Augustin, der die Schönheit der Schöpfung und ihre hohe Ordnung verteidigt gegen Manichäer und andere schizophrene Dualisten, sondern es ist der andere Augustin — zwei Seelen stecken ja in seiner Brust, wie in der Brust jedes Spannungsmenschen und jedes „Gebildeten“: der Mann also, der in den schweren Kämpfen seiner letzten Lebensjahre zurücksinkt in die Verdüsterung seiner Jugend, der Mann, der in der Konkupiszenz, in der Leidenschaft des Fleisches die Sünde erblickt, und eine Lehre von der Erwähltheit weniger und der Verdammung der großen Reiche und der großen Massen der Menschheit vertritt. Gerade dieser radikale Dualist Augustin wirkt faszinierend auf Luther, Calvin, auf Reformen im katholischen Raum, wo er im Jansenismus bis zur Gegenwart wachste und sensibelste Geister prägt: zwischen Pascal und Kierkegaard. Die ganze moderne katholische Literatur des Westens, Bernanos, Mauriac, Julien Greene und Graham Greene sind undenkbar ohne ihn.

Diesem Augustin verdanken wir, über Hegel und Marx, den für jeden Pessimismus und sein Verständnis so wichtigen Begriff der *Selbstentfremdung*. Augustin versteht sie als Entfremdung des Menschen von seiner Mitte, von Gott. Marx versteht sie als Verfremdung des Menschen in einer Gesellschaftsordnung, in der Oberbau und Unterbau, Ideologie und Wirklichkeit nicht mehr zusammenstimmen; in der der Mensch zur Ware wird und andererseits Geld und Ware Wert und Würde zugesprochen erhalten, die nur dem Menschen zustehen, der hier als „Menschenmaterial“ auf dem Markt der Welt verkauft wird. Selbstentfremdung, in einem weiteren Sinne verstanden, muß als eine wesentliche Ursache für den latenten Pessimismus nicht nur der Gebildeten und Intellektuellen angesehen werden: das zunehmende Gefühl der Person, dem allem da entfremdet zu sein, was da draußen in der Welt und Weltpolitik geschieht. Geschieht das alles da, in Krieg und Weltbürgerkrieg, Raketenpolitik und Atombombenpraxis, nicht völlig außerhalb meines Lebens, meiner Mitsprache, Mitwirkung?

Seit Jahrhunderten hat sich, weit über den deutschen Raum hinaus, diese Erfahrung der Entfremdung und Selbstentfremdung des Menschen seiner gesamten Umwelt gegenüber, verstärkt und gesteilt. Faustens, Dr. Faustens Verzweiflung rührt ja eben daher: einsam ist der Mensch in einer ihm entfremdeten Welt, und er kennt sich selbst nicht mehr.

Das Volk ist, wie es Faust zu sehen meint, ein Volk von armen Schelmen und Banausen; die Materie ist dämonisch, übermächtig, da den unteren Mächten anheimgegeben. Und die Natur ist undurchsichtig, entzieht sich dem Blick und Griff gerade dann blitzschnell, wenn *Schönheit*, greifbar nah, erscheint. Und Gott ist fern, unendlich fern, er läßt sich weder mit den Worten der Beter noch mit den Netzen der Theologen einfangen.

Die Malaise der europäischen Gebildeten, ihr Pessimismus ruht also, neben den mächtigen Strömen antiker und christlicher pessimistischer Denk- und Glaubensbewegungen auf diesen beiden Fundamenten: auf der Entfremdung des Einzelnen und Einsamen der Gesellschaft gegenüber, und auf der Entfremdung der Natur, dem Welthaften gegenüber: in beiden wurzelt die dauerhafte Ehe, eine der wenigen dauerhaften Ehen auch in unserer Zeit, die Ehe eines gewissen Pessimismus und eines gewissen Irrationalismus, die heute einen Abgrund, den tiefsten Gegensatz bildet zwischen der Intelligenz in den erwachenden Völkern und den europäischen Gebildeten. Unsere europäischen Gebildeten glauben, in ihren Tiefenschichten nicht an den Frieden, den Fortschritt, das innere Wachstum des Kosmos und des Menschen, sie halten das für arge Illusionen. Hochcharakteristisch war in diesem Sinne vor einigen Jahren beim europäischen Dichtertreffen in Knokke das Aufeinanderprallen der getrennten Welten. Da stand auf der einen Seite Gottfried Benn, bewußt und hart als Einzelner, mit seinem klaren Nein — gegenüber allen über das Ich und sein helles Bewußtsein hinausgreifenden Bindungen: von Gott, Welt, Wirklichkeit wissen wir nichts; die Gesellschaft der Menschen ist ein Dschungel, in dem Raubtiere einander anfallen. Und da stand, auf der anderen Seite, der französische Neger, Dichter, Deputierter der Kammer in Paris, Leopold Sedar Senghor, mit einem klaren Ja zur Selbstverpflichtung der Person in der einen großen Kommunikation, welche die ganze Wirklichkeit umfaßt: die Gesellschaft der Menschen, und die Gesellschaft des Kosmos, aller Dinge, Wesen, Strukturen, Wirklichkeiten.

Hier wurde blitzhaft eine erregende Aufgabe europäischer Selbstfindung und Selbstbehauptung in der pluralistischen Gesellschaft der einen Menschheit sichtbar: die Intelligentsia, die junge Schicht der Intellektuellen und Gebildeten in den außereuropäischen Sphären bedarf, soll sie das überraschende, oft sich überstürzende Aufbrechen ihrer Völker zu neuen Ufern meistern können, der Hilfe, der Hebammendienste einer europäischen Intelligenz und Bildungsschicht, die ihren eigenen uralten Pessimismus integriert in einem größeren Optimismus, in einer Mitarbeiterschaft, in einer Partnerschaft, die den ureifen, noch nicht genug tragfähigen Optimismus dieser jungen Menschen und Völker auffängt und beschützt — da dieser sonst in den unausweichlichen Wachstumskrisen, ja Katastrophen leicht in sein Konterfei umschlägt, einen ebenso vorschnellen und radikalen Pessimismus. Der dann auch schnell der Handlanger schrecklicher Machtherren und totalitärer Systeme wird, die sich in verzweifelnder Radikalität und Dualität bemühen, die „verdammten Massen“ zu neuen Menschen umzuschmieden.

Optimismus!

Haben die billigen Optimismen, das, was man so vulgär Optimismus nennt, ein Recht, sich Optimismus zu nennen? Sind sie nicht eher Stimmungssache und Stimmungsmache, wie etwa der vielberufene Optimismus der Gründerzeit, des Wilhelminums in Deutschland, hinter dem, wie hinter dem affektiert zur Schau getragenen Optimismus mancher Geschäftsleute, nur schlechtverhehlt die Angst vor kommenden Krisen und Katastrophen steckt? Diese Optimismen des Geschäfts, des make-up, auch einer gewissen Parteipolitik sind nicht selten Reaktion der Reaktion. So ein gewisser Wirtschaftswunderoptimismus und der Optimismus des Neonbiedermeiers. Ausdruck der Stimmung: wir sind noch einmal davongekommen, konsumieren wir solange es geht. Dieser muntere Nihilismus — leben wir uns aus, solange es uns gut geht — ist ein Bruder des sauren Nihilismus, der auf Baisse spekuliert, in Literatur, Drama, Politik — und nicht schlecht verdient, im Geschäft mit der Angst, mit dem Unbehagen, mit der Malaise, mit der Verwirrung unserer Zeitgenossen, die in der zunehmenden Härte der Zeit nicht die darin

verborgene Gnade zu ersehen vermögen. Gibt es nun, neben den großen legitimen Traditionen des Pessimismus, zunächst einmal ebenso große Traditionen des Optimismus, und hier, in unserem mitteleuropäischen Raum, da wir das große Ja von Afrikanern, Chinesen, Asiaten zur Einen Wirklichkeit mitempfunden, aber nicht sofort an ihm zu partizipieren vermögen?

Es gibt diese großen ehrwürdigen Traditionen. Nennen wir ruhig ihre Namen. Es ist als erstes die Frohe Botschaft, und es sind dann jene großen Bewegungen im Innenraum des Menschen, für die hier Meister Eckhart, Nikolaus von Cues, Leibniz, Goethe, Kant repräsentativ erscheinen.

Die Frohe Botschaft, das Evangelium, erfahren als Lehre des guten, rechten Kampfes um ein besseres Leben. Der treue Gott, der *deus semper fidelis*, lädt seine Gläubigen ein, durch Tod und Verderben hindurchzugehen, sich wandeln zu lassen, in der Wiedergeburt und Auferstehung, und einzugehen in sein Reich, ein Reich der Freude, des Friedens, der wahren Freiheit. Diese Frohe Botschaft hat in Alteuropa jene gott- und weltlichen Naturen geschaffen, jenes breite ausholende Lachen, den frohen Atem einer Fest- und Feiernkultur, die wir heute oft kaum mehr verstehen, da es immer schwerer zu werden scheint, richtig zu „feiern“, in Kult, Muße, wahrer Freizeit. Früh verband sich nun dieses christ-gläubige Vertrauen auf den Christ als Meister der Freude und Führer zu einem besseren Leben, mit dem archaischen Vertrauen, das in allen Völkern der Erde, den tiefsten Wurzelgrund eines gesunden und wetterfesten Optimismus bildet. Von diesem archaischen Vertrauen kündigt heute noch das Sprichwort des Volkes in allen Sprachen. *Tutte le cose sono buone; What ever is, is right; Deus impar gaudet*; Gott schreibt gerade auf krummen Linien — dieses Sprichwort ist Arabern, dem Islam, den Portugiesen, Spaniern, Romanen gemeinsam. Alles, alles Wirkliche ist „richtig“, hat seinen letzten guten Sinn, gerade wenn der vorletzte, im Leben bitter auszutragende Bodensatz so besonders bitter schmeckt. „*Dir kann nix g'schieh'n, auch wenn du sechs Klafter tief unter der Erden ruhst*“, wie es ein österreichisches Volksstück sagt. Dieses archaische Vertrauen trägt Konfuzius und Laotse, die Veden, beseelt Sokrates und die afrikanische Negerdichtung unserer Tage, und klingt uns allen entgegen, wohlbekannt, im Leben und Werk eines kleinen, blassen Mannes, der, wie die Kinder des Volkes in allen Ländern der Erde von frühen schwachen Kindesbeinen her schwer arbeiten, der sich bis zu seiner Todesstunde abschinden mußte; der von hohen Herren ausgebeutet und verwendet wurde, wie es lange Zeit allseits üblich war, und dem die Kinder, die eigenen Kinder im frühen, zarten Alter hinstarben, immer eines nach dem anderen, so wie die Mütter des Volkes Jahrtausende hindurch ihre Kinder dahinstarben sahen, schmerzhaften Auges und stillgewordenen Mundes. Dieser kleine, immer überarbeitete, müde Mann mit dem archaischen Breitohr, das so unendlich erschrak, wenn es den Ton der Tuba, Ton des jüngsten Gerichts, hörte, bezaubert, ergreift heute Japaner und Afrikaner, Europäer und Asiaten, Russen und Deutsche, obwohl kein Mensch sein Grab, sein Irdischsterbliches aus dem Massengrab, in dem er bestattet wurde, auffindig machen konnte. Sein Werk strahlt Heiterkeit, Freude aus: in seinen Silberklang, in seine reine Helle ist dabei ein Ton verwoben, der die stete Präsenz des Todes mitten in allem Leben kündigt: gelassen, objektiv ohne alle Sentimentalität und den österreichische Bauernweisheit mit dem Sprichwort ansagt: Sterben ist keine Kunst, schon die kleinen Kinder können es so gut. — Das ist der Sohn der Anna Maria Pertl aus St. Gilgen am Wolfgangsee und des Augsburger Bürgers Leopold Mozart, ein Salzburger Kind Alteuropas.

Der tiefe, offene, auch leidoffene Optimismus der Frohen Botschaft und des archaischen Urvertrauens verschmolzen im mitteleuropäischen, deutschsprachigen Raum erstmals zu einer auch denkerisch bedeutenden, ja weltgültigen Leistung in der Blütezeit der deutschen Mystik, die ja mit vielen sichtbaren und unsichtbaren Wellen auch die Schweiz durchflutet hat bis zum heutigen Tage. Die Frohe Botschaft also von der Geburt Gottes in jedem Menschen, der sich öffnet, auf tut, sich „läßt“: an Gott, an die ganze Wirklichkeit. Meister Eckhart lehrt, lebt: Gott ist ein Gott der Gegenwart. Die Fülle der Dreifaltigen Gottheit, aller Potenzen der Schöpfung, sind zugegen in dem Menschen, der sich ihnen hingibt. Der Mensch ist Gottes Sohn, ist Gottes liebstes Kind, und ist bestimmt zu unendlichem Wachstum, zur Vergottung.

Einer der größten direkten Schüler Meisters Eckharts, Nikolaus von Cues, hat diesen personbezogenen pneumatischen, geistdurchwehten Optimismus des Kölner Dominikaners zum ersten Male ins

Weltpolitische erweitert: auf der Überfahrt vom Osten nach dem Westen, von Konstantinopel nach Rom, ist ihm auf offener See, die wundersame Einheit des Menschengeschlechts, aller Gegner und Gegensätze, und der letzte gemeinsame Wurzelgrund aller Religionen klar vor das Auge der Seele getreten. Entschlossen begreift dieser Kardinal der römischen Kirche gerade auch die großen militanten Gegner der damaligen westeuropäischen Welt, die Hussiten und Türken, in die innerste Einigung ein. Vielleicht gibt es bis heute kein kühneres, universaleres weltumspannendes politisches und religiöses Denken als das des Cusaners, der sich nicht scheute, immer wieder, nicht nur als Bischof von Brixen, in das harte Geschäft des Tages einzusteigen: und damit in das tägliche Scheitern.

An nichts nämlich erkennt man besser einen echten und offenen Optimismus, als Seinoptimismus, als kosmischen und politischen Optimismus, im Unterschied zu einem Optimismus der Phrase und der Stimmung, als daran, daß er sich ruhig und unverzagt in das tägliche Scheitern hineingibt, indem er kühn und wagemutig, experimentierfroh, Aufgaben auf sich nimmt, die scheinbar unlösbar sind. Er engagiert sich: im scheinbar Aussichtslosen, immer Gefährlichen, Umstrittenen. Das war im Zeitalter des Nikolaus von Cues die Koexistenz zwischen kirchlichem Christentum westeuropäischer Gesellschaftsordnung einerseits, Hussiten und Türken andererseits.

Es war tausendjährige Überzeugung, wir spüren ihre Last heute noch, nicht nur der Theologen, daß die politische und gesellschaftliche Duldung einer Häresie, einer abweichenden und gegnerischen Heilslehre und Lebenspraxis untragbar sei für den Frieden, die Einheit, das irdische und himmlische Heil der Christenheit, da die Häresie als ansteckend, vergiftend, zerstörend, bürgerkriegsfördernd erachtet wurde. Nikolaus von Cues wagte es, der Kirche und Westeuropa die Koexistenz mit den Hussiten vorzuschlagen, und arbeitete für sie und für den Ausgleich mit den Türken in einer Epoche, in der für Jahrhunderte Europa im Türken-schreck erstarrte, und die Fürsten und Konfessionen der Neuzeit ein riesiges Geschäft mit der Türkenangst machten, indem sie nämlich die verängsteten, Weltuntergang fürchtenden Massen in ihre Staaten und Staatskirchen einzwangen, da, wie sie erklärten, nur in diesen geschlossenen Gesellschaften Sicherheit zu finden sei.

Man hat Nikolaus von Cues, wie allen großen europäischen Humanisten, den Vorwurf gemacht, Relativist zu sein. Beugt sich dieser Kardinal nicht in tiefer Ehrfurcht über den Koran, erkennt auch in ihm Schrift Gottes, wagt er es nicht, Todfeinde der Christenheit als Partner anzuerkennen, wie bald nach ihm ein Erasmus von Rotterdam und ein Thomas Morus, der in seiner „Utopia“ Nichtchristen den fanatisierten Konfessionschristen, die nur in Angst und Krieg zu denken und zu leben vermögen, als Vorbild von Toleranz und vertiefter Menschlichkeit vorstellt?

Sie kämpfen für einen größeren Gott und für einen größeren Menschen

Nikolaus von Cues, Erasmus, Morus und ein Dutzend andere große Humanisten der Wendezeit zur Neuzeit sind nicht Relativisten, wohl aber, als Söhne im letzten der Mystik und des archaischen Urvertrauens, Relationisten. Das heißt: sie sehen Relationen, die Beziehungen, die alle Menschen, alle Religionen mit der einen Wirklichkeit, mit der Tiefe der Gottheit verbinden: sie weigern sich, Gott kleiner zu sehen, und für diesen kleinen Gott den Menschen kleiner, enger, liebesärmer zu machen. Sie kämpfen für einen größeren Gott und für einen größeren Menschen.

Ehe noch der Dreißigjährige Krieg zu Ende ist, wird Leibniz geboren. Seine Lehre von dieser Welt als der besten aller Welten ist seit Jahrhunderten von Literaten und Systemdenkern, die ihn nicht kennen, verspottet und ironisiert worden. Leibniz durchschaut illusionslos die räuberische Kriegspolitik des „allerchristlichen Königs“, Ludwigs XIV., und ist sich als Jurist und Staatsrechtler klar über den Egoismus auch der anderen Fürsten seiner Zeit. Er kennt das europäische Kriegstheater, um Clausewitzens Formulierung zu gebrauchen, kennt die Not des Volkes und der Völker. Gerade im Angesicht dieser Misere aber sieht er, weit voraus seiner Zeit, daß die Weltgeschichte, wie die Erdgeschichte zeigt, in riesenhaften Zeiträumen und gigantischen Katastrophen und Krisen ihren Fortschritt nimmt. Sein Ja zur ganzen Wirklichkeit, mit ihrem „ungeheuren Schmerz“, entstammt seinem Glauben und Wissen, daß eben dieser Welt, wie sie ist, und dem Menschen auf dieser Erde von der Gottheit ein unerschöpfliches Potential eingesenkt

wurde: die Wachstumsmöglichkeiten des Kosmos sind ungeheuer groß – sie zu entfalten, ist der Mensch berufen. Eben deshalb ist für Leibniz Denken immer Mitdenken, Zusammendenken der harten Gegensätze und Gegnerschaften; Denken ist Zustimmung, ist Ja-Sagen zur ganzen Wirklichkeit, und Leben ist Handeln und Mitleben mit allen Menschen und Völkern. In diesem Sinne nimmt Leibniz am Geschick seines zerrissenen Vaterlandes ebenso Anteil wie an China, wie an Rußland, am Osten. Hier ist seine eigene Entwicklung besonders interessant. In seiner Jugend feiert er Polen als *antemurale Christianitatis*, als Bollwerk des Abendlandes gegen den schrecklichen Osten. Der spätere Leibniz aber setzt sich noch als Greis hin, um Russisch zu lernen, und wird Staatsrat Peters des Großen, arbeitet umfassende Pläne aus für die Kultivierung der russischen Lande, der Technik, Industrie, des Handels, Verkehrs und Schulwesens, nicht zuletzt für die innere Reform der Ostkirche. Ungestümen deutschen Bekehrern, die ganz Rußland zu ihrem typisch deutsch pietistischen Frömmigkeitsstil, zu ihrer Weltanschauung bekehren wollen, und die in Halle ihr Zentrum und am preußischen Hof in Berlin ihre politische Stütze haben, weist er darauf hin, daß diese Missionen kurzatmig und zum Scheitern verurteilt sind: die Russen, so sagt er, können nur durch Russen bekehrt werden, bei voller Erhaltung ihrer geschichtlichen und mentalen Eigenart.

Wir finden bei Leibniz einen universalen Humanismus auf der Basis eines kosmischen und politischen Optimismus, der im Angesicht der Härte der erdgeschichtlichen und weltgeschichtlichen Wachstumsprozesse entschlossen ist, den Preis zu bezahlen: und das heißt, die Verantwortung auf sich zu nehmen für die Eine Menschheit, die zu betreuen, zu erziehen ist, die in Wort und Tat zu lieben ist.

Denken ist Mitdenken, und Leben ist Mitleben – mit allen Menschen, Konfessionen, Weltanschauungen, in der Einen menschlichen Gesellschaft, die zu einem Freiheitsraum auszuweiten ist, in dem wirklich alle Platz haben für ihre sehr differenten Wachstumsprozesse.

Leibniz ist der Vater der mitteleuropäischen Aufklärung. Wenn heute etwa im deutschen Raum Ansätze einer freiheitlichen Entwicklung wahrzunehmen sind, wenn hier in Bildung und Wissenschaft im 18. und 19. Jahrhundert, nicht zuletzt im Widerspiel der christlichen Konfessionen, eine Selbstfindung als Selbstkritik, ein Erwecken des Gewissens und Wissens geschaffen wurden, als Zellen für neue Freiheitsräume des Menschen in dieser Welt, dann verdanken wir dies nicht zuletzt der Aufklärung, ihrem unermüdlischen Eifer, zu bilden, zu erziehen. Reform der Kirchen und der Kerker, der Gefängnisse und Schulen stand unter ihrem Leitwort, das Kant, der große Sohn ihres ebenso rationalen wie gläubigen Optimismus als ihr Wesen angesprochen hat: „Wage zu denken“.

Wage Dein Denken zu verantworten als Bürger dieser Welt. Du Mensch, bist Mensch nur als Mitmensch, bist verantwortlich für Dich und Deinen Nächsten; Du bist verantwortlich, weil Du mit großen Gottesgaben begnadet bist: mit der Vernunft und der Stimme des Gewissens. Beide gilt es zu erziehen, in harter Zucht zur Objektivität zu zwingen, denn nur so kann das Böse, die Selbstzucht, der Wahn des Herzens, das eitel sich selbst zu befriedigen sucht, überwunden werden – der Aberglauben, der nichts anderes ist als religiös verkleidete Selbstsucht, die sich der Kommunikation verwehrt.

Vater Leopold Mozart, der harte Erzieher seines Sohnes Wolfgang Amadé ist ein bewußter Sohn der Aufklärung, die erstmalig den Deutschen zum Weltgültigen, weil weltoffenen Menschen in der Neuzeit erzogen hat. Kants Programmschrift „Zum ewigen Frieden“ zeigt die weltpolitische Seite der Aufklärung an: der Friede ist kein Naturzustand, ist nicht „natürlich“, das aber ist gerade die große Chance des Menschen: Friede ist immer Leistung und Verpflichtung des Menschen, er ist bewußt zu schaffen, vom Menschen, in Anspannung all seiner rationalen und irrationalen Kräfte.

Kant bezeugt durch Leben und Werk, wie sehr die Hochaufklärung, nicht ihr später Bodensatz, der von manchen allzugern mit ihr identifiziert wird, und mit ihr jeder tragfähige politische Humanismus und Optimismus auf einer Ehe der rationalen und irrationalen Kräfte und Elemente des Menschen beruhen. Denn: ohne eine solche Verbindung ist kein Humanismus und kein Optimismus tragfähig: wenn sie nicht ständig unterströmt werden von den Kräften der Tiefe, und des Glaubens, dann brechen seine Oberbauten, sein Denken und Planen in Krisen zusam-

men, und werden eine willkommene Beute pessimistischer, fatalistischer Strebungen.

Kant verdankt unendlich viel seiner pietistischen Mutter: die Bildung des Herzens und des Gewissens; die große Ehrfurcht. Sein hoher, offener Rationalismus ist durchströmt von Kräften eines Glaubens, der sich allen Täuschungen und Selbsttäuschungen verwehrt. Kant hätte ein Wort jenes Mannes unterschrieben, der weit über sein Zeitalter hinaus Europa als eine Persönlichkeit erschien, in der diese Ehe rationaler und irrationaler Elemente mitten in steten Krisen und schweren inneren Spannungen vollgültig gelungen war, imponierend durch sein Da-Sein: ein Wort des Frankfurter Bürgersohnes Johann Wolfgang Goethe: „Gott und die Natur lieben nicht zärtlich“. Sie lieben, aber nicht zärtlich, nicht sentimental, ohne Rücksicht auf den Egoismus und einen falschen Selbstbehauptungswillen des Menschen. Wer sich in Selbst-Stand behaupten will, geht unter, wird zerbrochen. „Aber, wenn du dies nicht hast, dieses Stirb und Werde, bist du nur ein trüber Gast auf der dunklen Erde“. Goethe, ein Schüler Gottfried Arnolds, sieht in der Weltgeschichte grauenhafte Exzesse von Wahn und Verbrechen, er schaut düster in die unmittelbare Zukunft, deren Katastrophen er wie andere große Konservative des 19. Jahrhunderts, wie Eichendorff, Jakob Burckhardt, Jeremias Gotthelf, erspürt – er kennt den Menschen, dieses überaus gebrechliche hinfällige Wesen, in seinen Brüchigkeiten und Gefährdungen, aus eigener Erfahrung, aufs Beste. Weit hinaus über alle billigen Optimismen und allzu billigen Pessimismen, auch über eine tiefe umschwiegene Furcht des eigenen Herzens, weist seine Grundüberzeugung: die Wirklichkeit, die Schöpfung ist gut; wer sich, ehrfürchtig dienend, voll und ganz ein- und ausatmet, ihr hingibt, wird reich begabt. Ihm werden die Früchte eines erfüllten Menschenlebens zuteil, gerade im Vollmaß auch des Schmerzes, des Leides, des immer notwendigen Verzichtes.

Wir haben Angst vor uns selbst

Versuchen wir, im Abschluß dieser Skizze, einige Aufgaben optimistischer Lebenshaltung im Heute festzuhalten.

Zum ersten: ohne ein großes Ja zur Gesamtwirklichkeit, zu Welt, Natur, Gesellschaft zur Einen Menschheit, ist ein rechtes Erdenleben unmöglich. Wird es nicht gewagt, dann fällt der Mensch schrecklichen Vereinfachern anheim, fanatischen Ideologen, Systemschmieden, Diktatoren, die ihm das beste Leben auf Erden versprechen und Höllen bereiten. Dieses große Ja, zur Welt, zur Menschheit, ist nur echt, wenn es tausend kritische Nein in sich birgt und aufarbeitet: ein Nein zu allen offenen und besonders zu den verdeckten Grausamkeiten und Schindereien, die Menschen einander bereiten; Menschen, die füreinander verantwortlich sind, als Brüder, als Söhne eines Gottes, als Kinder der Natur. Es muß entschieden festgehalten werden: echte Reformarbeit und ein evolutionäres politisches, gesellschaftliches, innermenschliches Wirken, ist nur aus der bewußten oder unbewußten Grundhaltung eines offenen, aufgeklärten, gläubigen Optimismus möglich: sonst ist sie zynische Spielerei, Experiment auch von verwegenen Spielern, die versuchen, was sich experimentell doch noch aus dem „Menschenmaterial“ herausholen läßt.

Zum zweiten: eine große Schwierigkeit für den Aufbau einer tragfähigen optimistischen Lebenshaltung heute wird durch drei schwerwiegende Tatsachen gegeben:

1. das Schwinden des archaischen Urvertrauens in den guten Sinn allen Seins,

2. das Schwinden des Frommseins, des Ergriffenwerdens von der ganzen Wirklichkeit, in den Formen, in die das religiöse Denken und Leben in den großen Weltreligionen, in allen, gegossen wurde.

3. Die Menschheit hat sich in Jahrzehntausenden gewöhnt an ein Leben im Pessimum: in kargen, immer gefährdeten, immer gefährlichen Lebensbedingungen – seit Eiszeiten und Zwischeneiszeiten, als Jäger, Hirten, Nomaden, als Ackerbauer auf karger Scholle, bis zur Gegenwart bedroht durch Hungersnöte, Fluten, Lawinen, so wie heute noch nicht nur in Asien; bedroht durch Seuchen und steten Krieg, oft von Haus zu Haus. Im Pessimum leben, hart, wach, verzichtend auf vieles, klug das Mögliche ergreifend, zäh und unverdrossen täglich von vorne beginnend: diese Lebensgewohnheit ist der Menschheit in Fleisch und Blut übergegangen. Heute soll nun die Menschheit lernen, in einem Optimum zu leben: in einer Fülle von

Möglichkeiten, von Chancen, von Angeboten neuer menschlicher Selbstformung, Selbstverwirklichung und gleichzeitig Selbstentfremdung und Zerstörung. Die Menschheit ist seelisch darauf in keiner Weise vorbereitet, nicht zuletzt auch deshalb, weil die christlichen Konfessionen unter dem Einfluß pessimistischer hart dualistischer Ideologien ihre Gläubigen nicht erzogen haben zu einem kämpferischen Leben als Partner Gottes in einem im Wachstum begriffenen Kosmos, in dem der Schöpfungsprozeß ständig weitergeht. Flucht, Defensive, Angst und Ängstigung des Nächsten, war da allzuoft die Grundhaltung, die die Freude verdarb, ja die Freude gar nicht keimen ließ: die Freude am Anderssein des Nächsten, an der wachsenden Vielfärbigkeit des Kosmos in der Differenzierung der Menschen.

Das Gerede vom „Ende der Neuzeit“ ist nur eine Ausdrucksform dieser ängstlichen, defensiven, scheu den ungeheuren Möglichkeiten der Schöpfung zublinzelnden Geisteshaltung europäischer Christen.

Wir sind auf ein Leben im Optimum nicht vorbereitet: das Optimum bedeutet also eine immense Gefährdung einer optimistischen Lebensgestaltung: wir wissen mit unserem Reichtum, mit unseren Chancen wenig anzufangen, sind ihnen innerlich nicht gewachsen. Wir haben Angst vor uns selbst — mit Recht — Angst vor dem Potential, das der Menschheit heute zur Verfügung steht. Offen ist der Schoß der Schöpfung wie nie zuvor, wir aber wollen die Verantwortung für diese ungeheuren Möglichkeiten, die uns zu ungeheuerlich erscheinen, möglichst schnell abschieben.

Auf einen Generalmanager, der, für uns, das Atom, den Frieden, die Wirtschaft verwalten soll

Leben wird nur durch Leben gewonnen

Versuchen wir dennoch, im Bewußtsein dieser Bedrohung einer optimistischen Lebenshaltung und Welt-Anschauung, einige ihrer Aufgaben und Anliegen heute festzuhalten.

Ein tragfähiger Optimismus muß die berechtigten Anliegen des perennierenden Pessimismus sich stets präsent halten: das schier unermessliche, jedenfalls unmeßbare Leid, den Schmerz, das Arge, das Böse in der Welt und Weltgeschichte, in der Brust jedes Menschen. Ein offener Optimismus, offen nach oben hin, den Kräften des Himmels zu, und offen nach unten, den „Müttern“ zu, den unterirdischen Strömungen unter aller Erde, wird es nicht versuchen, durch eine Formel, ein Wort, ein geistiges System denken, hier eine billige „Lösung“ zu versuchen. Auf letzte Fragen, letzte Schwere, Schmerz, Leid, gibt es keine Antwort — im Wort; da gibt es nur Ehrfurcht, die große reine Furcht vor dem letzten Kernfeuer in aller Wirklichkeit. Da gilt es, das unbewältigte und menschlich nicht zu Bewältigende anzuerkennen — und, wenn es in Gestalt eines Bösen erscheint, ihm ins Antlitz zu widerstehen. Eben dieses Antlitz des Bösen wird nicht dem Geängsteten, dem Pessimisten, sichtbar, der in einer Angst alle Welt voll Teufel sieht, sondern dem Optimisten, der etwas spürt vom Atem des Pneumas, des Gottgeistes, der durch alle Wirklichkeit weht, und in eben diesem Atem stehend, Anderes gewahrt wird. Ein offener Optimismus umfaßt wesensgemäß immer eine Widerstandslehre — während alle Pessimismen zu Fatalismus, Flucht, verdeckter Übergabe, Faszination durch das Arge, verführen — und eine Askese; eine weltoffene, frohe Askese, die um die Kostbarkeit der Güter, auf die sie heiter verzichtet, weiß; als ein Sichselbstinzuchtnehmen in vielen verschwiegenen Diensten. To pay the cost: diese Grundformel amerikanischer Demokratie, weiter gefaßt als Entschlossenheit, den vollen Preis zu zahlen für das Leben des Menschen auf Erden, ist hier Maxime des täglichen Lebens. Bereit sein, den Preis zu bezahlen: für das, was als recht, gut, gesund, erkannt ist, so wie nicht wenige Forscher, Ärzte, Künstler als Pfadfinder hinein in unbekannte Dimensionen der Wirklichkeit diesen Preis mit ihrem Leben bezahlen. Leben wird nur durch Leben gewonnen: das Leben der Menschheit wird heute gleichzeitig immer reicher, erfüllter, schöner, möglicher, und zunehmend schwerer, schwieriger, verdeckt, gefährlich und gefährdet. Demokratie, Freiheit, Fortschritt — in der pluralistischen Gesellschaft des industriellen Zeitalters — das kostet viel, viel mehr noch, als die Ausgaben für äußere Rüstungen. Da allzuviele Menschen Pessimisten sind, schrecken sie vor diesen noch größeren Kosten, für die innere Aufrüstung, zurück, die Ausgaben der Selbstverpflichtung in der Entfaltung des Menschlichen, für die Erwachsenenenerziehung und Erwachsenenbildung, für Kultur als Pflege der Mitmenschlichkeit und des inneren Wachstums des Menschen sind

erschreckend gering in Ländern, die die Freiheit zu lieben vorgeben. Sie stehen in keinem Verhältnis zu den Ausgaben für Medikamente, Drogen, Narkotika, Rausch- und Betäubungsmittel aller Art. Die zunehmende Verkindlichung, das Verfallen in eine lebenslange Pubertät ist eine Folge der hintangehaltenen Wachstumsprozesse im Innern der Person.

Zum anderen: ein offener Optimismus und Humanismus trägt, ohne sie aufheben und mindern zu wollen, in sich eine starke Spannung von rationalen und irrationalen Elementen: er gibt sich also nie zufrieden mit „erreichten“ Zielen: er wird nie satt und selbstzufrieden, nicht selbstsicher in falscher Weise; er durchschaut seine eigenen Versuche: er glaubt nicht an irdische Paradiese, an letzte Perfektionen. Er lehnt die Selbstbefriedigung moderner Zivilisationstechnik ab, ohne deren Leistungen zu verkleinern: das Wunder der Weltwirtschaft, der Ökonomie des Kosmos, des „Himmelswirtes“, wie das Mittelalter Gott nannte, ist für ihn unendlich größer als die Wunder der Wirtschaftswunderwelt des Tages.

Dieser Optimismus ist rational, erkennt in einer offenen Vernunft edelste Himmelsgabe, dem Menschen anvertraut, auf daß er sich als Herr der Erde und Mitgestalter des Kosmos entfalte; er ist aber nicht eng rationalistisch im Sinn einer Selbstversicherung in rationalistischen Formeln und Ideologien. Er ist offen dem Irrationalen zu, dem Glauben in allen Religionen, und vielleicht auch über sie hinaus. Dies führt zur dritten Spannungssituation im offenen Optimismus; wir sehen wohl bereits, daß jeder echte Optimismus seine Lebenskraft und Wirkmacht eben dadurch gewinnt, daß er starke unaufhebbare Spannungen und gegensätzliche Elemente in sich birgt. Die dritte Spannungssituation besteht in der Verbindung des archaischen Vertrauens mit der wachen illusionslosen Intellektualität des reifen Menschen unserer Weltstunde. Dieser Legierung kommt eine außerordentliche Bedeutung zu. Es gilt eine vielverkannte Mystik des einfachen Lebens und des einfachen Volkes: ein Leben aus einem großen Vertrauen, wurzelrecht, verbunden den „Gründen“. Jeder Mensch hat noch in gewissen Momenten seines Lebens diese Erfahrung gemacht: jetzt steht die Zeit still, jetzt gelten nicht Worte, jetzt bin ich einfach, ganz. Da fließen Schmerz und Freude, Leid und Seligkeit, Bitterkeit und Süße ineinander; wir spüren, für einen Herzschlag, daß wir im Schoß des Ganzen geborgen sind; ein Vogel, der nicht aus dem Neste fällt; und wenn er fällt, auch im Zerbrechen noch in einen tieferen Grund einsinkt.

Diese Mystik, Erfahrung der Kommunikation mit der ganzen Wirklichkeit, zu den Wurzeln unserer Existenz hinabreichend, noch tiefer als die Wurzeln in der Erde, als Stein, Erde, Kreatur — die Droste-Hülshoff hat sie in ihren „Entsinkingsgeschichten“ meisterhaft geschildert — wohl bis an die Feuer, die unter allen Erscheinungen schweben — diese Erfahrung trägt das archaische Vertrauen: Dir kann nix geschehn, tutte le cose sono buone, Whatever is is right. Dieses Urvertrauen verbindet sich heute in Spitzen unseres Geisteslebens, in Männern wie Albert Einstein, Albert Schweitzer, in nicht wenigen Künstlern, Dichtern, Ärzten, Architekten mit einer hellwachen Intellektualität. Das reifste Geistesleben unserer Zeit ist kindhaft, froh spielend, offen, „leicht“, unanmaßend, hellhörig, gütig, demütig. Ist jener „Allberührung“ erschlossen, die vor 100 Jahren Adalbert Stifter vom Menschen der Zukunft forderte. Es ist dienstwillig, ist ganz auf Kommunikation, auf ein Zusammenspielen der vielfarbigen Menschen angelegt; es ist herzlich und herzhaft, in einem guten Sinn neugierig auf das, was sich aus den neuen Spielen des Menschen in der family of man ergeben wird: an neuen Farben, Formen, Gestalten eines reichen Lebens, das gütig ist, weil es um die Feuer des Abgrundes unter, in allen Erscheinungen weiß.

Dieses Legierung von archaischem Vertrauen und wacher Intellektualität des 20. Jahrhunderts, mit ihrem Willen, einzusehen, was immer wirklich und möglich ist, verbindet zugleich je zwei Pole und Polaritäten, ohne die ein menschliches Leben zu einer Kümmerform erstarrt: Mann und Frau, und Vergangenheit und Zukunft.

Der Pessimismus ist immer eine Erscheinung des Männlichen, ja Männlichen: die Frau, strukturell auf ein Austragen des Lebens, auch der bittersten Gegensätze angelegt, ist nie Pessimistin im Letzten; sie hat mit dem Austragen des Seins, mit den Wehen, der Geburt neuen Lebens und seiner Hütung genug zu tun. Es war immer Männern mit einseitig männlichen Ideologien und Bündeln, nicht nur in Fehlformen des Monastischen, die ihre Nichtbewältigung des Lebens, ihren Hoch-

mut, ihre Liebesschwäche, ihr Monomanentum dazu verführt haben, der Kommunikation zu widersagen. Die Frau ist wesenhaftig auf Kommunikation angelegt und deshalb empfiehlt der große Lebemeister Goethe den Männern, seinen lieben Deutschen so angelegentlich, sich von reifen Frauen erziehen zu lassen. Ein Menschsein, das im Schoß der Frau und der Natur geborgen ist, kann nie ganz dem Pessimismus anheimfallen. Kommunikation mit dem Menschen bedeutet eben konkret immer wieder primär: Kommunikation zwischen Mann und Frau. Wenn diese mißlingt, verfällt der Mann leicht einem kurzatmigen Greifen und Haschen nach der Zeit: „Wir haben keine Zeit“, hieß eine für die erste Nachkriegszeit charakteristische Aussage in aller Munde. Der Zeit, die zerarbeitet und verbraucht wird, in Arbeit und Genuß, und auch in aller „Freizeit“ nie zu Gegenwart wird. Gegenwart, und damit Glück, Seligkeit, männliche und weibliche Freude im Dasein, im Heute, wird dort gefunden, wo Vergangenheit und Zukunft zugegen sind, und im Heute kommunizieren.

Wieder war es Goethes Lebenserfahrung: wer nicht in Jahrtausenden lebt, sie mitlebt, ist nur ein bleicher, trüber Gast auf dieser Erde, ein Mensch ohne Schatten. Das Heute kann als Gegenwart nur erlebt werden, wenn in ihm, mit wachen Sinnen und mit den sensiblen Organen des Unterbewußten, zugleich kommuniziert wird mit dem ungeheuren Leben, das das Meer der Vergangenheit hereinschwemmt in uns: wir, das Menschengeschlecht von heute, sind Produkt, Zeugen und Zeugnis und Samen vieler Geschlechter; in uns ist zugegen alles, was die Menschheit erfahren hat seit den Tagen Adams, Abels und Kains, der ersten Sünder, Mörder, Friedensstifter — seit den Tagen der Taube, die Noah aussandte über die Wasser der Flut, um neues Land, die wieder-geschenkte Erde zu erkunden.

In dieser unserer Gegenwart ist zugleich die Zukunft enthalten; in unserem Schoße ist bereits zugegen, was das Leben der künftigen Geschlechter begraben und vergiften wird, nicht nur aus unserer nuklearen, radioaktiven Produktion, sondern auch aus unserem Denken, Fühlen, Sinnen, aus unserem Hassen und Mitleiden; wir zeichnen heute bereits Wege vor, Straßen, auf denen künftige Geschlechter zu Frieden und Verderben ziehen werden.

Die Kommunikation zwischen Mann und Frau, Vergangenheit und Zukunft in erfüllter Gegenwart mittelt dem offenen Humanismus den guten, freien Atem, den ein tätiges und duldenes Leben braucht, um im Angesicht des Argen zu bestehen. Wir leben auf einer schmalen Kruste Erde, oft verfluchter und oft gesegneter Erde, über Feuern, die aus Abgründen vorzubrechen drohen in jedem Augenblick unseres hiesigen Da-Seins. Da ist kein Leben mög-

lich in einem Eigenstand, in falscher Selbstversicherung; wohl aber ist Leben möglich und gut in Verbundensein des Menschen mit allem Leben. Sein, Wirklichkeit, ihr in Ehrfurcht und Liebe wach zugetan.

So können wir leben: wir vermögen nur als ein wir zu leben, niemals als ein Ich allein. Mit Recht hatte die Sprache der alten Völker das Ich, das Ich bin, für Jahrtausende allein der Gottheit, dann Gottkönigen zugesprochen, bis eben jeder später sein eigenes Ich, sich selbst Gott, Kaiser, König und Papst werden wollte. Wir können nur als ein wir leben, ein- und ausatmen, genau so wie der Mensch nur „Vater u n s e r“ beten kann, niemals aber „Vater m e i n e r“, obwohl in allen Konfessionen der Mensch immer wieder dieser Versuchung zu erliegen droht, die Gottheit auf seine eigenen Wünsche, Ängste und Hoffnungen zu verpflichten. Verräterisch genug ruft er „Gott mit uns“, die Fanfare aller Kriege und Bürgerkriege, statt verstummend sein Leben zu leben in einem „Wir mit Gott“. Wenn wir das „Wir“ wagen, ist ein erfülltes Menschenleben möglich — im Pessimum und im Optimum der Geschichte und unserer „Geschichten“; ein Leben mitten auf dieser Erde, auf die täglich acht Milliarden Meteore einfallen, Weltentrümmer, Bausteine vergehender und wachsender neuer Welten. Auf dieser Erde, auf der kein Tag und keine Nacht ohne Mord, Krieg, Haß, Taten der Liebe. Auf dieser Erde, die ein Tal der Tränen ist, für jeden zur Fülle des Lebens erwachenden Menschen und für alle erwachenden Völker, und die zugleich der fromme Sinn der Lateiner und aller Weisen verehrt als sanctissima tellus: heiliger Mutterschoß aller unheilen und heilen Dinge und Erscheinungen, die uns zukommen, im Heute.

Anmerkung

Der Beitrag von Dr. Karl Ernst Jeismann „Zum Problem des Friedens im 20. Jahrhundert“ gibt ein Referat wieder, das der Verfasser am 5. Oktober 1957 auf dem Jahrestreffen des Freideutschen Kreises in Münster in Westfalen gehalten hat.

Der Verfasser, geboren am 11. 8. 1925 in Dortmund, ist Studienrat in Münster i. Westf. und Autor des Buches „Das Problem des Präventiv-Krieges im europäischen Staatensystem mit besonderem Blick auf die Bismarckzeit“ (Freiburg 1957, Verlag Karl Alber).

Der Freideutsche Kreis ist ein Zusammenschluß von ehemaligen Angehörigen der deutschen Jugendbewegung und ihnen nahestehenden Männern und Frauen, die bereit sind, verantwortlich im öffentlichen Leben mitzuarbeiten; Angehörige aller Berufe, aller politischen und konfessionellen Richtungen haben sich in ihm zusammengefunden, um in vertrauensvollen sachlichen Gesprächen ihre Gedanken und Meinungen zu klären. Der Name des Freideutschen Kreises erinnert an den der Freideutschen Jugend von 1913, die sich im bewußten Gegensatz zu den patriotischen Gedenkfeiern der Befreiungskriege auf dem Hohen Meißner zusammenfand, mit dem Gelöbnis, ihr Leben in eigener Verantwortung und in innerer Wahrhaftigkeit zu führen. Das Jahrestreffen 1957 des Freideutschen Kreises stand unter dem Thema „Frieden in unserer Zeit“.

Dr. phil. Friedrich Heer, PDozent U. Wien IV, geboren am 10. 4. 1916, Habil., PDozent U. Wien 1949, Lehrgebiet: Europäische Geistesgeschichte.