

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

Sie lesen auf Seite 627:
Jürgen Rühle
Der Abfall vom roten Gott

ROMANO GUARDINI

Freiheit . . .

Einige Gedanken zu einem alten Problem

Als Rede bei einer vom Oberbürgermeister der Stadt München und der Akademie für Politische Bildung in Tutzing, Obb., gemeinsam veranstalteten Gedenkfeier zum 20. Juli 1944 gehalten. Sie erscheint gleichzeitig als Broschüre im Werkbund Verlag Würzburg.

Über die Freiheit sind große Dinge gesagt worden, von Dichtern und Philosophen, von Ethikern und Männern des öffentlichen Lebens. Tatsächlich nennen wir denn auch, sobald wir das Wort aussprechen, ein Grundrecht des mündig gewordenen Menschen. Doch wollen wir uns den Ausdruck jener großen Gefühle versagen, die dem Erlebnis der Freiheit entspringen können; vielmehr über sie in nüchterner Erwägung der Weise sprechen, wie Menschenleben geartet ist, wie es gedeiht oder Schaden leidet.

Das wird von selbst zu einer energischen Selbstprüfung führen. Sie wird uns zu Bewußtsein bringen, daß die Freiheit in der Schätzung der heutigen Generation nicht sehr hoch steht. Die Totalisten nennen sie ein „bürgerliches Vorurteil“; einen Vorwand, um jener großen Hingabe auszuweichen, die allein das Volk zur höchsten Leistung zusammenschweißen könne. Bei denen aber, die sich zu ihr bekennen, überkommt einen oft die beunruhigende Frage, ob sie die Freiheit vom Kern ihrer Persönlichkeit her wollen . . . ob der heutige Mensch wirklich wisse, was Freiheit ist . . . ob das Wort, das eines der lebendigsten und stärksten unserer Sprache sein sollte, nicht in Wahrheit zerfalle.

Was bedeutet es also, frei zu sein? Wann bin ich frei?

Dann, wenn ich in meinem Lande gehen kann, wohin ich will; tun, was ich für richtig halte; mein Leben gestalten, wie es mir entspricht. Wenn ich sein kann, wie ich bin, und niemand mich daran hindern darf, weder ein Vorgesetzter noch eine soziale Gruppe, weder ein Einzelner noch der Staat — deshalb, weil ich kein bloßes biologisches Individuum, sondern Person bin, die in Verantwortung und Würde sich selbst besitzt.

Sofort meldet sich ein Einspruch: Das gilt nicht einfachhin! Du kannst nicht tun, was dir beliebt, wenn dadurch andere zu Schaden kommen; kannst nicht dein Leben nach deiner Weise einrichten, wenn sie die allgemeine Ordnung stört. Also müssen wir genauer sprechen: ich bin frei, wenn ich ungehindert tun kann, was zu meinem Menschenwesen gehört, soweit ich damit nicht das gleiche Recht des anderen verletze. Dabei werden im Einzelfall Fragen und Schwierigkeiten genug entstehen; im Grunde ist der Gedanke klar. Auf seiner immer reineren Verwirklichung beruht unsere ganze abendländische Existenz, die Größe und Wertfülle unserer mehr als dreitausendjährigen Geschichte. Man könnte diese Geschichte von dem Verhältnis her darstellen, das der abendländische Mensch zur Freiheit gewonnen hat.

Die Freiheit verwirklicht sich nicht von selbst, sondern muß gewollt werden. Sie ist grundgelegt in der natürlichen Veranlagung, gereift durch die Geschichte, gewährleistet durch die Ordnung der Gemeinschaft — ist aber auch jedes einzelnen Aufgabe und Werk. Es gibt keine passive Freiheit. Nicht im Sinn des persönlichen Seins, denn sie ist Ausdruck des Geistes, und der beweist sich durch den lebendigen Akt — aber auch nicht im Sinne äußerer Ordnung, denn auch die freieste Verfassung, die nicht gelebt und geleistet wird, zerfällt.

Aber wir wollen die allgemeinen Erwägungen lassen und sehen, daß wir an die Wirklichkeit herankommen; an die Stellen, wo Freiheit real wird. Denn — wollen wir uns noch einmal daran erinnern — es besteht dringender Anlaß zum Zweifel, ob der heutige Mensch denn wirklich frei sein wolle. Ob er unter der Freiheit mehr verstehe, als die Möglichkeit, ungehindert seinen Geschäften nachzugehen und sein Vergnügen zu haben. So müssen wir sehen, daß wir durch alles das, was Gefühl und Rhetorik ist, zur Sache kommen.

Wie ist das also: wie geht das zu, wenn ein Mensch, ein mündiger Mann, eine mündige Frau frei sein wollen?

Vor allem so, daß dieser Mensch das Recht auf seine Überzeugung fordert. Will sagen, die Möglichkeit, über den Sinn des Daseins so zu denken, wie es ihm richtig scheint. Leben und Sterben, Arbeit und Eigentum, Familie und Staat, und wie die großen Fragen des Daseins immer lauten mögen, so zu beurteilen, wie sein Wahrheitsgewissen es verlangt. Die Möglichkeit, die eigene Meinung sagen und nach ihr leben zu können, innerhalb der Grenzen, die das gleiche Recht der anderen aufrichtet. Mehr noch: Freiheit ist dann da, wenn nicht nur der einzelne die Möglichkeit hat, so zu tun, sondern wenn die Haltung der Allgemeinheit dieses Tun für richtig und schön ansieht und es von ihm erwartet.

Damit aber der Anspruch auf eigene Überzeugung erhoben; damit die Möglichkeit gefordert werden könne, nach ihr zu leben, muß eine solche Überzeugung da sein. Freiheit ist nicht das Recht auf Gedankenlosigkeit oder Beliebigkeit der Meinung, sondern sie ruht auf einem echten Verhältnis zur Wahrheit.

Damit kein Mißverständnis entstehe: Hier ist nicht von einem bestimmten Überzeugungsinhalt die Rede, von dieser Weltansicht oder

politischen Anschauung statt einer anderen, sondern davon, daß überhaupt jene Haltung da sei, die „Überzeugung“ heißt. Noch genauer gesagt: ein Bewußtsein da sei, daß es Wahrheit gibt; ein Wille, sie zu finden, und ein Ernst zum Erkannten zu stehen.

Es kann durchaus sein, einem wird zu irgend einer Zeit seiner geistigen Entwicklung das bisher für wahr Angesehene fraglich. Kann sein, einer glaubt, das, was seine Eltern für wahr gehalten haben, ablehnen zu müssen. Ein Dritter weiß vielleicht überhaupt nicht, worin er den letzten Sinn des Daseins zu sehen habe und steht ratlos vor dessen Rätseln. Soll aber in glaubwürdiger Weise von Freiheit die Rede sein, dann müssen sie wenigstens wissen, worum es dabei geht, von der Frage gedrängt sein, was das Leben bedeute. Sie müssen sich darum mühen, und nicht darf ihnen jede Sache des privaten Alltags oder jede Erregung der öffentlichen Meinung wesentlicher sein als das.

Erst dieser Ernst gibt der Freiheitsforderung das personale Gewicht, das aus ihr mehr macht, als den bloßen Anspruch, der Laune des Gedankens zu folgen, oder nachreden zu können, was der Kollege im Büro geredet hat. Ohne ihn wird sie leer. An die Stelle der Überzeugung — mit ihrer Charakterkraft tritt der Zufall der Tagesmeinungen — bis die innere Haltlosigkeit so groß wird, daß die politische Gewalt, Parteidoktrin und Staatsvorschrift hineinstoßen kann und bestimmen: Das hast Du zu denken! Dann ist der Mensch verknechtet, wenn es ihm auch noch so gut geht, und seine Leistungen in Wissenschaft und Technik noch so groß werden.

Fragen wir weiter und halten uns wieder nicht an allgemeine Begriffe, sondern an Wirklichkeit: Wann bin ich frei? Dann, wenn ich den Beruf wählen kann, der mir zugehört. Beruf ist der Schnittpunkt des individuellen und des Gesamtdaseins, der Ort auf dem der einzelne im Zusammenhang des sozialen Ganzen steht, und wo das Ganze aus dem Werk des einzelnen lebt. Diesen Ort muß ich selbst wählen können, nicht darf irgendeine Instanz sonst ihn mir zuweisen.

Schon das Wort „Beruf“ sagt, worum es geht. Es meint die Tätigkeit, zu der ich von meinem Wesen her gerufen bin — lassen wir auf sich beruhen, ob der Ruf noch von weiter her kommt. Natürlich gibt es darin Abstufungen der Deutlichkeit und Stärke. Wohl dem, der sagen darf: hierzu weiß ich mich begabt; dazu drängt es mich; diese und keine andere soll meine Lebensaufgabe sein. Das Berufensein kann sich abschwächen zur Einsicht: innerhalb der gegebenen Möglichkeiten entspricht das meinen Anlagen am besten. Bis zu dem vordergründigen, aber sehr realen Gesichtspunkt: Auf diese Art kann ich am anständigsten meinen und meiner Familie Lebensunterhalt verdienen.

Freiheit heißt, daß ich nach solchen Maßstäben meine Tätigkeit wählen dürfe — soweit eben die gegebene Situation eine Wahl möglich macht. Es heißt darüber hinaus, daß der Staat tue, was an ihm liegt, um die Vorbildung zu fördern, die Möglichkeiten der Wahl zu erweitern und sie durch Nachweis und Beratung an die realen Verhältnisse heranzuführen.

Diese Forderungen haben aber nur dann einen Sinn, wenn ein Wille zum Beruf da ist, und nicht bloß der Drang, schnell Geld zu verdienen, bald Sicherheit zu gewinnen, möglichst wenig arbeiten zu müssen und möglichst viel Zeit für das eigene Belieben zu bekommen.

Mit anderen Worten: die Freiheit des Berufes und der Arbeit setzt den Ernst des Berufswillens voraus. Setzt voraus, daß der mündig gewordene Mensch wisse, er steht im Zusammenhang des sozialen Ganzen auf einem Posten, der für ihn, aber auch für alle Bedeutung hat. Sie ist in dem Maße real, als der, der sie in Anspruch nimmt, die Verantwortung für die Sache und die Lust an der guten Leistung fühlt.

Im Maße diese Gesinnung nachläßt, wird der Mensch reif dafür, daß eine totalistische Staatsführung die Freiheit des Berufes aufhebe und ihm seine Arbeit zuweise. Erst stirbt die Freiheit des Werkes und Berufes von innen her; dann, wenn das geschehen ist, bekommt die äußere Knechtschaft Raum.

Manche Leser wenden vielleicht ein: hier werde Moral geredet. Lassen wir das Wort Moral beiseite, es klingt uns nicht gut; sagen wir also: Ethik. Dann lautet allerdings die Antwort: Gewiß, wovon geredet wird, ist das Ethos der Freiheit. Und nicht nur, weil es das Gewissen verpflichtet, sondern weil es die Freiheit erst möglich macht.

Näher heran an die Wirklichkeit: hier wird nach einer der Stellen gefragt, wo sittliches Wollen und lebendiges Gedeihen eins werden; wo das Sinken der Verantwortung die Wurzeln des Lebens angreift.

Eine andere Stelle also solcher Art: Freiheit bedeutet, daß der mündig gewordene Mensch seine Familie nach der Stimme seines Herzens und dem Urteil seines Gewissens aufbauen könne. Wir brauchen nur an die zwölf Jahre der Gewalt zurückzudenken, um zu sehen, wie furchtbar dieses Grundrecht gebrochen werden kann.

Der Mann muß die Frau wählen können, die ihm teuer geworden ist, die Frau den Mann, den sie liebt und achtet; und weder Rassengesetze noch wirtschaftliche Maßnahmen dürfen ihnen hineinreden. Ihre Kinder müssen zuerst ihnen gehören und dann erst dem Staat. Über ihre Erziehung müssen zuerst die Eltern entscheiden, dann erst, und im Einvernehmen mit ihnen, die öffentlichen Instanzen. Ihr Haus muß als die Sphäre ihres privaten Lebens ihnen vorbehalten sein, so lange keine Gefahr für die allgemeine Ordnung die Behörden veranlaßt, in sie einzudringen.

Mit einem Wort: Freiheit bedeutet, daß der mündige Mensch die Möglichkeit habe, jene Grundzelle aller menschlichen Gemeinschaft, die Familie heißt, nach seinem Gewissen zu begründen; jene Elementarform aller Kultur, die Hausgemeinschaft heißt, so zu entwickeln, wie er es für richtig hält — ohne Angst, daß ihm das, was er zu Hause baut, von draußen her, sei es vom Staat, sei's von der Partei, oder von wem immer zerstört werde.

Wieder aber wollen wir uns darüber klar sein, daß die Forderung nur dann einen Kern der Wirklichkeit in sich hat, wenn hinter ihr mehr steht als nur ein erotisches Abenteuer oder eine juristische Ordnung, nämlich eine Entscheidung von Person zu Person, die Treue begründet und Lebensgemeinschaft hervorbringt. Wenn die Eltern wissen, daß es sich in jedem Kind um ein menschliches Schicksal handelt, das ihnen anvertraut ist, und bemüht sind, ihm jene Formung des Gewissens, jene Prägung des Lebensgehaltes zu geben, aus denen heraus es nachher sein Dasein aufbauen kann. Das alles muß wirklich gewollt sein, unter Zucht und Entsaugung. Geschieht das nicht, wird die Familie zu jenem losen Gebilde, das sie weithin ist — was soll dann das Recht auf ihre Freiheit noch heißen? Die Möglichkeit, daß jeder tue, was ihm paßt?

Dann bildet sich ein Zustand, der den Eingriff der öffentlichen Hand geradezu herausfordert. Immer wieder wird vom drohenden Totalismus geredet, aber kein Vorgang vollzieht sich nur von einer Seite her. Die totalistische Vergewaltigung der Ehe wird erst möglich, wenn der lebendige Träger der Freiheit, der mündige Mensch, seit langem den Willen zu ihrer Treuegemeinschaft, zur Verbundenheit der Familie, zur lebendigen Gestalt des Hauses verloren hat.

Es hat keinen Sinn, Freiheit „von“ zu fordern, wenn vorher nicht die Freiheit „zu“, nämlich zu den großen Werten der personalen Existenz gesehen und gewollt ist. Es hat keinen Sinn, die Freiheit der Liebeswahl und die Unantastbarkeit des Hauses zu verlangen, wenn nicht Mann wie Frau vorher von der Verantwortung für diese Wahl und die Treue zur Gemeinschaft von Ehe und Haus wissen und zu ihr bereit sind.

Jedes Recht ruht auf einem Wert, der es begründet und den es schützt. Wenn dieser Wert — im Falle unserer Überlegungen die Freiheit zur Überzeugung, zum Beruf, zur Familie — nicht mehr empfunden und gewollt wird, dann verliert er seine Glaubwürdigkeit.

Rechte, die im personalen Wesen des Menschen gründen und daher ebensoviel Pflichten wie Ansprüche bedeuten, bleiben natürlich bestehen, auch wenn der von ihnen geschützte Wert vom einzelnen nicht mehr erlebt wird. Das Recht auf Freiheit ist ein solches. Der einzelne darf es nicht nur, sondern soll es geltend machen, und nicht weil er große Begabungen hat, oder gesellschaftlich hoch steht, oder von aktivem Temperament, sondern weil er Mensch ist. Dieses Recht erlischt nicht, wenn er gegen die Inhalte der Freiheit gleichgültig wird. Es bleibt ihm als Pflicht auferlegt und gibt Zeugnis gegen ihn. Sein Anspruch verliert aber die Würde personalen Selbstverständnisses, wie die Stoßkraft menschlicher Selbstbehauptung, sobald hinter ihm nicht mehr der Ernst der Existenz steht.

Wer von Werten redet, die in ihm nicht mehr lebendig sind, bringt auch das zum Zerfall, was er noch an Erfahrungsresten von ihnen hat. So ist Vorsicht geboten, wenn man von der Freiheit sprechen will.

Es gibt eine Weise es zu tun, die sie direkt zerstört, indem sie ihren Sinn verfälscht; so zum Beispiel, wenn der totalistische Machtwille sie in ihr Gegenteil umlügt. Dabei wollen wir nicht vergessen, daß der Mensch für diese Lüge anfällig wird, sobald er den Ernst des Freiheitswillens verkommen läßt. Dann wirft er sich der Diktatur in die Arme, die ihm die Verantwortung abnimmt.

Es gibt aber auch eine andere Weise, falsch von der Freiheit zu reden, nämlich jene, die es mit idealistischen Phrasen tut, zu dekorativen Zwecken oder politischer Propaganda. Auch sie zerstört, weil nichts mehr hinter ihr steht. Die Worte haben Sinn und Ernst verloren und können dann in jede Trugform umgefälscht werden. Wer die Freiheit nicht mit Ernst will, soll von ihr schweigen. Es ist der letzte Dienst, den er ihr tun kann.

Wir wollen wieder einen Schritt weitergehen: Wie ist das mit jener Freiheit, welche die Universität — Forschende, Lehrende und Hörende — in Anspruch nimmt, der akademischen? Was bedeutet sie eigentlich?

Ihre verfassungsmäßigen Formen ebenso wie ihre äußere Erscheinung haben im Lauf der Jahrhunderte gewechselt, ihre Wurzeln aber sind die gleichen geblieben: sie liegen im Recht und in der Pflicht, wissenschaftlich, das heißt, mit der Strenge der jeweils hergehörigen Methode nach der Wahrheit zu forschen. Recht wie Pflicht ruhen auf einer Ordnung der Werte, an deren Spitze eben die Wahrheit steht — die Wahrheit um ihrer selbst, wie auch um der Bedeutung willen, welche sie für das menschliche Leben und Werk hat.

So meint Freiheit, nach dieser Wahrheit forschen zu können — und was für ein Krüppelding entsteht, wo das nicht mehr möglich ist, haben die zwölf braunen Jahre gezeigt.

Sie bedeutet weiter, diese Wahrheit sagen zu können; rein von der Sache her, ohne Besorgnis, aber zugleich unter ihrem strengen Diktat. Wie wunderbar das ist, haben wir in den ersten Semestern nach Kriegsende erfahren. Ich weiß noch gut, wie in Tübingen Professoren gegenseitig ihre Vorlesungen besuchten, um zu spüren, wie sich das anhörte, wenn nur von der Sache her gesprochen würde.

Soviel für Forschung und Lehre; Entsprechendes gilt für den Lernenden. Von ihm aus gesehen, heißt akademische Freiheit, daß für den Besuch der Universität keine anderen Bedingungen gestellt werden, als solche, die in der Sache selbst liegen. Daß er in dem Fach arbeiten kann, das er wählt; den Lehrer hören, dem er vertraut; in die Haltung, welche durch die Wahrheitssuche bestimmt ist, hineinwachsen, ohne unter äußere Zwecke gezwungen zu werden.

Aus alledem entsteht eine Atmosphäre, die nur unter diesem Vorrang der wissenschaftlichen Wahrheit möglich ist; sehr frei von außen, dafür um so strenger gebunden von innen her.

Diese Atmosphäre geht verloren, wenn ein totalistischer Staat der Forschung ihre Gegenstände oder gar ihre Ergebnisse vorschreibt; wenn er den Studierenden das Fach zuweist und die Arbeit überwacht; wenn er ihnen durch politische, militärische, wirtschaftliche Beanspruchung Zeit und Kraft wegnimmt. Das liegt auf der Hand; sie geht aber auch dann verloren, wenn zwar äußerlich Entschluß- und Bewegungsmöglichkeit bleiben, aber der geistige Kern sich verflüchtigt. Die Universität, die in ihr sich verwirklichende Lebensform ruhen auf der Gesinnung des Forschens und Erkennens, Lehrens und Lernens. Sobald die Wertfülle und die Verpflichtungskraft der reinen Wahrheit nicht mehr erfahren wird, wandelt sich das Ganze in eine Berufsschulung, die Berechtigungen gibt — sicher wichtig, aber unter jenem Rang stehend, den es einst hatte.

Wir begegnen wieder dem gleichen Grundverhältnis: auch hier lebt die Freiheit aus der Werterfahrung, die sie trägt; aus der Strenge der Verpflichtung durch diesen Wert und dem Ernst, der zu ihr steht.

Die Formen, wie diese Erfahrung psychologisch zustande kommt, können verschieden sein. Vor den Erschütterungen, die die Welt ins Wanken gebracht haben, war alles leichter und selbstverständlicher. Die wirtschaftliche Lage hatte eine ruhige Sicherheit; die heute alles erschwerende Wirkung der großen Zahlen war noch nicht fühlbar. Auch bedeutet es wohl keine falsche Rühmung, wenn man sagt, im Bewußtsein der alten Universität sei die Arbeit doch stärker vom Willen zur Erkenntnis,

als vom Blick auf das berufliche Vorankommen bestimmt gewesen. Heute geht eine tiefe Veränderung vor sich, wirtschaftlich, sozial, geistesgeschichtlich, und sie ist nicht aufzuhalten. Wenn aber der Ernst, nein, die Leidenschaft des Erkenntniswillens nicht wieder die Führung gewinnt, wird die akademische Freiheit sinnlos, und an ihre Stelle treten Reglement und Bevormundung. Denn wozu eigene Wahl und spontane geistige Bewegung, wenn das letztlich Maßgebende der Nutzen ist? Der wird am besten durch möglichst durchgreifende Planung gewährleistet.

Wenn von Freiheit gesprochen wird, denkt man in der Regel an die politische, und zwar, in unserer geschichtlichen Situation, an ihre demokratische Form. Was ist aber „Demokratie“ in ihrem Wesen — die echte, nicht die der Propaganda?

Sie ist die anspruchvollste und eben damit gefährdetste aller politischen Ordnungsformen, nämlich jene, die beständig aus dem freien Kräftespiel gleichberechtigter Personen erwächst. Die Aufgabe, sie zu schaffen, ist erschreckend groß, weil es nicht viele gibt, die ihr Wesen wirklich in den Blick bekommen.

Demokratie ist nicht ein Zustand, in dem jede Meinung sich aufspielen und jedes Interesse sich als Staatsangelegenheit betrachten können. Sie bedeutet zuerst und vor allem, daß der einzelne sich für das Schicksal des Staates verantwortlich wisse. Daß er wisse, er kann diese Verantwortung nicht abgeben, sondern soll sie beständig üben — ja er übt sie, immerfort, ob er will oder nicht, durch die Weise, wie er sich verhält, zum Guten oder zum Schlimmen. Handlicher gesagt: der Staat ist das, wozu der einzelne, jeweils jeder einzelne ihn macht. Daraus kommt ein großer Ernst, denn er weiß ja auch — sollte es wenigstens wissen — was er vermag und wo er versagt. Auf diesem Ernst ruht die demokratische Freiheit.

Wir haben gesehen, sie ist jene politische Ordnung, die aus der Verantwortung der einzelnen erwächst — nun müssen wir die Bestimmung fortführen: der einzelnen, die zueinander im Verhältnis wechselseitiger Achtung stehen. Mehr: deren jeder sich auf den anderen verlassen kann, weil er weiß, daß alle das Wohl des Ganzen wollen. Es wirklich wollen; nicht nur sagen, sie täten es. Soviel ist Demokratie real, als diese Haltung wirksam ist.

Manche der heute Lebenden kommen noch aus der Zeit des Individualismus. Sie haben noch jenes Grundgefühl erlebt, in dem der einzelne sich als Maß der Existenz wußte — denken wir nur an die gewalttätige Formel Max Stirners, für den die eigentliche Wirklichkeit „der Einzige und sein Eigentum“ war (1845). So hat es für sie etwas Entscheidendes bedeutet, als sie erkannten: Ich bin nicht allein da; der andere ist es auch. Und er ist es mit dem gleichen Recht wie ich, so daß die politische Existenz auf meinem Einvernehmen mit ihm ruht. Nicht auf dem Einvernehmen gleicher Meinung, denn wir können verschiedene Ansichten haben; aber auf dem des gleichen Grundanliegens: der Ehre und dem Wohl des Ganzen. Auch ist es nicht nur dieser mir nahestehende einzelne, sondern die vielen; die unzähligen Gruppen, Schichten, Richtungen; noch einmal mehr, das Ganze: Volk, Land und Kultur in seiner Mannigfaltigkeit und Einheit zugleich. So ruht Demokratie auf einem Bewußtsein, das sich in dieses Ganze hinausbreitet, nicht um über es zu herrschen, oder von ihm beherrscht zu werden — das ist die Lügenform der Demokratie, der Totalismus — sondern um es zu durchfühlen, sein Leben zu spüren und seine Ordnung von Mal zu Mal, von Begegnung zu Begegnung, als beständige Resultante aus den vielen Einzelkräften heraus aufzubauen.

Von der Demokratie wird oft geredet, als sei sie ein leichtes Handwerk, eine Sache der Mehrheitsrechnung. In Wahrheit ist demokratische Existenz schwer, denn sie ist nie gesichert. Ihr fehlt das, was die konservativen Staatsformen trug: die Verwurzelung in geheiligten Traditionen; in Haltungen, die aus der Tiefe des Unbewußten heraufwachsen. Demokratie ist Gleichgewicht, aber immerfort werdendes; so verlangt sie Wachsamkeit, Selbstlosigkeit und Zucht.

Aus alledem erwächst die Freiheit. Ohne das ist sie Unordnung, die nur durch Taktik und Polizei gehindert wird, als Chaos durchzubrechen oder in Diktatur umzuschlagen.

Über die Freiheit wäre noch viel zu sagen, denn sie bildet ja eine Haltung des ganzen Menschen und bezieht sich auf alles, was sein Dasein ausmacht. Wir müssen uns aber beschränken; so soll nur noch von einer Form des Freiheitsanspruchs die Rede sein, hinsichtlich deren eine große Verwirrung der Ansichten und eine nachgerade gefährliche Verwilderung der Praxis herrscht, nämlich von der Freiheit der Information.

Sie hängt eng mit dem Ethos der Demokratie, näherhin mit dem für die letztere wesentlichen Faktor der Öffentlichkeit und öffentlichen Meinung zusammen. Wenn die demokratische Staatsform auf der Verantwortung und Mitwirkung jedes einzelnen ruht, dann muß dieser sich über das unterrichten können, was im allgemeinen sozialen, politischen, kulturellen Leben vor sich geht, auch seinerseits in der Lage sein, die Informationen zu geben, die er für nötig hält. Sobald diese Möglichkeit eingeschränkt wird, fühlt der seiner Verantwortung bewußte einzelne sich in seiner Freiheit bedroht.

Nun besteht aber eine Wechselbeziehung zwischen der öffentlichen Sphäre mit ihren Ansprüchen auf der einen und der privaten mit den ihrigen auf der anderen Seite. Der Anspruch der ersteren, durchgesetzt durch ein weit verzweigtes System der Beobachtung und Benachrichtigung, wächst beständig. Das Gefühl bildet sich, die Öffentlichkeit habe das Recht, alles zu erfahren, und dürfe daher in jeden, auch den empfindlichsten, bisher durch Ehrfurcht, Takt, Scham geschützten Bereich eindringen. Ja aus dem Anspruch auf Information wird ein immer unverblümterer Anspruch auf Sensation: je privater der Vorgang, desto zudringender der Wunsch, von ihm zu erfahren.

Auf diesem Wege überschreitet die Öffentlichkeit nicht nur ihre Grenzen, sondern sie entartet in ihr selbst. Öffentlichkeit und Privatsphäre sind keine Bereiche, die voneinander unabhängig wären. Die Öffentlichkeit ist ein Begegnungsfeld von Menschen, deren jeder auch in einer Privatsphäre lebt. Sobald letztere Schaden leidet, steigert das durchaus nicht die Fähigkeit jenes Feldes, seine Funktion zu erfüllen. Aus der echten Öffentlichkeit wird vielmehr etwas Chaotisches, das allen Impulsen der Brutalität und Demagogie zugänglich ist. Die Öffentlichkeit als unentbehrliches Element demokratischer Existenz bedarf der Privatsphäre, nicht nur um anständig, sondern auch um in ihrem eigentlichen Sinn aktionsfähig zu sein — ebenso wie umgekehrt die moderne Privatsphäre keine individualistische Abkapselung sein darf, sondern in Fühlung mit der Öffentlichkeit stehen muß. Die Freiheitsbedeutung der Öffentlichkeit ruht auf der Selbständigkeit des Urteils und Sicherheit der Entscheidung, mit welcher sie Stellung nimmt; die aber wachsen aus dem Boden einer unabhängigen und respektierten Privatsphäre.

Die neuen Informationsmöglichkeiten haben weithin ihr Ethos noch nicht gefunden, laufen vielmehr wild und schaden dem Organismus der demokratischen Gesellschaft. Sie müssen ein Gefühl dafür entwickeln,

wann eine Information nicht nur richtig, sondern sinngemäß und anständig ist. Ein Gefühl also für den Gegenbereich zur Öffentlichkeit; ihn zu achten zerstört nicht die Freiheit der Information, sondern zieht ihr die gesundhaltenden Grenzen.

Die Öffentlichkeit hat ein Recht, von geschehenen Verbrechen zu erfahren, damit sie daraus ein Urteil über den allgemeinen sittlichen Stand gewinnen könne. Etwas ganz anderes aber ist es, wenn die Information in einer Breite und Weise vor sich geht, daß der Bericht als Anreiz zum Kriminellen wirkt. Daß der Bildreporter die Geschehnisse des Tages zur Anschauung bringt, ist richtig; wenn er aber bei der Wiedergabe eines Unglücks eine Frau photographiert, die über den Tod ihres Mannes klagt, dann überschreiten sowohl der Photograph wie der Betrachter des Bildes die Grenzen des Gehörigen. Gewiß dürfen religiöse Ereignisse wiedergegeben werden; es ist aber taktlos, ja unförmlich, wenn betende Menschen so photographiert werden, daß man ihnen ins Innere schauen kann. Nicht zu sprechen von jenen — immer zahlreicher werdenden — Reportagen, denen es überhaupt nicht um echte Anliegen der Allgemeinheit, sondern ganz einfach um sexuelle Sensation zu tun ist.

Wenn der Anspruch auf Freiheit der Information sich weiter so entwickelt wie er es tut, wird er unglaubwürdig. Die Art des Protestes der sich erhebt, sobald jemand sich gegen die Verwilderung wehrt, zeigt, welcherlei Motive im Spiel sind.

Während meiner Darlegungen hatten Sie vielleicht das Gefühl, sie seien „akademisch“; beschäftigten in einer Zeit, in welcher doch die aktuellsten Dinge drängten, mit unnützen theoretischen Unterscheidungen. Das wäre aber ein Mißverständnis. Vielmehr war von Dingen die Rede, die gesehen und gewollt sein müssen, wenn die Aktualitäten, sie mögen heißen wie sie wollen, nicht an der Mitte der Sache vorbeigehen sollen.

In welchen Formen auch das Problem der Freiheit erscheinen mag: als Freiheit der Überzeugung und ihrer sozialen Verwirklichung, Freiheit des Berufes und der Arbeit, der Familie, des Hauses und der Privatsphäre, der persönlichen Existenz des Menschen in der Demokratie und der öffentlichen Meinung — alles das hat einen ernsthaften Sinn nur von seinen Grundlagen her. Der Wille zur Freiheit, die Kraft, sie zu erringen und zu behaupten, haben natürlich vielerlei Wurzeln: natürlichen Unabhängigkeitssinn, Mut, soziale Vorzugsstellung, geschichtliche Tradition und was immer. Diese Momente sind aber nicht entscheidend, jedenfalls nicht auf die Dauer. Aus ihnen geht lediglich etwas Psychologisches hervor, das immer relativ bleibt. Die eigentliche Freiheitsgestaltung ruht auf etwas Unbedingtem und ist ebenso Pflicht wie Recht. Davon haben unsere Überlegungen zu sprechen versucht.

Anmerkung:

Romano Guardini, Dr. theol., Dr. phil. h. c., o. Prof. für Christliche Weltanschauung u. Religionsphilosophie an der Universität München.

JÜRGEN RÜHLE

Der Abfall vom roten Gott

Mit freundlicher Genehmigung des Verlages Kiepenheuer & Witsch, Köln, wird aus dem im Oktober erscheinenden Buch „Literatur und Revolution“ folgendes Kapitel abgedruckt.

Vorwort

Literatur, die soziale Zustände kritisiert und ihre Veränderung fordert, hat es immer gegeben und wird es immer geben. Die Sozialkritik entspringt der künstlerischen Intention, welche die Wirklichkeit mit ihren Widersprüchen und Gebrechen am Ideal der göttlichen oder kosmischen Ordnung, am Absoluten, mißt. Die bolschewistische Oktoberrevolution hat insofern etwas Neues in die Literatur gebracht, als sie den Schriftstellern die Möglichkeit bot, das Ideal auf einen irdischen Ort zu projizieren. Der eine erhoffte von Moskau die klassenlose Gesellschaft, der andere eine neue Hierarchie. Der eine wurde vom Atheismus angezogen, der andere glaubte an die Neugeburt des Christentums. Dieser erwartete die Befreiung des Individuums, jener feierte den Triumph des Kollektivs. Im Namen des Kommunismus wurde die bäuerliche Scholle besungen und die Industrialisierung, der ewige Friede und der gerechte Krieg. Heimweh nach dem Paradies trieb die Schriftsteller ebenso wie Hoffnung auf Apokalypse. Seinen größten Einfluß auf das intellektuelle Leben gewann der Kommunismus in den dreißiger Jahren, der Roten Dekade, als

das kapitalistische System in die Weltwirtschaftskrise stürzte und die faschistischen Diktaturen zur Eroberung der Welt antraten. Die Partei öffnete weit ihre Arme und proklamierte die Volksfront. Die Moskauer Prozesse, die hinterhältige Erdrosselung der um ihr Leben kämpfenden spanischen Demokratie und der Hitler-Stalin-Pakt haben dann den Abfall der Schriftsteller vom roten Gott ausgelöst, der durch Große Allianz und Resistance, durch die Machtausweitung der Sowjetunion in der Nachkriegszeit und die Weltfriedensbewegung verzögert, nicht aufgehoben werden konnte. Das einmal zerstörte Ideal war nicht zu reparieren, das Imperium bot keinen Ersatz für die verlorengegangene Utopie. Nach Stalins Tod erhoben sich die Intellektuellen von Ostberlin, Warschau und Budapest bis Peking, nun vom Bolschewismus wenigstens jene relative Vermenschlichung der Gesellschaft fordernd, die der Kapitalismus längst zugestehen mußte. „Kunst und Revolte“, sagt Camus, „werden erst mit den letzten Menschen sterben.“

Die Wahrheit gilt mehr als die Partei

Die Begegnung zwischen linker Literatur und linker Politik fand ihren spektakulären Höhepunkt im *Kongreß zur Verteidigung der Kultur*, den Münzenberg Ende Juni 1935 in Paris mit Kominterngegliedern inszenierte. Es war, begünstigt durch die Weltangst vor dem Faschismus, das stärkste Aufgebot an Prominenz, das die kommunistischen Funktionäre je mobilisieren konnten.

Vor Tausenden von Menschen, die sich im Riesensaal der Mutualité drängten, verlas André Gide mit leidenschaftsloser, beinahe kalter Stimme sein Glaubensbekenntnis zum Kommunismus. Außer Gide präsidierten Waldo Frank, Heinrich Mann, Henri Barbusse, E. M. Forster, Martin Andersen Nexö, Carlo Sforza, André Malraux, Alexej Tolstoi mit André Chamson den zehn öffentlichen Kundgebungen des Kongresses, an denen Persönlichkeiten aus aller Welt teilnahmen wie Robert Musil, Alfred Döblin, Bertolt Brecht, Ernst Bloch, Lion Feuchtwanger, Ernst Toller, Anna Seghers, Johannes R. Becher, Egon Erwin Kisch, Klaus Mann, Alfred Kerr, Emil Ludwig, Max Brod, Erich Maria Remarque, Bruno Frank, Ernst Gläser, Robert Neumann, Albert Ehrenstein, Ferdinand Bruckner, Annette Kolb, Else Lasker-Schüler, Alfred Kantorowicz, Ernst Weiß, Bodo Uhse, Erich Weinert, Willi Bredel, Rudolf Leonhard, George Grosz, Gustav Regler, Louis Aragon, Jean Richard Bloch, Julien Benda, Aldous Huxley, John Strachey, Michael Gold, Karin Michaelis, Karel Čapek, Vitezslav Nezval, Ilja Ehrenburg, Wsewolod Iwanow, Nikolai Tichonow, Michail Kolzow, Wladimir Kirschon, Iwan Mikitenko.¹⁾

In seiner Autobiographie „Das Ohr des Malchus“ (1958) erinnert sich der Exkommunist Regler, wie er damals, hingerissen von der kämpferischen Stimmung des Kongresses, einen unerwünschten Zwischenfall

provokierte. Er ließ seinen vorbereiteten Text beiseite und hielt eine zündende Rede, an deren Ende er Gide und Barbusse Broschüren überreichte, die für die illegale Arbeit in Deutschland bestimmt waren. „Sie sind in diesem Augenblick schon drüben“, rief er in den Saal.

„Etwas Merkwürdiges geschah. Mit einem seltsam trockenen Geräusch erhob sich die Menge im Saal, so, als hätte ich den Taktstock gezückt und wollte, daß sie alle den Chor der neunten Symphonie sängen. Sie sangen aber etwas ganz anderes.“

Aus der Kulisse winkte mir der deutsche Dichter Johannes R. Becher . . . Aufgeregt rief er mich mit stummen Gesten an. Ich trat zu ihm hinter die gemalten Wände. „Du bist wahnsinnig!“ zischte er.

„Hörst du nicht, was sie singen!“ sagte ich; meine Stimme war belegt vor Erregung.

„Aber das ist es ja doch!“ brüllte er, nun gedeckt von dem mächtigen Chor, der anschwellte. „Du hast alles verflucht, du hast uns demaskiert. Jetzt ist es kein neutraler Kongreß mehr. Das schöne Geld!“ Er hämmerte mit beiden Fäusten gegen seine Stirn. „Die Internationale!“ kreischte er. „Du wirst aus der Partei ausgeschlossen werden!“

Ich sah das blasse Gesicht und wußte nicht, ob ich weinen oder lachen sollte. Draußen sangen sie: „Völker hört die Signale — auf zum letzten Gefecht!“ Die Luft zitterte von den tausend ernstesten Stimmen. Gide und der ganze Vorstand hatten sich erhoben, sie verstanden, daß dies kein Theater, kein Programmpunkt, nichts Inszeniertes, sondern ein wahrer Ausbruch war. Barbusse sang mit . . . „Das wird man bis über den Rhein hören“, sagte ich ergriffen.

„Du bist ein Saboteur“, sagte heiser Johannes R. Becher . . .“

1) Kolzow, Kirschon und Mikitenko wurden bald darauf in der Großen Säuberung liquidiert.

Kritik an der menschlichen und geistigen Unterdrückung

Zum Zeitpunkt dieses äußersten Triumphes hatte die Absage der Schriftsteller an den Kommunismus, die eines Tages alle Akklamationen übertönen sollte, schon eingesetzt.

Zur Zehnjahresfeier der Oktoberrevolution 1927 war Panait Istrati, Vizepräsident ehrenhalber der französischen Gesellschaft der Freunde Sowjetrußlands, nach Moskau gefahren. Gewohnt, sich das Leben von unten anzusehen, begnügte Istrati sich nicht wie viele andere mit dem Staatsbesuch. Die Tantiemen aus seinen Büchern machten ihn finanziell unabhängig, so daß er, zusammen mit seiner Frau, sechzehn Monate lang das Land durchstreifen konnte — mit der Bahn, im Auto, zu Schiff, zu Pferde und im Karren, vom Eismeer bis zum Kaukasus. Da er etwas Russisch und zwei Dialekte der Republiken am Schwarzen Meer, Moldawisch und Griechisch, sprach, konnte er sich zumindest in einigen Teilen des Landes mit der Bevölkerung ohne Dolmetscher verständigen. Tief betroffen kehrte er zurück.

„Ich bin jetzt ein Besiegter“, schrieb er im Vorwort zu seinen drei Büchern über Sowjetrußland „Auf falscher Bahn“, „So geht es nicht“, „Rußland nackt“ (1929). „Diejenigen, auf die ich baute wie auf Fels, sind gleichfalls ein Gezücht, ein Ungeziefer, das alles aufopfern würde zum Heile ihrer teuren Doktrin, die Unschuldige zermalmt... Bürokraten gesindel... Sie haben ganz bewußt die Ungerechtigkeit in Amt und Würden eingesetzt, haben weite soziale Schichten korrumpiert und ganz besonders die Elenden, um sich Mehrheit zu schaffen und an der Herrschaft zu bleiben. Ihre Art der Korruption ist die unmenschlichste: Willst du zu essen haben, wenn auch mager, so mußt du in der ‚Bewegung‘ sein; du mußt sogar den Kameraden denunzieren, der sich dazu nicht hergibt... Wohlan, ich sage mich von meinen kommunistischen Freunden los, selbst in dem, was ihren Stolz in Rußland ausmacht: dem Aufbau des Sozialismus.“

Istratis Sympathien gehörten der trotzkistischen Parteiopposition, den von Stalin gestürzten Helden des Roten Oktober, deren Verbannung er während seiner Rußland-Reise miterlebt hatte. Immer, wenn er von Trotzki spricht, schlägt sein Herz schneller. Dabei hatte er ihn nur einmal gesehen, in einem Hotel in Bukarest vor dem Ersten Weltkrieg. Politisch noch unerfahren, keiner Weltsprache mächtig, konnte Istrati den schon damals berühmten Revolutionsführer nur anschauen „wie ein Kalb“. Immerhin fragte er ihn, warum er ein schwarze Bluse trage. „Weil ich ein Pessimist bin“, antwortete Trotzki spöttisch.

Mit der Neigung zum Trotzkismus hängen einige Schwächen der drei Bücher über Sowjetrußland zusammen, die übrigens, wie der Dichter im Vorwort mitteilt, nur zum Teil von ihm selbst, zum Teil von Mitarbeitern, offensichtlich Trotzkiisten, verfaßt wurden. Nicht nur, daß aller Anklage der stalinistischen Verbrechen zum Trotz die Meinung vertreten wird, die Sowjetunion müsse als Bollwerk des Sozialismus verteidigt werden. Die Kritik, soweit sie praktisch-politische, soziale und wirtschaftliche Fragen betrifft, ist oberflächlich, teilweise ungerecht. Viele Mängel der Sowjetunion, die in den Büchern gerügt werden, waren tatsächlich Geburtswehen, die durch Stalins Rigorismus eher überwunden werden konnten als durch Trotzkis krampfhaftes Klammern an die Utopie.

Weit tiefer und wirklich vernichtend ist die Kritik an der menschlichen und geistigen Unterdrückung in Sowjetrußland, wie sie im ersten Buch und in Teilen des zweiten geübt wird, in jenen Teilen, die des Dichters eigene Handschrift verraten. Wie es scheint, hat Istrati sogar gespürt, daß in diesen Punkten, die ihm am meisten am Herzen lagen, seinen trotzkistischen Freunden nicht mehr zu trauen war als ihren stalinistischen Konkurrenten; denn er bemerkt an dieser Stelle: *„Auch die Opposition soll von mir wissen: Wenn sie eine Neuauflage dieses Bolschewismus plant, so wird sie in mir einen unversöhnlichen Feind finden, einen einsamen Feind, der bereit ist, für das zu sterben, was er für das höchste Gut des Menschen hält: vor aller Welt seine Meinung frei verkünden zu dürfen, sei es als Genosse oder als Gegner.“*

Am Ende des dritten Buches wird die Frage aufgeworfen, die von nun an wie ein Richtschwert über dem Kommunismus schwebt: *„Die Geschichte stellt die Werktätigen vor die Frage, nicht ob sie den Sozialismus in fünfzehn Jahren, sondern ob sie sofort ihre Freiheit wollen.“*

Es versteht sich, daß Istrati fortan für die Kommunisten nicht mehr der „Gorki des Balkans“, sondern ein „internationaler Abenteurer“ war. Als der todkranke Mann aus dem französischen Exil in seine Heimat

zurückkehrte und von der Bukarester Akademie eine bescheidene Pension empfing, verleumdete man ihn, er habe sich der Sigûranza verkauft.

Ein Jahr nach dem denkwürdigen Kongreß in Paris, 1936, fuhr André Gide zur Beisetzung Gorkis nach Moskau. Nun hatte auch er Gelegenheit, das Land seiner Träume in Augenschein zu nehmen. Wie Istrati, Rolland und zahllosen anderen Besuchern vorher und nachher wurde ihm ein wohldurchdachtes und wohlorganisiertes Programm vorgesetzt: Er wurde mit Ehrerbietung und Herzlichkeit überschüttet. Er wurde durch Musterbetriebe, Arbeitersiedlungen, Kindergärten, Erholungsheime und Klubs geführt. Ihm standen die komfortabelsten Autos zur Verfügung, Sonderwagen der Eisenbahn, die besten Zimmer in den besten Hotels, das üppigste Essen. Die Funktionäre waren unablässig um ihn bemüht.

Gide, zwar kein Proletarier wie Istrati, aber von Natur aus kritischer als Rolland und marxistisch gebildet, wurde rasch stutzig. Auch er entzog sich dem offiziellen Programm und blickte hinter die Fassade. Da entdeckte er, der in die Sowjetunion gegangen war, „um keinen Armen mehr zu begegnen“, Armut im Übermaß. Er hätte das vielleicht hingegenommen und mit den Aufbauschwierigkeiten des jungen Staates entschuldigt, wäre nicht als Kontrast dazu das Leben der Privilegierten gewesen, an dem man ihn teilnehmen ließ. Abend für Abend gab man ihm Bankette mit mehr als sechs Gängen, die volle vier Stunden in Anspruch zu nehmen pflegten; allein die Vorspeisen hätten genügt, den stärksten Appetit zu befriedigen.

Entsetzt sah Gide die Entrechtung der Arbeiter und Bauern, die Vergewaltigung der Kunst, die Überflutung des öffentlichen Lebens mit Lüge, die vollkommene Uniformität. Einmal besichtigte er eine besonders musterhafte Kolchose. *„Ich wünschte“, so berichtete er später, „ich könnte meinen Lesern nur annähernd einen Begriff vermitteln von dem niederdrückenden Eindruck, den ausnahmslos alle diese Behausungen machen, weil ihnen jede persönliche Note fehlt. In jeder Wohnung stehen die gleichen häßlichen Möbel, hängt das gleiche Stalinbild. Ich sah nicht den geringsten Zimmerschmuck, keine privaten Besitztümer. Jedes Haus könnte mit einem beliebigen anderen des Kollektivs vertauscht werden, ohne daß die Insassen es bemerken würden. Selbstverständlich ist in einem Kollektiv auch das Vergnügen Gemeinschaftssache, die Häuser sind nichts als Schlafstellen, das Lebensinteresse der Kollektivmitglieder konzentriert sich auf den Klub.“*

Diese Uniformität erstreckt sich über das ganze Land. *„In der Sowjetunion steht ein für allemal fest, daß es über jede Frage — ganz gleich um was es sich handelt — nur eine Meinung geben kann: die richtige. Jeden Morgen trichtert die Prawda dem Volk ein, was es wissen, glauben und denken muß... Wenn man mit einem Sowjetbürger gesprochen hat, ist es, als hätte man mit allen gesprochen.“* Beklommen resümierte er: *„Wenn der ganze Chor unisono singt, kann von Harmonie nicht mehr die Rede sein.“*

Ekel erregte ihm der Stalinkult, auf den er überall stieß. Als er auf seiner Reise durch Stalins Geburtsort kam, das Dorf Gori im Kaukasus, wollte er seinem Gastgeber zum Dank für die großzügige Aufnahme eine persönliche Botschaft senden. Er setzte ein Telegramm auf, das folgendermaßen begann: *„Im Augenblicke, da unsere herrliche Reise uns nach Gori geführt hat, empfinde ich das Bedürfnis Ihnen zu...“* Hier hielt der Übersetzer inne und erklärte, es sei nicht schicklich, einfach „Ihnen“ zu schreiben, wenn man sich an Stalin wende. Man müsse unbedingt ein Epitheton hinzufügen, etwa: *„Ihnen, dem Lehrmeister der Werktätigen“* oder *„Ihnen, dem Führer des Sowjetvolkes“*. Der Dolmetscher war nicht zu bewegen, das Telegramm ohne Berichtigung abzuschicken.

Gide kam zu dem Schluß, daß in der Sowjetunion nicht eine Diktatur des Proletariats herrsche, sondern eine Diktatur der Bürokratie, und daß nicht einmal in Hitler-Deutschland Geist und Gemüt der Menschen so verklavt seien wie unter dem Bolschewismus. Seine Abrechnung *„Zurück aus Sowjet-Rußland“* (1936) schlug wie eine Bombe ein, obwohl er sich um ausgewogenes Urteil und zurückhaltende Formulierung bemühte, auch die positiven Seiten des Sowjetregimes nicht verschwie. Alle Parteigänger der Sowjetunion fielen über ihn her. In einem zweiten Band, *„Retuschen zu meinem Rußlandbuch“* (1937), in dem er sich gegen die Hetzkampagne zur Wehr setzte, bemerkte er bitter: *„Die Publikation meines Buches ‚Zurück aus Sowjet-Rußland‘ hat mir eine Flut von Be-*

leidigungen eingebracht. Diejenigen, die von Romain Rolland kamen, haben mir weh getan . . .“

Die Kommunisten haben Gide bis an sein Lebensende mit ihrem Haß verfolgt. Im Juli 1944 interpellierte ein Abgeordneter namens Giovoni in der Assemblée Consultative Provisoire, der in Algier versammelten Vertretung des freien Frankreich, den Commissaire de l'Information, welche Maßnahmen er gegen Gide zu treffen gedenke, der in seinem Tagebuch gewagt hatte, die Haltung eines Teiles der Franzosen in den Tagen des Zusammenbruchs 1940 zu kritisieren. „Dieser giftmischerische Schriftsteller, der auf den Geist der Jugend einen verhängnisvollen Einfluß ausgeübt hat, macht in Defätismus mitten im Kriege. Seine Sucht nach Originalität und Exotischem, seine Unmoral und seine Perversität stempeln ihn zu einem gefährlichen Individuum.“ Zu Zeiten des Tigers

Clemenceau, meinte Giovoni, wäre der Verfasser derart infamer Schriften längst vor ein Kriegsgericht gestellt und erschossen worden. Es hätte kaum des Satzes bedurft, daß Gide die Bauern Frankreichs ebenso schwer beleidigt habe wie seinerzeit die Bauern Sowjetrußlands, um den Patrioten Giovoni als Vertreter der Kommunistischen Partei auszuweisen.

Der Commissaire de l'Information antwortete mit Würde: „Mit großer Befriedigung hat die Welt feststellen können, wie gering die Zahl der französischen Schriftsteller war, die sich Vichy anschlossen. Fast alle, und Gide unter ihnen, hatten die wahre Aufgabe Frankreichs erkannt . . . und die Rückkehr unseres Landes in die erste Reihe der Weltliteratur vorbereitet.“

Ein Gleichnis für das technische Zeitalter

1936 schrieb Karel Čapek (1890–1938), der Freund Masaryks²⁾, Staatspreisträger und literarischer Repräsentant der tschechoslowakischen Demokratie, Meister des utopischen Romans und Erfinder der Roboter (RUR, 1920), ein Buch, das in die Reihe der großen antitotalitären Utopien gehört: „Der Krieg mit den Molchen“. Über die Tendenzen dieses ironisch-hintergründigen Buches streiten sich bis auf den heutigen Tag die Gelehrten. „Eine Satire auf die fortschrittliche Wissenschaft“ — meint der Westen. „Eine Satire auf den Imperialismus“ — sagt der Osten.

Der biedere Kapitän van Toch entdeckt in der Südsee eine Salamanderart, die sich dressieren, zum Perlenfischen, Dammbauen abrichten läßt. Die intelligenten Tiere lernen sogar denken und sprechen. Film, Funk und Presse stürzen sich auf die Sensation. Doktorarbeiten und wissenschaftliche Kongresse werden ihnen gewidmet. Geschäftstüchtige Manager gründen Salamander-Syndikate zur Ausbeutung der billigen Arbeitskräfte. Die Regierungen stellen Molche in den Dienst ihrer Armeen und Flotten. Eine glänzende Prosperität, das Molch-Zeitalter beginnt. Bis die Molche, dank menschlicher Hilfe klug und stark geworden zur Rebellion übergehen. Sie sprengen die Küsten, unterwühlen die Kontinente und bedrohen die Existenz der Menschen. Ein Fünftel Europas ist überflutet. Aus den Wassern der Elbe bei Prag taucht ein Molchkopf auf — Menetekel des bevorstehenden Unterganges der goldenen Stadt.

Eine Satire auf die fortschrittliche Wissenschaft ist es insofern, als Čapek den Sinn eines hemmungslosen wissenschaftlich-technischen Fortschritts in Frage stellt. Er sieht in der Wissenschaft (Entdeckung, Erforschung und Domestizierung der Molche) einen Akt der menschlichen Selbsterstörung. Legt man diese Deutung zugrunde, könnte man den Krieg der Molche als Entfesselung der Elemente, als Sinnbild des Atomkrieges auffassen.

Eine Satire auf den Imperialismus ist es insofern, als Čapek die Banalität unserer Zivilisation, die Barbarei der Ausbeutung und des Kolonialismus, den absurden und selbstmörderischen Charakter des Konkurrenzkampfes enthüllt. Der Roman illustriert den Gedanken von Marx, daß die Bourgeoisie im Proletariat seinen eigenen Totengräber schafft. Legt man diese Deutung zugrunde, könnte man den Krieg der Molche als Sinnbild der Weltrevolution auffassen.

Da es sich bei Čapeks Buch nicht um eine Allegorie, sondern um eine dichterische Vision handelt, sind beide Deutungen möglich (und noch einige andere). In unserem Zusammenhang interessiert uns vor allem der zweite, der politische Aspekt, der von der kommunistischen Kritik betont wird. Dabei ergeben sich sofort Weiterungen, die schlecht in das kommunistische Konzept passen.

Čapek begrüßt keineswegs den Untergang der imperialistischen Menschenwelt, er empfindet den Triumph der Molche als ein Unglück, wenn auch ein verdientes.

„Hör mal, willst du wirklich die ganze Menschheit zugrunde gehen lassen?“

Des Autors Gesicht verfinsterte sich. Frag mich nicht, was ich will. Meinst du, es ist mein Wille, daß die menschlichen Festländer in Trümmer fallen, meinst du, ich habe dieses Ende gewollt? Das ist einfach Logik der Ereignisse; kann ich denn in sie eingreifen? Ich habe getan, was ich konnte; habe die Menschen rechtzeitig gewarnt . . . Ich predigte:

liefert den Molchen keine Waffen und Sprengstoffe, stellt den widerlichen Handel mit den Salamandern ein und so fort — du weißt, wie es ausgefallen ist. Alle brachten tausenderlei absolut richtige wirtschaftliche und politische Einwände vor, warum es nicht geht. Ich bin weder Politiker noch Wirtschaftler; ich kann sie noch nicht überzeugen. Was tun, die Welt wird vielleicht untergehen und versinken; dann aber geschieht es wenigstens aus allgemein anerkannten politischen und wirtschaftlichen Gründen, dann wird es wenigstens mit Hilfe der Wissenschaft, der Technik und der öffentlichen Meinung unter Aufwand allen menschlichen Scharfsinns vor sich gehen! Keine kosmische Katastrophe, sondern nichts als staatliche, machtpolitische, wirtschaftliche und andere Gründe. Dagegen läßt sich nichts machen.“

Und selbst wenn die Welt nicht zugrunde ginge — Čapek sieht in der Revolution auf keinen Fall eine Errungenschaft.

„Es muß doch nicht die ganze Menschheit aussterben. Die Molche brauchen bloß mehr Küsten, damit sie sich ansiedeln und ihre Eier legen können. Vielleicht werden sie nur an Stelle der zusammenhängenden Festländer aus den trockenen Erdteilen lange Streifen schneiden, damit der Küsten mehr sind. Nehmen wir an, daß sich auf diesen Landstreifen auch einige Menschen werden halten können, nicht wahr? Die werden Metalle und andere Dinge für die Salamander herstellen. Die Molche können doch selbst nicht mit Feuer arbeiten, weißt du?“

Die Menschen werden also den Molchen dienen?

Ja, wenn du es so nennen willst. Sie werden einfach in den Fabriken arbeiten wie jetzt. Nur werden sie andere Herren haben. Schließlich und endlich wird sich vielleicht gar nicht so viel ändern —“

Die Deutung wird weiter dadurch kompliziert, daß Čapek Anspielungen auf den Nationalsozialismus hineinbringt. Er läßt einen nordisch-langschädelligen Edelsalamander auftauchen („Soldie Erfolge erreichen nur deutsche Molche“). Der atlantische Diktator Chief Salamander, „der große Eroberer, Techniker und Soldat, der Dschingis Khan der Molche und Zerstörer der Kontinente“, ist in Wirklichkeit ein Mensch namens Andreas Schultze und war im Weltkrieg Feldwebel. Das Auftauchen dieser Art Molche vor Prag war eine Prophezeiung von unmittelbarer Aktualität und nur um wenige Jahre vorweggenommen.

Die Kommunisten loben die anti-faschistische Tendenz des Romans und sehen darin ein weiteres Argument, den Dichter für sich in Anspruch zu nehmen. „In einigen phantastischen Szenen von der Schaffung des ‚Molchstaates‘“, schreibt Sowjetkritiker Molotschikowski, „ist gezeigt, wie die kapitalistische Ordnung zwangsläufig faschistische Regime hervorbringt, wie diese alle möglichen aggressiven politischen Doktrinen, Theorien vom ‚Lebensraum‘ und von ‚rassischer Minderwertigkeit‘ aufstellen“ . . .“ Damit schlägt die kommunistische Interpretation einen Salto mortale. Sie bricht mit dem Klassenkampfschema, das für den ersten Teil des Romans so gut paßte (Bourgeoisie — Proletariat), und bedient sich, um den Schlußteil zu erklären, des antifaschistischen Klischees (Demokratie — Faschismus). Die solange rechtschaffenen Tiere werden flugs verteufelt. Der Krieg der Molche wäre dann nicht die Weltrevolution, sondern die Aggression der Faschisten.

Wo aber bleiben die Kommunisten? Sollte Čapek, dieser soziologisch und politisch versierte Schriftsteller, die Sowjetmacht, eine für das Schicksal Mitteleuropas und überhaupt der modernen Welt entscheidende Kraft, einfach vergessen haben?

²⁾ Gründer und erster Präsident der Tschechoslowakei († 1937). Sein Sohn Jan, Außenminister, stürzte bei der kommunistischen Machtergreifung 1948 aus dem Fenster.

Čapek hat die Kommunisten nicht vergessen. Es gibt nämlich nicht nur die Edelsalamander im Westen (Atlantis), sondern auch noch die primitiven, halbbarbarischen Molche im Osten (Lemurien), ursprüngliche Schüler des alten Kapitäns van Toch, der die Molche entdeckt und als erster dressiert hat – wie Marx das Proletariat. Aus dieser Zweiteilung der Molche entspringt die überraschende Schlußwendung des Romans:

„Also hier ist Atlantis und Lemurien. Diese Einteilung hat geographische, verwaltungstechnische und kulturelle Gründe . . .

. . . und nationale. Vergiß nicht die nationalen Gründe. Die lemurischen Salamander sprechen Pidgin-English, während die atlantischen Basic-English sprechen.

Nun gut. Im Laufe der Zeit dringen die Atlanten durch den ehemaligen Suezkanal in den Indischen Ozean.

Natürlich der klassische Weg nach Osten.

Richtig. Dagegen werden sich die lemurischen Molche über das Kap der Guten Hoffnung an die Westküste des ehemaligen Afrikas drängen. Sie werden nämlich behaupten, daß ganz Afrika zu Lemurien gehöre.

Natürlich . . .

Die Atlanten verachten die Lemuren und heißen sie schmutzige Wilde; die Lemuren wiederum lassen fanatisch die atlantischen Molche und sehen in ihnen Imperialisten, westliche Teufel und Störer des alten, reinen, ursprünglichen Molchtums. Der Chief Salamander erlangt Konzessionen an den lemurischen Küsten, angeblich im Interesse des Exports und der Zivilisation. Der ehrwürdige Greis King Salamander muß, wenn auch ungern, nachgeben; er ist nämlich weniger gut gerüstet. In der Bucht von Tigris, unweit des einstigen Bagdad, bricht es aus: die eingeborenen Lemuren überfallen die atlantische Konzession und töten zwei atlantische Offiziere, angeblich einer nationalen Beleidigung wegen. Infolgedessen . . .

. . . kommt es zum Krieg. Ganz natürlich.

Ja, es kommt zum Weltkrieg der Molche gegen die Molche.

Im Namen der Kultur und des Rechts.

Und im Namen des echten Molchtums. Im Namen der nationalen Ehre und Größe. Die Lösung ist: Entweder wir oder sie! Die Lemuren, mit malaiischen Krisen und Yoga-Dolchen bewaffnet, schneiden den atlantischen Eindringlingen unbarmherzig die Kehlen durch; dafür lassen die fortgeschritteneren, europäisch gebildeten Atlanten chemische Gifte und kulturzerstörende Bakterien in die lemurischen Gewässer und zwar mit solchem Kriegserfolg, daß sie dadurch sämtliche Weltozeane verseuchen. Das Meer ist mit künstlich gezüchteter Kiemenpest infiziert. Und das ist das Ende, mein Lieber. Die Molche sterben aus . . .“

Diesem Schluß ist weder mit dem Klassenkampf-Schema noch mit dem Antifa-Schema beizukommen. Es handelt sich um eine Prognose des Hitler-Stalin-Paktes und des Hitler-Stalin-Krieges – wenn auch der Pessimist Čapek den Ausgang zu optimistisch gesehen hat.

Das ganze Buch erklärt sich zwanglos als Gleichnis für das Herkommen des technischen Zeitalters: Die Produktion der Vernichtungswaffen wie der Ansturm der Massen gegen die bürgerliche Gesellschaft sind zwei Aspekte derselben Sache. Die Molche: das können Atombomben, Faschisten und Bolschewisten, Kolonialvölker, amerikanische und sowjetische Massengesellschaft sein. Das Festland: das ist die abendländische Kultur und Humanität, die einen verdienten und dennoch beklagenswerten Tod stirbt.

Von politischer Depression und Geisteskrankheit heimgesucht, nahm sich Karel Čapek Weihnachten 1938 das Leben. Der tote Demokrat wurde einverleibt in das Pantheon der Volksdemokratie.

Lehren aus dem spanischen Bürgerkrieg

Im spanischen Bürgerkrieg sammelten sich die Schriftsteller noch einmal um die roten Fahnen. Der zweite Schriftstellerkongreß zur Verteidigung der Kultur fand 1937 in Madrid und Valencia statt. Hemingway, Malraux, Dos Passos, Orwell, Spender, Auden, Koestler, Louis Fischer, Jef Last, Anand, Guillén, Simone Weil, Renn, Kantorowicz, Bredel, Weinert, Regler und viele andere verteidigten die Republik; Ralph Fox, John Cornforth und Maté Zalka (General Lukács) fielen in den Reihen der Internationalen Brigaden. Angesichts der kurzfristigen und beschämenden Nichteinmischungspolitik der westlichen Demokratien gewann die Sowjetunion, die als einziges Land außer Mexiko die legitime Regierung Spaniens unterstützte, neues Ansehen. Dieses Ansehen brach allerdings zusammen, als offenbar wurde, wie eigennützig und hinterhältig die Hilfe aus Moskau war. Der Kreml hat sich jedes Gewehr und jeden Mann in harter Währung bezahlen lassen, nicht nur mit dem spanischen Goldschatz, sondern auch mit immer neuen politischen Zugeständnissen, wodurch die Kommunisten von einer Splitterpartei schließlich zu absoluten, terroristisch regierenden Machthabern der Republik wurden.

Bei einem Treffen in Madrid einigten sich André Malraux und Ernest Hemingway scherzhaft, die Darstellung des Krieges zwischen sich aufzuteilen. Malraux übernahm es, die Ereignisse bis zum März 1937, bis zum Sieg der Internationalen Brigaden über die Mussolini-Truppen bei Guadalajara zu gestalten. Noch im selben Jahr legte er seinen Roman „Die Hoffnung“ vor. Das Buch enthält nüchterne, unerbittliche Tatsachenberichte vom Krieg, der als Schauplatz menschlicher Bewährung verstanden wird. Die Auseinandersetzung mit dem Kommunismus ist bei Malraux Teil einer umfassenden Problematik: der Fragwürdigkeit humaner Bestrebungen überhaupt.

„Ihr seid Pfarrer geworden“ sagt ein Anarchist zu den kommunistischen Genossen. „Damit will ich nicht sagen, daß der Kommunismus eine Religion ist; aber ich sage, daß die Kommunisten im Begriffe sind, Pfarrer zu werden. Revolutionär sein, heißt für euch schlau sein . . . Ihr werdet von der Partei aufgefressen, von der Disziplin aufgefressen, von der Mitgliedschaft aufgefressen. Dem gegenüber, der nicht zu eurer Partei gehört, kennt ihr weder Rechtschaffenheit noch Pflichten, noch sonst etwas. Für euch gibt es keine Treue mehr . . .“ Ein Kommunist antwortet: „Vom sachlichen Standpunkt aus ist es besser, untreu als unfähig zu sein.“ Der Anarchist: „Die Parteien sind für die Menschen gemacht,

nicht die Menschen für die Parteien. Wir wollen weder einen Staat schaffen noch eine Kirche, noch eine Armee, sondern Männer.“ Der Kommunist: „Ihr werdet leider nur allzubald erfahren, daß, sachlich gesprochen, mit eurer Moral keine Politik zu machen ist.“ Ein anderer: „Noch sonst mit irgendeiner Moral.“ Kommandant Garcia, der den Anschauungen des Autors wohl am nächsten steht, setzt hinzu: „Die Schwierigkeit, ja vielleicht die Tragödie der Revolution besteht darin, daß man sie ebensowenig ohne Moral machen kann . . .“

Ein kommunistischer Führer meditiert: „Ich nehme diese Hinrichtungen auf mich, sie sind erfolgt, um andere Menschen zu retten, um die Unsern zu retten. Freilich muß ich eines gestehen: mit jeder Stufe, die ich in dem Bestreben nach größerer Leistungsfähigkeit, nach besserem Kommandieren erklimme, entferne ich mich mehr und mehr von den Menschen. Mit jedem Tage bin ich weniger und weniger menschlich . . .“ Und er sagt sich: „Die Annäherung an die Partei hat keinen Wert, wenn sie zugleich die Trennung von denen bedeutet, für die die Partei sich müht.“ Ihm antwortete sein Vorgesetzter, ein roter General: „Vom Tage an, da du ein hohes Kommando in der Armee des Proletariats übernimmst, hast du kein Recht auf deine Seele mehr.“ Er packt ihn mit hartem Griff: „Von nun an darfst du niemals mehr Mitleid mit einem verlorenen Menschen haben.“

„Es gibt eine Politik der gerechten Sache“, sagt Garcia, „aber es gibt keine gerechte Partei.“ Der Berufsoffizier Hernandez, der aus Loyalität und Fairneß die Republik verteidigt, fragt ihn: „Warum sollte die Revolution nicht von den humansten unter den Menschen gemacht werden?“ Garcia: „Weil, mein lieber Freund, die humansten unter den Menschen keine Revolution machen. Sie bringen Bibliotheken zustande oder Totenäcker . . .“ Er prophezeit dem Idealisten, der wenig später in die Hände der Faschisten fällt und erschossen wird: „Die Partie, die Sie spielen, ist von vornherein verloren, weil Sie politisch leben – das heißt: in einer politischen Aktion, als Inhaber einer militärischen Kommando-stelle, die in jedem Augenblick in die Politik mündet – und weil Ihr Verhalten nicht politisch ist. Sie stellen einen Vergleich an zwischen dem, was Sie sehen, und dem, was Sie erträumten. Die Aktion denkt nur in Begriffen der Aktion. Es gibt keinen politischen Gedanken, es sei denn in dem Vergleich einer konkreten Sache mit einer anderen konkreten Sache, einer Möglichkeit mit einer anderen Möglichkeit. Entweder die Unsern oder Franco – entweder eine Organisation oder eine andere Organisation. Nicht aber eine Organisation im Gegensatz zu einer

Sehnsucht, einem Traum oder einer Apokalypse ... Es ist eine aussichtslose Partie, mein lieber Freund. Moralische Vervollkommnung und Edelmut sind persönliche Probleme, zu denen die Revolution keinerlei unmittelbare Beziehung hat ...

Zusammenstoß zweier Totalitarismen

Hemingway legte sein Spanienbuch „Wem die Stunde schlägt“ 1940 vor. Deutlicher noch als Malraux zeichnete er in den grauenvollen Bildern vom Terror auf weißer wie roter Seite den spanischen Krieg als Zusammenstoß zweier Totalitarismen. Die balladeske Geschichte eines Liebespaares der letzten Stunde, des amerikanischen Freiwilligen Robert Jordan und des geschändeten spanischen Mädchens Maria, spielt vor politischem Hintergrund: Das Schicksal der Liebenden, das Schicksal der versprengten Partisanen hinter den faschistischen Linien, ja das Schicksal Spaniens wird im Hotel Gaylord in Madrid entschieden, so wie der Trojanische Krieg auf dem Olymp entschieden wurde. Hotel Gaylord ist das sowjetische Hauptquartier, der geheime Generalstab, weniger zur Verteidigung als zur Eroberung der Republik. Dort gehen die sowjetischen „Berater“ ein und aus, die auf der Moskauer Frunse-Akademie und den Komintern-Schulen gedrillten Bürgerkriegshelden, die kommunistischen Literaten aus allen Ländern, die Geheimpolizisten und Kommissare, deren düsteres, unseliges Wirken Hemingway in einem psychopathischen Typ inkarniert sieht, den er mit Namen und Adresse nennt. „Ich sollte dich eigentlich über'n Haufen schießen, André Marty“, denkt der General Golz über seinen Kommissar. „Der Teufel soll dich holen, daß du so viele Menschen umgebracht hast, weil du dich in Dinge einmischst, von denen du nichts verstehst. Verflucht der Tag, da man Traktorenfabriken und Dörfer und Kollektivgüter nach dir benannt hat, so daß du ein Symbol geworden bist, das ich nicht antasten kann! Geh woanders hin, verdächtigen, ermahnen, intervenieren, denunzieren und schlachten ...“ Und der sowjetische Journalist Karpow, ein intelligenter Zyniker mit Resten von Humanität, in dem Hemingway offenbar Kolzow porträtiert hat, sagt dem französischen Parteiveteranen ins Gesicht: „Ich werde schon noch herausfinden, ob Sie wirklich so unantastbar sind, Genosse Marty ... Ich möchte gerne wissen, ob es nicht möglich wäre, den Namen dieser Traktorenfabrik zu ändern.“

Fünfzehn Jahre später wurde Marty tatsächlich aus der Kommunistischen Partei Frankreichs ausgestoßen — aber da hatten die Kommunisten Hemingways „Wem die Stunde schlägt“ längst als Hetzschrift klassifiziert.

Der Lyriker Stephan Spender (* 1909) erzählt in seiner Autobiographie „Welt zwischen Welten“ (1951) von seinen Erlebnissen und Begegnungen in Spanien. Enttäuscht von der Ohnmacht und Ratlosigkeit der Demokratie gegenüber dem aufkommenden Faschismus, hatte sich der Dichter von dem englischen Kommunistenführer Harry Pollit zum Eintritt in die Partei bewegen lassen. Welsch ein Mißverständnis das war, wird durch den Umstand illustriert, daß er als erstes im Parteiorgan *Daily Worker* einen Artikel gegen die Moskauer Prozesse schrieb. Er übernahm journalistische Aufträge im spanischen Krieg, um seinen Beitrag zum Sieg der Brüderlichkeit in der Welt zu leisten. Es traf ihn tief, als ihm ein achtzehnjähriger Landsmann, Freiwilliger in den Internationalen Brigaden, sein Herz ausschüttete, daß der Kampf gar nicht um die Freiheit ginge, die zu verteidigen er ausgezogen war, sondern um die Machtergreifung der Kommunisten. Spender wollte dem verzweifelten Jungen zur Heimkehr verhelfen, doch der sträubte sich. Sechs Wochen später fiel er. Ein anderer junger Mann, der unter dem Einfluß Spenders Kommunist geworden und nach Spanien gegangen war, floh von der Front, nachdem er alles Vertrauen zur roten Sache verloren hatte. Er wollte nach Hause, wurde aber von einer Kommunistin verraten, verhaftet und ohne Gerichtsverfahren verurteilt. Er kam ins Straflager, dann als „Trotzkist“ ins Gefängnis, wo in überfüllten Zellen halbverhungerte Häftlinge einem ungewissen Schicksal entgegendämmerten. Spender, der sich für den Freund verantwortlich fühlte, nahm Kontakt mit der britischen Botschaft auf und intervenierte beim Außenminister der Spanischen Republik. Es gelang ihm, den jungen Freund zu retten, aber die englischen Kommunisten der Internationalen Brigade warfen ihm vor, sich mit dem „Klassenfeind“ eingelassen zu haben. Ähnliche Gründe, die Liquidierung seines spanischen Übersetzers, bewogen Dos Passos zum Bruch mit dem Kommunismus („Abenteuer eines jungen Mannes“, 1939).

Als Malraux „Die Hoffnung“ niederschrieb, bekannte er sich noch zum Kommunismus. Er brach damit nach dem Hitler-Stalin-Pakt — als er erkannte, daß die ungerechte Partei auch für eine ungerechte Sache kämpfte.

An anderer Stelle („Der Gott, der keiner war“) faßte Spender seine spanischen Erfahrungen zusammen:

„Sogar die Kommunisten begriffen, was Spanien zur Aktion und zum Symbol dieses Jahrhunderts werden ließ, und stritten entrüstet ab, daß die Republik kommunistisch sei. Doch taten sie das nur, weil sie es für gute Propaganda hielten, gleichzeitig setzten sie alles daran, ihre Propaganda Lügen zu strafen und in Spanien wie in den ausländischen Hilfsorganisationen die Macht zu bekommen. Damit trieben sie die Liberalen, die Männer guten Willens, die die Volksfront unterstützten, in einen Gewissenskonflikt und zerrissen die Einheit der republikanischen Reihen. Für die Kommunisten war der Krieg in Spanien eine Phase in ihrem Kampf um die Macht. Wenn sie auch mit ihrer Einseitigkeit und ihrem Fanatismus die treibende Kraft der Volksfront waren, hemmten sie doch die anderen Kräfte, die letzten Endes vitaler waren als sie, denn sie waren komplizierter und legten mehr Wert auf Freiheit und Vielfalt. Fast die gesamte Literatur über den spanischen Krieg schätzt die Energie des wiederauflebenden Liberalismus mehr als die kommunistische Orthodoxie, die in den verwickelten Vorgängen, die man durchlebte, jede geistige Auseinandersetzung tötete. Die besten Bücher über den Krieg, die von Malraux, Hemingway, Koestler und Orwell, schildern die spanische Tragödie vom liberalen Gesichtspunkt und legen Zeugnis gegen die Kommunisten ab.“

Manès Sperber (* 1905), gebürtiger Österreicher, der heute in Paris lebt und seine Manuskripte teils deutsch, teils französisch schreibt, verließ 1937 — nach jahrelangem Einsatz in der kommunistischen Untergrundbewegung Mittel- und Osteuropas — die Partei. Wie Silone, Koestler und Orwell begann er erst nach dem Bruch mit dem Kommunismus zu schreiben. „Dies war der einzige Augenblick meines Lebens, in dem ich an Selbstmord dachte ... In dieser Lage machte ich mich auf die Suche nach meiner verlorenen Zeit.“ In den drei Bänden „Der verlorene Dornbusch“ (1940 begonnen, 1949 erschienen), „Tiefer als der Abgrund“ (1950), „Die verlorene Bucht“ (1953) bereitet Sperber die von Terror und Verrat überschattete Landschaft des europäischen Bürgerkrieges aus, das von Paris bis Moskau, von Berlin bis Belgrad sich erstreckende Trümmerfeld der Hoffnung. Es ist kein Zufall, daß Malraux sich zu dem Werk bekannt hat (er hat das Herzstück der „Verlorenen Bucht“, „Eine Träne im Ozean“, herausgegeben und eingeleitet). Sperber fährt fort, wo Malraux aufgehört hat. Er beschreibt nicht mehr die Helden und Märtyrer im Angesicht des Todes, die Unbesiegbaren der „Condition humaine“, sondern diejenigen, die dazu verdammt sind, die Revolution zu überleben, die für immer Geschlagenen, die Versprengten und Verzweifelten im Angesicht des Nichts. „Es war wie mit einer ersten Liebe, in die der Tod eingegriffen hat: man weiß, man wird nimmer mehr so lieben.“

Die Trilogie setzt 1931 in Berlin ein mit einer Beratung der Führungsspitze der illegalen Kommunistischen Partei Jugoslawiens. Am Beispiel dieser unter furchtbaren Opfern kämpfenden, von Moskau skrupellos preisgegebenen Partei wird deutlich, mit welchen Mitteln Stalin die kommunistische Weltbewegung unter seine Kontrolle zwang, wird deutlich, daß es nicht nur eine Internationale der Revolutionäre gibt, sondern auch eine Internationale der Henker, die quer durch die Parteien geht. Der Weg Dojno Fabers, des autobiographischen Helden der Trilogie, und der anderen heimatlosen Revolutionäre führt über die Schädelstätten der Totalitarismen — den weißen Terror auf dem Balkan, die Kapitulation der KPD vor Hitler, den aussichtslosen Kampf der österreichischen Arbeiter, die Moskauer Prozesse, Spanien, den Pakt der Diktatoren zur Aufteilung der Welt, Hitlers Siege und Niederlagen, die Jugendvernichtung, den Partisanenkrieg und die sogenannte Befreiung — an die Schwelle der Nachkriegszeit mit ihrem „bitteren Geschmack der Hoffnung“. Der Weg Dojno Fabers und der anderen heimatlosen Revolutionäre ist ein Weg der Heimsuchungen Irrtümer und Opfer, eine inbrünstige, besinnungslose Hetzjagd durch den Maquis aller Länder, ein Sich-Aufbäumen und Sich-Betäuben, ein Immer-Wieder-Hinausschieben der doch unausweichlichen Einsicht: daß die große Liebe, zu der jeder Mensch nur einmal im Leben fähig ist, vergeudet war.

„In diesem Werk“, sagt Malraux, „begegnen uns todbringende Wahrheiten, die zu Leidenschaften und Schicksalsmächten wurden und deren verheerende Wirkungen das gleichsam herausfordern, was nach dem Willen des Autors an ihre Stelle zu treten hat und was nichts mit Glauben oder Unglaube zu tun hat, sondern vielleicht das eigentliche Menschsein betrifft, das hier erhellt wird.“ Sperber ist durch den Kommunismus gegangen und weiß um die Fragwürdigkeit der Ideologie. Er

Jedes Mittel ist recht, wenn es der Partei nützt

Die Moskauer Prozesse versetzten den Freunden der Sowjetunion einen furchtbaren Schock. Nicht nur die Morde selbst, die Liquidierung einer Generation von Revolutionären, lösten Empörung aus, vor allem erregten die unfaßbaren Selbstbezeichnungen und Selbstbefleckungen der oppositionellen Parteiführer das Entsetzen der gesitteten Welt.

Heute haben diese Geständnisse, nicht zuletzt dank den Enthüllungen Chruschtschows, viel von ihrer Rätselhaftigkeit eingebüßt. Wir wissen, daß dazu keine Wunderdrogen nötig waren. Die Angeklagten waren unmenschlichen Foltern ausgesetzt, deren geringste die pausenlosen Nachtverhöre waren, bei denen die Untersuchungsrichter einander bis zum Zusammenbruch des Opfers ablösten. Einige Angeklagte wurden dadurch gefügig gemacht, daß man ihnen ihr Leben oder das ihrer von Sippenhaft bedrohten Angehörigen zu schonen versprach. Die für die einzelnen Prozesse willkürlich zusammengestellten Gruppen von Angeklagten wurden mit Polizeispitzeln durchsetzt, um die Solidarität zu brechen. Im übrigen wurde überhaupt nur ein geringer Prozentsatz der Todgeweihten in Schauprozessen vorgestellt; die meisten wurden auf administrativem Wege liquidiert.

Immerhin bleibt das erstaunliche Phänomen, daß einige der prominentesten Revolutionsführer, die ihr Leben oft genug in die Schanze geschlagen und Verfolgungen aller Art durchgestanden haben, in aller Öffentlichkeit und ohne Versuch eines Widerrufs Verbrechen auf sich nahmen, von deren Absurdität sie selber wie die ganze Welt überzeugt waren.

Die Schriftsteller der Linken haben den stalinistischen Terror in nun schon klassisch gewordenen Werken analysiert: Koestler in „Sonnenfinsternis“, Sartre in „Die schmutzigen Hände“ und Orwell in „1984“.

Arthur Koestler (* 1905), aus Ungarn stammend, doch in der ganzen Welt zu Hause, war als Journalist jahrelang Mitarbeiter im Apparat Münzenbergs. Während des Spanienkrieges gab er ein Schwarzbuch über die Greuelthaten der Faschisten heraus, wurde bei der Eroberung Malagas von den Francotruppen gefangen genommen und nur durch Intervention der englischen Regierung vor der Erschießung bewahrt. Unter dem Eindruck seiner Erlebnisse in Spanien löste er sich von den Kommunisten. „Sonnenfinsternis“ erschien 1941.

Am fiktiven Fall des Volkskommissars Rubaschow, eines bolschewistischen Revolutionärs vom Schlage Bucharins oder Radeks, exerziert Koestler, wie ein Geständnis für den Schauprozess präpariert wird. Eine Behandlungsmethode, die physischen Terror und Gehirnwäsche auf raffinierte Weise mixt, trifft auf eine für Bolschewiken charakteristische politisch-psychologische Disposition: eine ersatzreligiöse Bindung an die Partei und die in Fleisch und Blut übergegangene Vorstellung, daß jedes, aber auch jedes Mittel heilig ist, wenn es der Partei nützt.

„Ihre Fraktion“, sagt der Untersuchungsrichter zu Rubaschow, „ist geschlagen und vernichtet. Sie wollten die Parteispaltung, obgleich sie wußten, daß die Spaltung der Partei den Bürgerkrieg bedeutet. Sie wußten von der Unzufriedenheit unter den Bauern, die noch nicht gelernt haben, den Sinn der ihnen auferlegten Opfer zu verstehen. Im Kriegsfall, von dem uns möglicherweise nur einige Monate trennen, können solche Strömungen zur Katastrophe führen. Daher die absolute Notwendigkeit für die Partei, zureinigt dazustehen. Sie muß aus einem Guß sein, ein einziger Block, gefüllt mit blinder Disziplin und absolutem Vertrauen. Sie und Ihre Freunde, Bürger Rubaschow, haben einen Riß im Körper der Partei verursacht. Wenn Ihre Reue echt ist, dann müssen Sie uns helfen, diesen Riß zu heilen. Ich habe Ihnen bereits gesagt, daß dies der letzte Dienst ist, den die Partei von Ihnen verlangt.“

Der Untersuchungsrichter fährt fort: „Ihre Aufgabe ist daher die Opposition verächtlich zu machen; den Massen vor Augen zu führen, daß Opposition ein Verbrechen und jeder Oppositionelle ein Verbrecher ist. Das ist die einfache Sprache, die die Massen verstehen. Wenn Sie

hat zu Füßen des Individualpsychologen Alfred Adler gesessen und weiß um die Fragwürdigkeit des Menschen. Er stammt, das ist vielleicht das Wichtigste, aus Galizien, der Heimat chassidischer Lehre, und weiß um die Fragwürdigkeit der Welt. „Nur langsam erfasse ich“, so schreibt er am Ende der Trilogie, „daß den Menschen verleugnet, wer ihm das Recht abstreitet, schwach zu sein, für sich und die Seinen zu fürchten . . . Wer die Menschheit nicht mit liebevoller Geduld betrachtet, der hat nichts von ihr verstanden und wird unausweichlich ihr Feind werden.“

anfangen, über komplizierte Motive zu reden, stiften Sie nur Verwirrung. Ihre Aufgabe, Bürger Rubaschow, ist, zu vermeiden, daß Sie Sympathie und Mitleid erwecken. Sympathie und Mitleid für die Opposition bedeuten eine Gefahr für unser Land.“ Und er schließt: „Genosse Rubaschow, ich hoffe, daß Sie die Aufgabe, die die Partei Ihnen setzt, verstanden haben.“ Es war das erste Mal, daß Rubaschow wieder Genosse genannt wurde. Er fühlte eine heiße Welle in sich emporsteigen, gegen die er wehrlos war . . .

Die Perversion der Moral, die nicht nur die Haltung von Richtern und Angeklagten in den Schauprozessen bestimmte, sondern der ganzen bolschewistischen Parteigeschichte ihr Stigma eingeprägt hat, legte Sartre in „Die schmutzigen Hände“ (1948) bloß. Hugo, ein junger Intellektueller, erschießt im Auftrage der Partei einen kommunistischen Führer, der von der Linie abgewichen ist. Als er nach Jahren aus dem Gefängnis kommt, hat die Partei ihren Kurs geändert, und er wird nun selber für die Tat liquidiert, die er einst im Parteauftrag begangen hat.

Hugo ist ein heimatloser Bürgersohn, der die Parteidisziplin braucht, um die Gedanken, die ihm im Kopf herumgehen, die Gedanken an die Fragwürdigkeit der Welt zu verjagen. „Ich muß andere Gedanken in meinen Kopf hineinbringen. Parolen: ‚Tu dies. Geh. Halt an. Sag das und das.‘ Ich brauche Gehorsam. Gehorchen ist alles. Essen, schlafen, gehorchen.“ Sein Opfer, der Parteiführer Hoederer, verfiel selber die Prinzipien, denen er geopfert wird: „Ich werde lügen, wenn es nötig ist . . . Nicht ich habe die Lüge erfunden; sie ist entstanden aus einer in Klassen aufgeteilten Gesellschaft, und jeder von uns hat sie schon bei der Geburt geerbt. Wir werden die Lüge nicht dadurch abschaffen, daß wir sie persönlich ablehnen, sondern dadurch, daß wir mit allen Mitteln die Klassen zum Verschwinden bringen . . . Alle Mittel sind gut, wenn sie wirksam sind . . . Reinheit ist eine Idee für Fakire und Mönche. Ihr Intellektuellen und bürgerlichen Anarchisten macht euch einen Vorwand daraus, um überhaupt nichts zu tun. Nichts tun, unbeweglich dastehen, die Ellbogen angelegt, Handschuhe an den Händen. Ich habe schmutzige Hände. Bis zu den Ellbogen hinauf. Ich habe meine Hände in Dreck und Blut getaucht. Und wenn? Meinst du, man kann regieren und kinderrein dabei bleiben?“

Hugo ist der Intellektuelle, der der „Verführung des Denkens“ erliegt, der sich selber und andere auf dem Altar des neuen Gottes zu opfern bereit ist, dann aber erleben muß, daß sein Gottesdienst nichts weiter war als eine kleine und nicht einmal seltene Schmutzerei in der Prosa des politischen Alltags. Am Schluß nimmt er auf echt Sartresche Weise seine Tat auf sich: „Ich weiß nicht, weshalb ich Hoederer getötet habe, aber ich weiß, weshalb ich ihn hätte töten sollen: weil er schlechte Politik machte, weil er den Genossen die Unwahrheit sagte und weil er die innere Gesundheit der Partei aufs Spiel setzte . . . Ein Mensch wie Hoederer kommt nicht zufällig um. Er stirbt für seine Ideen, für seine Politik; er ist verantwortlich für seinen Tod.“

George Orwell (1903–1950), der aus Protest gegen das britische Kolonialregime zu den Kommunisten gestoßen war, aber schon in Spanien nicht mehr in ihren Reihen kämpfte, sondern in der von ihnen verleumdeten und blutig verfolgten Trotzisten-Gruppe POUM, hat das tiefste Buch über den Totalitarismus geschrieben, „1984“ (1949) gestaltet die Liebe Winstons und Julias, die vom totalitären Regime als Akt der Revolte aufgefaßt und in den Mühlen der Diktatur zerrieben wird.

Orwell beschreibt nicht, wie man aus dem Titel schließen könnte, eine zukünftige Welt, sondern die Stalins, Hitlers und Mao Tse-tungs. Dadurch freilich, daß er die Vorgänge mit greller Schärfe beleuchtet, erscheinen die Menschen und Ereignisse geisterhaft, unreal wie Schattenbilder, die man an eine Kalkwand wirft. Orwell dringt ins Innere des Systems, wo Politik und Ideologie sich als Metaphysik enthüllen. Wo die Logik in den Abgrund des Absurden stürzt. Bespitzelung und Terror

sind in dieser Welt von 1984 bis zur äußeren Perfektion getrieben, sie sind Instrumente, um die psychischen Strukturen und damit das Sein der Menschen zu ändern. Erst wenn der Widerstand nicht nur unterdrückt, sondern erloschen ist, hat die Partei gesiegt.

„Sie sind hier“, sagt O'Brien, der Ingenieur der Seele, zu dem im „Liebesministerium“ inhaftierten Winston Smith, „weil sie es an Demut, an Selbstdisziplin haben fehlen lassen. Sie wollen den Akt der Unterwerfung nicht vollziehen, der die geistige Gesundheit erkaufte. Sie haben es vorgezogen, ein Verrückter, eine einköpfige Minderheit zu sein. Nur der geschulte Geist erkennt die Wirklichkeit, Winston. Sie glauben, Wirklichkeit sei etwas Objektives, äußerlich Vorhandenes, aus eigenem Recht Bestehendes. Auch glauben Sie, das Wesen der Wirklichkeit sei an sich klar. Wenn Sie sich der Selbsttäuschung hingeben etwas zu sehen, nehmen Sie an, jedermann sehe das gleiche wie Sie. Aber ich sage Ihnen, Winston, die Wirklichkeit ist nicht etwas an sich Vorhandenes. Die Wirklichkeit existiert im menschlichen Denken und nirgendwo anders. Nicht im Denken des einzelnen, der irren kann und auf jeden Fall bald zugrunde geht: nur im Denken der Partei, die kollektiv und unsterblich ist. Was immer die Partei für Wahrheit hält, ist Wahrheit. Es ist unmöglich, die Wirklichkeit anders als durch die Augen der Partei zu sehen. Diese Tatsache müssen Sie wieder lernen, Winston. Dazu bedarf es eines Aktes der Selbstaufgabe . . . Sie müssen sich demütigen, ehe Sie geistig gesund werden können.“

Winston und Julia sind, einmal auf ihren Abwegen ertappt, bereit, alles zu gestehen und in allem zu gehorchen. Aber das ist nicht genug. Sie sollen glauben. Sie sollen den Seinsbereich, dem sie verhaftet sind, die Humanität mit allen ihren Werten und Maßstäben verlassen und sich kopfüber in den Abgrund fallen lassen, in den dunklen Mutterschoß der Partei. Der totalitäre Staat nimmt dem Menschen alles, woran er sich halten könnte: die Familie wird zerstört, die Freundschaft vergiftet, die Liebe verboten, Religionen und Traditionen versinken, die Erinnerung fällt ins Gedächtnisloch, die Vernunft dreht sich im Kreise, und die sittlichen Normen werden auf den Kopf gestellt. Der Mensch wird gedemütigt und entwürdigt, ein Nichts, kaum wert es anzuspucken, ohne Charakter und ohne Anstand. „Nie wieder werden Sie einer normalen menschlichen Empfindung fähig sein. In Ihnen ist alles gestorben. Nie wieder werden Sie der Liebe, der Freundschaft, der Lebensfreude, des Lachens, der Neugierde, des Mutes oder der Lauterkeit fähig sein. Sie werden ausgehöhlt sein. Wir werden Sie vollkommen auspressen und dann mit unserem Gedankengut füllen.“

O'Brien spricht aus, was die Diktatoren nur selten aussprechen, aber um so häufiger praktizieren: „Es wird keine Treue mehr geben, außer der Treue zur Partei. Es wird keine Liebe geben, außer der Liebe zum Großen Bruder. Es wird kein Lachen geben, außer dem Triumphgelächter über einen bestiegten Feind. Es wird keine Kunst geben, keine Literatur, keine Wissenschaft. Wenn wir allmächtig sind, werden wir die Wissenschaft nicht mehr brauchen. Es wird keinen Unterschied geben zwischen Schönheit und Häßlichkeit. Es wird keine Neugier, keine Lebenslust geben. Alle Freuden des Wettstreits werden ausgetilgt sein. Aber immer — vergessen Sie das nicht, Winston — wird es den Rausch der Macht geben, die immer mehr wächst und immer raffinierter wird. Dauernd, in jedem Augenblick, wird es den aufregenden Kitzel des Sieges geben, das Gefühl, auf einem wehrlosen Feind herumzutampeln. Wenn Sie sich ein Bild der Zukunft ausmalen wollen, stellen Sie sich einen Stiefel vor, der in ein Menschenantlitz tritt — immer und immer wieder.“

„Meinetwegen“, sagt Winston. „Aber am Schluß werden sie euch abtun. Früher oder später werden sie euch als das erkennen, was ihr seid, und dann werden sie euch in Stücke reißen.“ O'Brien: „Sehen Sie irgend ein Anzeichen dafür?“ Smith: „Nein. Ich glaube einfach daran. Ich weiß, daß es euch fehlschlagen wird. Es gibt etwas in der Welt — ich weiß nicht, einen Geist, ein Prinzip —, das ihr nie überwinden werdet . . .“

Die Gespräche zwischen O'Brien und Winston Smith in den Folterkellern des Totalitarismus korrespondieren, so seltsam es anmutet, mit den Gesprächen, die in Audens Poem „Zeitalter der Angst“ (1947) einige Nachtbummler in einer New Yorker Bar führen — in beiden Fällen wird die Problematik der modernen technischen Welt debattiert. Wystan Hugh Auden (* 1907) war das Haupt der Oxforder Left wing, einer Gruppe junger, vom Zeitgeist radikaler Dichter wie Spender, Isherwood und McNeice, die in symbolhaltigen, kühnen Versen die Großstadt, den technischen Fortschritt und die Maschinen besangen, Marxismus und Psychoanalyse studierten und sich für den Kommunismus begeisterten. Auden hat, ohne Parteigenosse zu sein, in Spanien und China gekämpft,

was ihn zu den großen Poemen „Spanien“ (1937) und „Reise in den Krieg“ (1939, mit Isherwood) anregte; im Zweiten Weltkrieg war er Flieger. Nachdem er alle politischen, weltanschaulichen und künstlerischen Abenteuer ausgekostet hatte, ließ er sich in Amerika nieder und wurde katholisch.

Das Poem „Zeitalter der Angst“, in dem Auden ein Fazit seines Lebens und Erlebens zieht, handelt am Allerseelenabend 1944. Der Krieg, aber auch der fragwürdige Friede, der heraufkommt, werfen ihren Schatten über das Gespräch.

„Gespannt konferieren Vier, die bekannt sind,
Nachts in einem Schloß über Völker.
Sie sind nicht von gleichem Rang: drei
Stehn in Gedanken auf einem dicken Teppich,
Erwarten den Vierten, der ihnen befiehlt,
Bis dieser durch eine Wandtür plötzlich
Hereintritt. Lautlos, rasch, unansprechbar
Wie Tod, Schmerz oder Schuld; er grüßt sie
Und setzt sich: Herr über dieses Leben.
Er lächelt, er ist natürlich, er riecht
Nach Zukunft, nach der Zeit ohne Duft, einer Welt
Geplanter Vergnügen und Ausweiskontrollen,
Patrouillen, Beruhigungsmittel, milder
Getränke, gesteuerter Gelder, ein Planet,
Vom Terror gezähmt: Sein Telegramm
Setzt graue Massen in Gang,
Wenn der Morast zu trocknen beginnt.
Viele gingen zugrunde, mehr werden folgen.“

Für Auden sind die Krisen, Kriege und Diktaturen, die unsere Zeit peinigen, Ausgeburt unserer Vermessenheit, der Hybris des modernen Menschen, der auch er selbst einmal verfallen war. „Alkohol, Sinnlichkeit, Ermüdung und die Sehnsucht, gut zu sein, hatten sie mittlerweile in jenen Zustand der Schwärmerei versetzt, in dem es einem vorkommt, als ob nur eine Kleinigkeit, ein leicht zurechtzustellender Irrtum, ungemäße Ernährung, unzulängliche Erziehungsmethoden oder ein überholter Sittenkodex der Menschheit das tausendjährige Paradies auf Erden versperrte. Nur noch eine ganz kleine Anstrengung, vielleicht nur die Entdeckung der Worte, um es zu beschreiben — und grenzenlose Freude mußte sofort auf die erstaunten Armeen dieser Welt herunterkommen und für immer ihren Haß und ihre Leiden zerstören.“ Am Ende des Gedichts taucht dann der Gedanke an IHN auf, den wahren Gott, der

„all seine Kinder im Wahn ihres Zweifels
Umfaßt und sich ihrer erbarmen wird,
Die unbewußt warten, daß sein Reich komme.“

In „Ein Gott, der keiner war“ (1950) haben Koestler, Silone, Wright, Gide, Louis Fischer und Spender Rechenschaft gegeben, was sie zum Kommunismus hin und was sie wieder von ihm weg führte. „Ich wurde bekehrt“, schreibt Koestler, „weil ich reif dafür war und weil ich in einer sich auflösenden Gesellschaft lebte, die verzweifelt nach einem Glauben verlangte . . . Reif für die erschütternde Entdeckung, daß Weizen verbrannt und Obst vorsätzlich vernichtet wurde und daß Schweine ertränkt wurden, damit in den Jahren der Krise die Preise stabil blieben . . . während Europa unter dem Gedröhn der Hungermärsche erzitterte und mein Vater seine abgeschabten Manschetten unter dem Tisch verbarg . . . Man sang die ‚Internationale‘, aber es hätten ebenso gut die älteren Worte sein können: ‚Wehe den Hirten, die sich selbst geweidet haben, sollten nicht die Hirten die Schafen weiden.‘“

Silone: „Ich bin in einer Gebirgsgegend Süds Italiens aufgewachsen. Was mich, sobald ich begann, meinen Verstand zu gebrauchen, am meisten beeindruckte, war der schreiende Kontrast zwischen der privaten Sphäre, dem Familienleben, das vorwiegend sitzhaft, ernsthaft und ehrbar war, und den sozialen Verhältnissen, die von Roheit, Haß und Betrug strotzten . . . Der Arzt aus einem Nachbardorf erklärte mir des öfteren: ‚Wer hier geboren wird, ist wirklich vom Unglück geschlagen. Es gibt hier keinen Mittelweg: entweder muß man sich auflehnen oder mitschuldig werden.‘“

Wright: „Als ich bei den Ämtern um Brot hatte betteln müssen, war mir immer wieder unklar durch den Kopf gegangen, ob sich die Ausgestoßenen nicht mit ihrem Handeln, Denken und Fühlen zusammenschließen könnten. Nun wußte ich es. Es geschah ja bereits in einem Sechstel der Erde. Die revolutionären Reden sprangen mir aus den Druckseiten entgegen und trafen mich mit ungeheurer Macht . . . Es schien mir, daß hier endlich, in diesem revolutionären Ausdrucksbereich, die Erfahrung

gen der Neger einen Platz finden, einen praktischen Wert haben und eine Rolle spielen könnten. Aus den Zeitschriften, die ich las, klang mir das leidenschaftliche Verlangen nach den Erfahrungen der Enterbten entgegen, und nichts war darin von dem lahmen Gerede der Missionare."

Gide: „Warum sehne ich mich nach dem Kommunismus? Weil ich ihn für gerecht halte, weil ich unter den in der Welt herrschenden Ungerechtigkeiten um so intensiver leide, als ich selbst zu den Bevorzugten gehöre . . . Weil ich an den Fortschritt glaube, weil ich das Zukünftige dem Vergangenen vorziehe . . . Weil ich der Überzeugung bin, daß der Kommunismus uns befähigt, den Gipfel der Kultur zu erreichen, weil nur der Kommunismus zu einer neuen und höheren Form der Kultur führen kann und muß.“

Fischer: „Zum ersten Male wagte sich eine Regierung daran, die Träume der Reformatoren, Bilderstürmer und Vorkämpfer aller Zeiten zu erfüllen. Ein Glücksschauer durchfuhr die Menschheit. Furcht ergriff alle diejenigen, die alte Vorrechte, Tradition, Militarismus und die Vorherrschaft der weißen Rasse sowie den Status quo beibehalten wollten; ihre Befürchtungen spornten die Hoffnung bei den anderen an.“

Spender: „Was mich in den Evangelien am meisten beeindruckt hatte, war der Satz, daß alle Menschen vor den Augen Gottes gleich sind und daß die Reichtümer der wenigen ein Unrecht an den vielen sind. Mein Sinn für Gleichheit der Menschen gründete sich nicht so sehr auf ein bewußtes Erkennen der Massen, als auf die Erkenntnis der Einsamkeit. Ich kann mich darauf besinnen, daß ich nachts wach lag und über diesen menschlichen Zustand nachdachte, in den jeder Lebende, ohne gefragt zu werden, auf Erden hingeworfen wird, wo er in sein eigenes Wesen eingeschlossen ist, für den Rest der Menschheit ein Fremdling bleibt, der Liebe braucht und seinen eigenen Tod vor Augen hat . . .“

Dieselbe Lauterkeit, die die Schriftsteller zum Kommunismus führte, bewegte sie zur Umkehr; ihr Abfall hat dadurch doppeltes Gewicht.

Der Wahrheitsfanatiker Koestler verteidigte die kleine, tapfere Schar der POUM, die den Schützengräben gegen Franco wie in den Kellern der GPU verblutete.

Der Bauernsohn Silone erkannte, daß die Komintern nicht für die ausgebeuteten Cafoni der Abruzzen, sondern für die Weltherrschaft Moskaus kämpft.

Der Neger Wright begegnete der schlimmsten Entwürdigung des Menschen in der Kommunistischen Partei, als er die beschämende Selbstkritik eines der Abweichung bezichtigten Genossen anhören mußte

Der Bürger mit schlechtem Gewissen Gide entdeckte in der Sowjetunion einen Klassenstaat, der den, aus dem er kam, an Ungerechtigkeit weit übertraf.

Louis Fischer war entsetzt, als die Regierung, die ihm Vorkämpfer gegen Imperialismus, Militarismus und Rassenwahn schien, mit Hitler ein Bündnis beschloß.

Und Spender, der an der Seite der Kommunisten die Liebe gesucht hatte, sah sich treiben in einer Flut von Haß

„Die Sowjetunion“, klagt Gide, „hat unsere teuersten Hoffnungen enttäuscht; sie hat uns gezeigt, wie eine ehrliche Revolution von trügerischem Flugsand zugeschüttet werden kann.“ Tiefe Erschütterung spricht aus den letzten Worten Wrights: „Einsam wandte ich mich heimwärts, nun wirklich ganz allein, und sagte mir, daß in all der sich weithin dehrenden Unendlichkeit unseres mächtigen Kontinents der wohl am wenigsten bekannte Lebensfaktor, das menschliche Herz sei, das am wenigsten begehrte Ziel des Daseins die Gelegenheit, ein Menschenleben zu leben. Vielleicht so dachte ich, könnte ich aus meinem gemarterten Gefühl heraus einen Funken in dieses Dunkel werfen . . .“

Die exkommunistischen Schriftsteller hoben die Auseinandersetzung mit dem Kommunismus auf eine neue Stufe. Sie zerstörten die Legende, wonach Kapitalismus und Kommunismus die Gegensätze unserer Zeit sind, also jede Kritik an der alten Gesellschaftsordnung in den Kommunismus mündet, andererseits jeder Abfall von Moskau in die Arme der finsternen Reaktion führt. Die abgefallenen Schriftsteller blieben die Sozialisten, die sie waren, ja, sie konnten es nur bleiben, weil sie abfielen. Sie blieben Antifaschisten, aber sie kamen zu der Ansicht, daß Konzentrationslager unter jedem Regime vom Übel sind.

Sie wurden Liberale neuen Typs. Das bedeutete zugleich, daß sie eine neue Einstellung zur Demokratie gewannen, daß sie die Idee der Freiheit

nicht mehr mit dem Prinzip „leben und leben lassen“ verbanden, an dem so viele Republiken verdarben. Sie sind durch die Hölle gegangen und haben gelernt, daß man gegen den Teufel kämpfen muß, gegen den roten, braunen oder sonstwie geschminkten Teufel, der sich auf Gottes leerem Thron breitmacht, ebenso wie gegen die tausend kleinen und großen Teufeleien, an denen es auch der freien Welt nicht mangelt. Die Freiheit wird nicht durch Verfassung eingeführt, sie muß täglich erobert werden.

Die Wendung der Intellektuellen zur Demokratie fand ihren Höhepunkt wieder in einem Kongreß, dem Kongreß für kulturelle Freiheit, der in den ersten Tagen des Korea-Krieges 1950 im umkämpften Berlin stattfand. Der Kongreß, der von einem ehemaligen Generalsekretär der KPD, dem Berliner Oberbürgermeister Ernst Reuter, eröffnet wurde, stand unter der Ehrenpräsidentschaft von Benetto Croce, John Dewey, Karl Jaspers, Jaques Maritain und Betraud Russel. Zu den Teilnehmern zählten, um nur einige Namen zu nennen, G. A. Borgese, James Burnham, Werner Egk, James T. Farrell, Sidney Hook, Hermann Kesten, Arthur Koestler, Eugen Kogon, Melvin J. Lasky, Hans Leisegang, Franco Lombardi, Golo Mann, Walter Mehring, Hermann J. Muller, Nicolas Nabokow, Guido Piovene, Theodor Plievier, Charles Plisnier, Jules Romain, Eugen Rosenstock-Huussy, Denis de Rougemont, David Rousset, Ignazio Silone, René Sintenis, Hans Thirring, Ernst Tillich, Alfred Weber. Zustimmungserklärungen sandten Raymond Aron, Hermann Broch, Louis de Broglie, Ralph Bunche, John Dos Passos, Georges Duhamel, Louis Fischer, André Gide, Victor Gollancz, George Grosz, Julian Huxley, Carlo Levi, Salvador da Madariaga, André Malraux, Gabriel Marcel, Carson McCullers, Alexander Mitscherlich, Jules Monnerot, Reinhold Niebuhr, Eleanor Roosevelt, Reinhold Schneider, Upton Sinclair, Tennessee Williams, Carl Zuckmayer.

Es blieb dem Dichter Johannes R. Becher vorbehalten, die Gefühle seiner Partei angesichts dieses Kongresses auszudrücken:

„Mit Spitzeln und Kriegsverbrechern gibt es keinerlei Art von Diskussion. Solche Leute sind für uns keine Gesprächspartner. Wir setzen uns mit ihnen auseinander nur im wörtlichen Sinne. Wir setzen uns mit ihnen soweit wie möglich auseinander, um nicht in Tüchtführung mit ihnen zu geraten, die ja längst keine deutschen, französischen, englischen, amerikanischen Schriftsteller mehr sind, sondern die sich längst als Handlanger der Kriegshetzer in eine Bande internationaler Hochstapler verwandelt haben, in literarisch getarnte Gangster.“

Wir hassen diese Leute, die sich zu Schreibern der Kriegshetzer erniedrigt haben, aber wir hassen sie nicht nur, wir empfinden Abscheu und Ekel vor diesem antibolschewistischen Gesindel, widerwärtig ist uns das Geschwätz dieser kriminellen Clique von der Freiheit der Persönlichkeit, hinter dem nichts anderes steckt als der Versuch, die Entfaltung der Persönlichkeit in einem freien Volk zu verhindern und wieder Millionen von Persönlichkeiten auf den Schlachtfeldern den Heldentod der freien Persönlichkeit sterben zu lassen.

Nein, wir werden es nicht zulassen, daß solche ein Schund und Schmutz in der Deutschen Demokratischen Republik verbreitet wird, eure sogenannten Probleme interessieren uns nicht. Eure Verwicklungen, Kompliziertheiten, die Ihr mehr oder weniger literarisch routiniert darstellt, sind für uns wertlos. Wir wollen nichts mehr wissen von euch, weder sehen noch hören. Zwar müssen wir vorerst noch von euch Kenntnis nehmen, aber wir nehmen nur in dem Sinne von euch Kenntnis, wie man von einem Geschwür Kenntnis nimmt, das darauf wartet, operiert zu werden.“

Bechers Behauptung, Kongreßteilnehmer hätten das Haus des kommunistischen Kulturbundes in Ostberlin in Brand gesteckt, mutet fast wie ein aus dem Unbewußten aufsteigendes Symbol an.

Jürgen Rühle, geb. 5. November 1924 in Berlin; Studium der Philosophie, Germanistik und Kunstwissenschaft in Berlin; war nach seiner Rückkehr aus sowjetischer Gefangenschaft im Jahre 1949 Feuilleton-Redakteur der „Berliner Zeitung“ und Theaterkritiker des „Sonntag“ in Ostberlin; diffamierende Angriffe der SED-Zeitungen gegen seine Theaterkritik veranlaßten ihn, im Frühjahr 1955 seine Stellung in der sowjetzonalen Presse aufzugeben; seitdem als freier Schriftsteller in Berlin.

Buchveröffentlichung: Das gefesselte Theater.

Nachforderungen der Beilagen aus Politik und Zeitgeschichte sind an die Vertriebsabteilung DAS PARLAMENT, Hamburg 36, Gänsemarkt 21/23, zu richten. Abonnementsbestellungen der Wochenzeitung DAS PARLAMENT zum Preis von DM 1,89 monatlich bei Postzustellung einschließlich Beilage ebenfalls nur an die Vertriebsabteilung. Bestellungen von Sammelmappen für die Beilage zum Preis von DM 6,— pro Stück einschließlich Verpackung zuzüglich Portokosten an die Vertriebsabteilung, Hamburg 36, Gänsemarkt 21/23, Telefon 34 12 51