

Zeitschrift: Neue Schweizer Rundschau
Herausgeber: Neue Helvetische Gesellschaft
Band: 19 (1951-1952)
Heft: 10

Rubrik: Kleine Rundschau

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

Download PDF: 05.04.2026

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

Zufall in einer verlässlichen Mitte. Aber den Mann da neben mir bewunderte ich. Statt den verirrtten Vater sich selber zu überlassen, was gewiß bequemer gewesen wäre, führte er ihn mit einer Geduld und Selbstverleugnung ohnegleichen auf dem schmalsten Pfade dem Abgrund entlang. Sein schwankendes Verhältnis zur Wirklichkeit und seine fortwährenden kleinen Grenzverschiebungen mochten damit zusammenhängen. Der alte Herr selber blieb mir so vor Augen, wie ich ihn kurz vor meinem Abschied auf dem Turm gesehen hatte. Er stand, zu seiner ganzen Größe aufgerichtet, ruhig da, die Linke in der Außentasche seiner zugeknöpften Lodenjacke, die Rechte kräftig um den Stockgriff geschlossen, das herrische Gesicht mit dem weißen Schnurrbart im Halbschatten eines breitkrepfigen Filzhutes, und blickte, einen triumphierenden, scharfen Glanz in den grauen Augen, rundum auf sein weites Land hinaus.

KLEINE RUNDSCHAU

DIE GEBURT DES GEWISSENS

Wer dieses Buch des berühmten amerikanischen Aegyptologen J. H. Breasted, das den sprachlich anfechtbaren Untertitel trägt: «Die Entwicklung des moralischen Verhaltens im kulturgeschichtlichen Verlaufe Alt-Aegyptens»¹, von hinten beginnen würde, legte es wohl bald aus der Hand. Das Nachwort enthält geschichtsphilosophische Betrachtungen, welche den amerikanischen Fortschrittsoptimismus in einer Form zeigen, die den Europäer in eine aus Bewunderung und Grauen gemischte Verblüffung versetzt. Zwar seien heute «alle nachdenklichen Menschen beunruhigt beim Anblick des modernen Menschen»; aber «es sollte uns nicht allzu besorgt machen, wenn der Mensch auf seinem weiteren Entwicklungsweg zuzeiten ins Schwanken gerät oder gar bisweilen Rückschritte macht». Seit dem Neandertal-Menschen habe das menschliche Hirnvolumen überhaupt nicht zugenommen; man müsse sich also mit großer Geduld gegen die Langsamkeit der Entwicklung wappnen (381/2). «Der Mensch ist in sittlicher Hinsicht noch ein kleines Kind, das in der Kinderstube mit sehr gefährlichem Spielzeug spielt» (389). Aber jetzt «endlich ist der Mensch, der aus seiner Frühgeschichte seinen eigenen sittlichen Fortschritt als das Ergebnis und die Frucht sozialer Erfahrung erkannt hat, zum erstenmal in der Lage, ... den Veredlungsprozeß der Sittlichkeit zu beeinflussen und zu beschleunigen» (389/90). Zwar wird uns die «Schönheit des Geländes, das vor uns liegt, noch durch die Nebel menschlicher Schwächen und die dunkle Rauchwolke des Eigennutzes, der Habsucht und des Krieges verhüllt» (390); aber vor uns liegt das «Gebirge der Verheißung» (391), auf das unsere sittliche Entwicklung unhemmbar zuschreitet. «Die Seele des Neu-

¹ Sammlung: «Erkenntnis und Leben» herausgegeben von Walter Robert Corti. Morgarten Verlag, Conzett & Huber, Zürich.

humanismus wird durch das moderne Studium des Bodens gefunden werden, in dem die ersten sittlichen Saatkörner Wurzel faßten und Frucht trugen» (386). Der sittliche Fortschritt der Menschheit war es auch, der Beethoven zu seiner 5. Symphonie begeistert hat (388).

Wenngleich uns vermutlich sowohl die undämpfbare Gläubigkeit wie auch die unintelligente Ueberhebung dieser Einstellung verschlossen bleibt, so ergibt sich für den Leser des *ganzen* Buches die Tatsache, daß für seinen engen Forschungskreis Breasted weitgehend den Beweis zu führen vermag, zwar nicht, daß die Menschen wesentlich besser werden; auch nicht, daß «das Erwachen des Gewissens ein Ereignis ist, welches ebenso genau datiert werden kann wie die erste Benutzung des Metalls» (381) —, doch aber, daß innerhalb der voll überschaubaren Entwicklung eines erstrangigen Kulturvolkes auch die trümmerhafte Ueberlieferung uns Feststellung und Einzelrekonstruktion eines eindeutigen Fortschrittes in der Verfeinerung und der Vertiefung des sittlichen Bewußtseins erlaubt. Das ist sehr viel; und in der Erfüllung dieser Aufgabe hat Breasted ein wertvolles und fesselndes, ja stellenweise faszinierendes Buch geschrieben. Aber noch mehr. Der Europäer wird Anstoß nehmen an der Deutung, die Breasted der Entfaltung des sittlichen Bewußtseins im Sinne einer Art soziologischer Entwicklungsmechanik gibt. «Die sittlichen Vorstellungen der Menschen sind das Ergebnis seiner Umweltbedingungen und ein Bestandteil der sozialen Entwicklung» (130). Doch auch hier gelangt der Verfasser von einer vielleicht allzu leicht verallgemeinerten These aus zur Aufdeckung eines hochwichtigen Zuges der ägyptischen Religions- und Sittlichkeitsgeschichte, die auch jenseits dieses Landes mancherlei Zusammenhänge aufhellt. Wenden wir uns zuerst dieser Blickseite des vor uns ausgebreiteten Stoffes zu.

Die überlieferten Denkmäler der ägyptischen Religion sind natürlich auf längere Zeit nur solche, die uns von den Königen und den Großen des Landes reden. Das ist wohl nicht nur Sache von Aufzeichnung oder Nichtaufzeichnung. Die Verbindung der obersten Schicht im Staate mit der höheren jenseitigen Welt, mit den Göttern ist auch ein gesellschaftliches Vorrecht; für den kleinen Mann interessieren sich die Götter nicht. Eine Weltanschauung, die ihn unmittelbar stützt, ist ein ihm unerschwinglicher Luxus. Die religiöse Beziehung des Königs geht auf den Sonnengott. Dieser ist die Verkörperung einer gegenwärtigen Rechtsordnung (Maat), die im wesentlichen mit dem diesseitigen Reich des Königs zusammenfällt und für die dieser in einem Sinne Mittler und Garant ist (150), welcher von fern an die chinesischen Vorstellungen darüber zu erinnern scheint. (Später setzt sich der Monotheismus als auch religiös betonter Imperialismus durch; Gott ist allumfassend wie die Macht des Pharao — 267/8.) Dem König dient die Jenseits-Beziehung zur Sicherung; daß *sein* Leben ungestört über den Tod fort dauere, ist Haupt-sorge der Religion. Dazu erweist sich bald als nötig, daß er auch als *sittlich* gerechtfertigt erscheine. Zwar hat er diese Rechtfertigung sozusagen fast von selber in der Tasche; dennoch ist die Einbeziehung des Königs in die sittliche Ordnung ein bedeutsames Entwicklungsmal (154).

Worauf beruht nun die Rechtfertigung? Anfangs und für lange durchaus nicht auf Reue und Vergebung, sondern auf einer blanken Beteuerung völliger Schuldlosigkeit. Diese Beteuerungen nehmen einen außerordentlichen Umfang an; sie sollen den Göttern, den Dämonen und auch dem selber gegenüber wirken, der die Erklärung abgibt. Denn damit wird der couéhafte Charakter dieser Formeln klar: Auch das eigene Herz soll, wenn es anderes weiß, überlistet und zum Schweigen gebracht werden, damit es seinen Be-

sitzer, den unbeirrbareren Unschuldengel, nicht beim Totengericht in der Unterwelt verrate (258); den Göttern glaubt man leichter Sand in die Augen streuen zu können, wenn man nur mit sich selbst einig ist. Die Zauberformeln, die dazu und zum Abweisen aller anderen dämonischen Mächte im Diesseits und Jenseits verhelfen, haben alle mehr oder minder diesen suggestiv-imperativischen Wortlaut. Die ungeheure Rolle der Magie bei den Ägyptern beruht darauf, daß dieses berühmt religiöse Volk auch eine durchaus irreligiöse Blickseite darbietet, gerade indem das ganze Leben aufs Jenseits bezogen ist. Der in seinem wohlgepolsterten Dasein der Oberschicht Angehörige hängt mit jeder Faser am Diesseits, und all sein Bestreben ist, das diesseitige Leben todlos hinüberzuzwingen ins Jenseits. Auf dieser glaubenslosen absoluten Angst vor dem Negativen, dem Tode, beruht auch die absolute Angst vor der Schuld, der Glaube, sie durch Selbstvertrauen hinwegdrängen zu können, der Glaube an die suggestive Unschuldsbeteuerung und ihre Magie. Es ist klar, daß solcher Einstellung die Angst immer schrecklicher zuwachsen muß, und so wächst auch die Magie lawinengleich an. Der Sicherungswahn sucht immer fieberhafter nach Lücken, die noch verstopft werden müssen, sowohl intensiv wie extensiv. Es braucht immer neue Befestigungen, daß das durch den Zauber Angemutete geschehe, wirklich geschehe, tatsächlich wirklich ausgeführt werde (234/5). Und es müssen immer neue Gefahrenherde abgedämmt werden (242/3). Es kann gar nicht anders sein, als daß diese Hilflosigkeit einen organisierten Priesterstand auf den Plan ruft, der die gewünschte Sicherung gewährt, aber zugleich die Gefahren mit viel Phantasie vervielfacht (262) — und nicht, ohne sich materiell und durch Zuhilfenahme einer wachsenden Machtstellung bezahlen zu lassen. Wenn anfänglich der ganze Handel weitgehend gutgläubig sein mochte, so konnte es wohl nicht anders kommen, als daß die Priester mit der Zeit die ihnen dabei zufallende Rolle systematisch ausbauten. Breasted gibt uns erbauliche Beispiele: Bald war ein besonderer Zauber nötig, um nicht im Jenseits auf dem Kopf gehen, ein anderer, um nicht daselbst seine Exkreme verzeihen zu müssen (236/8). Ein weiterer Zauber vermochte den Toten von jeder Arbeitsverpflichtung zu befreien und diese auf andere abzuwälzen (261). Ja es gab einen eindeutigen Ablaßhandel: Zauber, welche bewirkten, daß auch der Schuldbeladene störungsfrei im Totengericht gerechtfertigt wurde (244), sowie einen, um den Gott selber aus dem Himmel herabzustürzen, wenn er Schwierigkeiten machte (258). Aber die Ueberspitzung der ganzen Entwicklung brach immer wieder von selber ab. Die Aufhäufung der Stiftungen zur Lebenspflege der Verstorbenen im Jenseits überhöhte sich im Lauf der Jahrhunderte, und was angstvoll für die Ewigkeit entworfen war, stürzte zusammen und geriet in Vergessenheit, so wie auch die «ewigen» Gräberbauten in Schutt sanken und immer neue Gräber in sie hineingewühlt wurden. Auch bei uns ist ja der Gräberkult nur eine Gemütsfunktion der Lebenden, die mit ihnen jeweils hinsinkt.

Was war nun aber der Inhalt dieser Rechtfertigungen, die Sünden, von denen ihr Verfasser sich freisprach? Es sind neben Verstößen gegen die «Rechte der Kirche» (250/1) — denn von einer solchen ist hier zu sprechen — ganz vorwiegend Unterdrückung und Rechtsverweigerung an die sozial oder dem Geschlecht nach Schwächeren (210/11). Und indem diese naheliegende Sünde abgeleugnet wurde, mußte ihr doch eine echte sachliche Aufmerksamkeit zugewandt werden, mußte sie stark in den Mittelpunkt der Ethik rücken, ja mußten auch diese Schwächeren und Kleinen selbst zu Subjekten der Ethik und der Religion werden. Hier setzt nun die große Gegenbewegung

von unten gegen die ältere (153), aristokratische, diesseitige, zu tätigem Leben aufrufende (142, 144, 216) Sonnenreligion Aegyptens ein. Der Gegenspieler Rê ist Osiris, der Totengott, der selber durch den Tod hindurchgeht; und das ist die Religion der Unterschicht, die auch immer durch das Negative hindurch muß, die vom Diesseits nicht viel zu erwarten hat und sich infolgedessen mit echter Uebersteigerung aufs Jenseits richtet. (Von der Religiosität einer getretenen Unterschicht, die nicht nur in dumpfem Sektenwahn sich erschöpft, können uns heute die bekannten Negro Spirituals einen Begriff geben.) Schlagend ist die Aehnlichkeit dieser Entwicklung mit derjenigen Griechenlands. Auch dort steht auf der einen Seite die homerische Religion der Oberschicht, lebenbejahend, diesseitig, auch die Götter ganz ins Diesseitige hineinziehend — aber ohne die Sicherungssucht der Aegypter, untragisch, ohne allzu große Angst, und nicht ohne Anstand willig, schweigend abzutreten, wenn das Schicksal es fordert. (Aehnlich, doch mit viel düstrerer Tönung die alten Germanen.) Schon früh tritt dieser Religion, die sich dann im Apollonkult vergeistigt, die orphisch-dionysische Religion an die Seite, welche zunächst von einer (ursprünglich nicht-griechischen?) Unterschicht getragen ist und auch alle Merkmale einer Gruppe trägt, die nur von gewaltsamen Umbrüchen ins Jenseitige, von Durchgängen durch mystische Nullpunkte des Nein hindurch etwas zu erhoffen hat, so von dem immer erneuten Uebergang aus barbarischem Toben in schroffe Reinheitsaskese — beides dem eigentlichen griechischen Ideal ruhiger Selbstbildung durchaus widersprechend. Schon da ist ein Stück von Nietzsches «Sklavenaufstand» im Hinterhalt. Aber die griechische Religion entwickelt sich dann in einer dialektischen Auseinandersetzung von Apollon und Dionysos, welche, wie uns schon Heraklit zu sagen weiß, eines sind. Eine entsprechende Entwicklung findet in Aegypten statt: Rê steigt auch in die Unterwelt, Osiris auch gen Himmel (217, 233).

Diese Entwicklung, die im ganzen Züge einer Demokratisierung trägt (218; *jedermann* wird im Tode König und Osiris, 248), wird in ihrer vorwiegend wunderbar vergeistigenden Wirkung durch Breasted auf dem Gebiete der Ethik verfolgt. Aber sie hat auch ihre Schattenseiten, die den auch an Nietzsche Geschulten nicht überraschen werden. Das zeigt sich dann überzeugend an dem Schlußdrama der schöpferischen ägyptischen Geistesentwicklung, an Echnaton und seinem Sturz. Daß dieser König ein großer, edler Geist von himmelstürmendem Idealismus war, wird nach den erhaltenen Zeugnissen nicht bezweifelt werden können. Er hatte wohl auch die Züge zerbrechlich schwärmerischen Selbstgenusses, die Thomas Mann an ihm so reich ausgestaltet hat, allerdings ohne daß auch hier seine feine Feder das eigentlich Religiöse hätte erreichen können, wodurch sein Held allzu sehr einem sehr begabten, frühreifen, dekadenten, bildungsspielerischen Kommerzienratsjungen vom Kurfürstendamm ähnlich wird. Nach seiner politisch-geschichtlichen Wirkung könnte man Echnaton wohl eher mit Julian oder Josef II. vergleichen. Er scheiterte daran, daß er den unteren Volksmassen ihren sterbenden Mittlergott, den Osiris, nahm (294), ohne den sie tatsächlich nicht leben können, zu Gunsten eines vermittelungslosen Himmelsgottes, der immer die schwere Sache der Wenigen bleiben wird. Auch die Rechtfertigung durch Magie nahm er ihnen (292). Und natürlich ersah die Priesterschaft da ihren Augenblick. Ihre Rolle braucht in solcher Stunde nicht ohne Größe zu sein; Dostojewskij hat sie in seinem «Großinquisitor» in solcher Richtung gedeutet. Die Priesterschaft ließ sich von jener Gegenbewegung tragen — wobei viel von dem besiegten Aton-Kult in ihren Ammonsdienst eindrang. Sie über-

nahm von da an die Macht im Staate, mit der Wirkung, welche alle Priesterherrschaften der Geschichte auf die Dauer hatten: Abtötung des schöpferischen Geistes, bei glänzender kirchlicher Pompentfaltung nach außen (319) Erstarrung in rückwärtsgewandter Sammel- und Wiederherstellertätigkeit (223), minutiösem Formalismus sakralen Brauchtums (325). In dieser Form fand der große Zerstörer Kambyses Aegypten vor und schlug es mit dem ganzen versteinerten Bau seiner Kultur zu Boden.

Was Breasted von allen diesen Dingen vordringlich interessiert, ist also die moralische Entwicklung, und hier weiß er religiös-ethische Zeugnisse von einer Unmittelbarkeit, Persönlichkeit und Innerlichkeit des Menschlichen (nun auch Schulbekenntnisse, 307, 317) aufzureihen, welche uns ergreifen — aber eigentlich seiner These nicht dienen. Denn sind wir wirklich heute menschlich einen Schritt weiter als die stärksten und echtsten Stimmen aus dieser Vergangenheit? Und hat es wirklich die spät hier zu Wort kommende schlicht persönliche Frömmigkeit früher gar nicht gegeben, nur weil sie nicht aufgezeichnet wurde und nicht zu breiterem Bewußtsein gelangte? Aber Breasted ist so eingenommen für seine Grundsätze, daß er auch den anderen Widerspruch zu ihnen nicht bemerkt — den, welcher darin beruht, daß er nun, wie es Fachhistoriker oft gemacht haben, das Volk, welches seinen Forschungsgegenstand bildet, weitgehend absolut setzt — und den anderen morgenländischen Nationen auf dem Gebiete von Ethos und Frömmigkeit wenig andere Entwicklungen mehr übrigläßt, als einfache Uebernahme von Aegypten her. Ausführlich sucht er dies für die alten Juden zu belegen. Betreffs zahlreicher Stellen fußt er nur auf schwachen Analogien, wie sie sich, wenn das Menschentum etwas nur einigermaßen zwischen Oertern und Zeiten Beständiges ist, unter verschiedensten Himmelsstrichen aus seiner Begegnung mit denselben Gegenstands- und Lebensproblemen von selber ergeben müssen. Viele Altphilologen sind ja vorangegangen mit solchen mißbräuchlichen Ueberdehnungen der Nötigung, literarische Einflüsse und Abhängigkeiten anzunehmen. Aber einige Stellen werden in der Tat namhaft gemacht, wo fast wörtliche Entlehnungen mit Händen zu greifen sind, und in der Tat seien sich die Gelehrten darüber auch durchaus einig. Das ist natürlich schwer für die Anhänger der Verbalinspiration der Bibel wie auch für diejenigen, für welche die Juden in irgendeiner deuterojesajanischen Schau etwas durchaus Einziges sind². Aber dem Vernünftigen wird der Wert der schönsten und tiefsten Stücke des Alten Testaments um kein Haar dadurch vermindert, daß wir sehen, auch anderwärts habe damals Sehnen und Suchen der Menschenseele zu unmittelbaren und ganz persönlichen Annäherungen an Gott geführt, die gelegentlich hinter denen des alten Judentums nicht zurückstehen.

² Hier fügt sich ein Wort zu der im vorigen Heft abgedruckten Arbeit Felix Stössingers über «Die Juden- und Deutschenfrage» fast von selbst ein. Was er über die Deutschen hier und anderweit sagt, beruhe auf sich; denn man muß heute einem leidenschaftlich bewußten Juden einen auch bis zur reinen Verzerrung der Dinge führenden Deutschenhaß psychologisch zubilligen. Ueberhaupt beschränke ich mich auf das mich persönlich Betreffende. Es kann mir aber nicht einfallen die Zensuren, mit denen Stössinger meinen Aufsatz über Adorno begleitet, im einzelnen zurechtzurücken. Ein Beispiel der erfolgten Verdrehung mag genügen und zeigen, daß der Grad an Gutgläubigkeit, der hier am Werke war, eine weitere Diskussion ausschließt. Ich zog zur Kennzeichnung der Reaktion eines Teils der Deutschen (nicht: der Deutschen, wie Stössinger mir unterschiebt) auf die Juden Shakespeares Kaliban heran; Stössinger macht daraus, ich hätte 1933 eine Folge jüdischer Schuld genannt! Genug also, der Leser, der sich für die Streitfrage interessiert, lese meine und Stössingers Ausführungen und urteile dann selbst. Hinzu kommt eins: Mit Menschen, für die ihr Volk, ihre

Partei, ihre Konfession absolut ist und die vorwiegend für deren Verherrlichung leben, ist eine Auseinandersetzung erfahrungsgemäß unergiebig. Die Juden haben, wie alle bedeutenden Völker, die Geschichte gemacht haben, große Vorzüge und große Mängel. Die ersteren wären bei Stössinger von vornherein zugegeben; so bliebe mir nur, die letzteren hinzuzufügen und mich dafür polemisch zu verteidigen. Ueber die mir neulich abgenötigten Feststellungen hinaus interessiert mich eine solche Rolle nicht. Und wie gesagt, in der heutigen Zeit kann es noch doppelt nicht meine Absicht sein, mich in diese Rolle hineindrängen zu lassen. So ist nur übrig, einen Satz Stössingers zurückzuweisen der für mich persönlich ehrenrührig ist. Wenn er sagt, indem ich vor den Folgen des Judenhasses warnte, spielte ich mit ihnen — so ist das eine Unterstellung, für die kein sachlicher Anhaltspunkt vorhanden ist und die zu kennzeichnen im bürgerlichen Leben zulässige Ausdrücke mir fehlen.

Erich Brock

JETZT UND HIER

Bei Anlaß von Ernst Jüngers neuer Schrift «Der Waldgang»

Die neue Schrift Ernst Jüngers¹ ist unter ihrem Motto «Jetzt und hier» nichts weniger als der Versuch, eine Antwort — *die* Antwort — zu geben auf die zugleich dringlichste und dunkelste Frage, die an den heutigen Menschen gerichtet ist: wie nämlich er sich dem Zugriff der ungeheuren Schrecken und Untergänge entziehe, mit denen der Staat durch seine dämonische, «total» erfassende Maschinerie von Technik und Statistik dem Einzelnen und allem Daseinswerten an die Lebensstränge greift.

In Deutschland gestellt, dringt diese Frage zielstrebig gegen den Problemkern vor, als es in den soziologischen Reservaten Europas und Amerikas bei allem guten Willen möglich ist. Was beispielsweise einem Schweizer es schwierig macht, die Frage bis ins Wesentliche vorzutreiben, sind die immer noch lebbareren und für manchen lebenswerten Verhältnisse seines Landes. Und selbst wenn das Schlimmste kommen sollte, so ist ihm seine Aufgabe klar gestellt: er wird in den meisten Fällen noch das scheußlichste aller Kleider, die Uniform, mit Ueberzeugung und Stolz überziehen dürfen. Darüber hinauszudenken ist schwierig; denn der Gedanke, wenn er seriös ist, wird über den möglichen Tod hinausführen, der bei der Vorstellung der schrecklichsten Eventualitäten für viele wieder als Erlöser erlebbar wird. Es gibt aber Länder, wo diese schrecklichsten Möglichkeiten Wirklichkeit geworden sind, das Leben trotzdem weitergeht und wo der Mensch ohne rechtes Zivillkleid, auch ohne schützende Uniform, sondern gleichsam nackt im Angesicht der letzten unbarmherzigen Tatsachen antritt. An diesem Punkt setzt Jünger seine Frage an.

Mehrere Jahrhunderte haben den Mut des Märtyrers als den höchsten bewundern gelehrt. Jünger zollt ihm auch heute noch die Hochachtung, des festen Glaubens, daß das der guten Sache hingeebene Leben nicht vergänglich sein könne. Zugleich aber hat er eine Grundsituation erkannt, so neu und fürchterlich und universal, daß es in ihr wohl erstmals in der Geschichte mehr Mut zum Leben als zum Sterben braucht. Bei aller nie abzuschwörenden Ehrfurcht gegenüber dem Märtyrer, sieht er in ihm einen Ignoranten in den neuen Machtfragen der Zeit. In Situationen, wo man auf die Generosität des Todes zählen darf, braucht es größere Ideen und mehr sittliche Kraft, um statt seiner das Leben zu ergreifen. Auszuharren in der Weltnacht, in ihr das einzelne Herzensflämmchen nicht ausgehen zu lassen, vielmehr in seinem

¹ Verlag Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M.

Lichte selbst unter fürchterlichen Kompromissen nach Maßgabe des Möglichen Gerechtigkeit zu üben, Schutz zu gewähren und hilfreich zu sein, dies ist die wahre neue Aufgabe, schwieriger und aufreibender, als je es eine gab.

Wo aber sind die Kraftreserven, aus denen ein solches Leben bestritten werden kann? Nach Jünger im «Waldgang». Und hier, nach einer halluzinatorisch klaren Exposition, wird der Leser, wie schon das Wort es ihm bedeuten mag, ins Dunkle geführt. In der Einsamkeit des Waldes, der zugleich traulich und beängstigend, heimlich und unheimlich ist, freundet sich der Berufene mit dem Tode an, macht er sich den Schrecklichen zum Gefährten, und es verliert sich — Ergebnis wundersam — die Furcht. Der Waldgänger kommt zum Bewußtsein der noch kaum angezehrten Vorratslager des Seins. Aus seinen Reichtümern gespeist, gewinnt er die Kraft des Wolfes, der schlaue, zugriffig und kühn den Biß ins Uebermächtige wagt.

Es sind dies dunkle Worte, die verstehe, wer kann. Auch wenden sie sich an eine kleine Elite, die übrigens, nach Jünger, Legionen retten wird, zu der sich aber der Schreiber nicht zählen darf. Er kann auch nicht entscheiden, ob es sich hier um einen mystisch teutonischen Galimathias oder um wirkliche, nur schwer zu kommunizierende Wahrheiten handelt. Es gibt Dinge, die man erst unter Examensdruck beantworten oder nicht beantworten kann.

Der von Jünger vorgezeichnete Weg ist würdig der Bewunderung, wenn auch die Kräfte, ihn zu beschreiten, schwer zur Kenntnis zu bringen sind. Bis zum Examen aber ist die Zeit noch mit andern Fragen ausgefüllt, vielleicht subalternen Art, dennoch der Mühe wert. Wer noch nicht in der Prüfung steht, hat notwendigerweise ein anderes Hier und Jetzt, mit eigenen Problemen. Zumal in freien Ländern, wo die Vorbereitung aufs Examen zunächst in der Bewaffnung besteht, wird sich die nicht minder wichtige Aufgabe stellen, all das zu inventarisieren, was die Waffen verteidigen sollen. Diese Aufgabe wendet sich an jeden Normalbürger, in der höchsten Form aber an den Denker und Künstler, deren Werk den Wert vom Unwert scheidet und das der Liebe Würdige zu lieben gibt.

Hier nun hat Ernst Jünger eine halbe Schriftstellerlaufbahn lang ein negatives Beispiel gegeben. Mit welcher hoffnungsbanger Bereitschaft hat man nicht nach den Worten dieses außerordentlichen Mannes gelauscht, etwa an den kruzialen Punkten von 1933 oder 1940! Und dann sackten in die lebensweiten Erwartungen die kalten Selbstgefälligkeiten der «Marmorklippen», der «Gärten und Straßen», später der «Strahlungen» und der Friedensschrift. Weder in der Freiheit, noch in Friedenszeiten und Siegerheeren hat dieser überragend begabte Schriftsteller ein Wort gefunden, das für etwas Verteidigungswertes stehen könnte. Ja, nicht einmal die Freiheit, in der er lange geschrieben hat, wurde durch sein Werk zu einem Gut gestempelt. Es waren vielmehr nicht wohl größere Gaben als die seinen an die schauerliche Kälte verwendet worden, welche in die Welt gekommen ist. Ernst Jünger hat mir in seinen Pariser Tagebüchern vorgeworfen, ich hätte beim Lesen von «Gärten und Straßen» seine politische Widerstandshaltung böswillig verkannt. Verkannt: vielleicht; böswillig: sicher nicht. Begriffen aber wurde, und zwar von untrüglicheren Organen als denen eines damals zwanzigjährigen Verstandes, daß dieses Werk stumm blieb auf alle Fragen nach dem der Liebe und der Hingabe Würdigen. Es wurden hier die Trauer und die Hoffnung und die Scham in einem verletzt. Damals gingen ein paar Dinge zugrunde, die jener Träne wert gewesen wären, die noch in keinem Werk von Jünger geflossen ist. Sie wäre in der männlichsten Form erkannt worden, hätte der menschlichen Sache gedient und ein paar Werte beglaubigt, denen Jüngers

prunkvolle Kultur zum Spottbild wurde. Die Quellen, welche dieser Prophet in der Wüste mit Vorliebe aufspringen ließ, waren die giftführenden der Bosch, Poe, Bloy. Aus all dem antwortete dem Entsetzlichen statt des Bannworts das Echo. Und dieses wurde ausgekostet wie das Essen aus den raffiniertesten französischen Küchen, das in Zeiten wie jenen nur der Schamlosigkeit noch schmecken konnte. Am Luxus wie an der Not begannen Pilze von ununterscheidbar großer Pracht zu wuchern. Der Mut, mit dem ihr Bewunderer selbst den tödlichsten unter ihnen auf subtiler Jagd nachgespürt ist, kann erstaunen machen, doch heißt dies zugleich die Tollkühnheit des Faszinierten verkennen. Nie ist das Fehlen von Furcht und Ehrfurcht besser als Mut maskiert gewesen, und nie war das Abgeschmackte ein reineres Aesthetentum. Damals, als es des echten Seelenführers echte Tat gewesen wäre, dem Hilfesuchenden ein Stück Brot zu reichen, entkorkte ihm Jünger die letzten Flaschen der großen französischen Weine.

Es braucht keine philosophische Anstrengung, sondern ist mit der Unmittelbarkeit des Hungers zu erkennen, daß die echte und verteidigungswerte Kultur nicht dieser ihr alexandrinischer Morbus sein kann. Wer irgend noch Freiheit und Bildung hat, muß sie an jene Güter wenden, welche der Menschenwürde das Brot sind. Lebe und segne noch jeder jede Gegenwart, da er einen Blick in die geliebten Augen tun kann, da ihm aus dem Rauch der Pfeife noch ein Traum aufsteigt, da er mit den geistigen Schutzpatronen noch in Bibliotheken kommunizieren kann, die kein Index gestaltet hat. Es sind dies von den Dingen, so einfach, nahrhaft und heilig wie das Brot. Sind sie einmal wieder gesichert, so mag sich auch der Geschmack an den Orchideen und allem Phantastischen von neuem einstellen. In einer beispielsweise von Goethe normierten Welt hätte allenfalls auch ein Lautréamont Platz, die von Lautréamont normierte aber, in der es keinen Goethe geben kann, ist die Hölle.

Erst dort dann, wo die Werte definiert und bewahrheitet sind, welche das Leben zur Liebe machen, ohne welche es über sich selber herfällt, lohnt es sich, die Waffen zu schmieden, die es beschützen sollen. Und diese weitere Aufgabe gilt es nicht zum Verhängnis werden zu lassen. Es gibt ein Grundproblem der Zeit, das sich als die Zweischneidigkeit des Bajonetts bezeichnen läßt. Wenn das Böse dem Guten die Waffe in die Hand zwingt, so schreibt es ihm damit eine Laufbahn vor, die es als solches nur schwer begehen kann. Denn schon die Waffe ist Böses, und dieses kämpft also mit der Kraft der eigenen Identität, wo das Gute sich nur mit einem Hilfswerkzeug zur Wehr setzt. Hier ist vielleicht die übermenschlich paradoxeste Aufgabe, welche die Zeit stellt. Das Gute kommt in Situationen, wo es sich selber aufzugeben versucht ist, um dem Bösen standzuhalten, und wenn das geschieht, so kann es auch gewonnene Schlachten verlieren. Fruchtbar aber ist der Sieg nur dort, wo der Mensch ihn als Mensch und nicht als Wolf erringt. Dies zu leisten muß auf Oekonomien zurückgegriffen werden, die schwer erschließbar sind.

Als der wahre Held wird dann der erscheinen, dem nicht die Hand zum Schwert, sondern das Schwert zur Hand wird. Vor ihm scheiden sich die Feiglinge und die falschen Helden. Was diese letzteren betrifft, denen schon manche Denkmäler stehen, so wird ihr Mut erkannt, wenn man für «sterben» den Ausdruck «den Geist aufgeben» setzt. Und die Feiglinge? Vielleicht wird der wahre Held auch noch die andere Kraft besitzen, einige von ihnen in seine Welt einzubeziehen. Denn es gibt Dichter und Liebende darunter. Von einem der Leidvollsten stammt der Satz: «Je n'ai pas l'énergie de mes vues.»

Hans Naef

VOM SCHWEIZERISCHEN ANTIMILITARISMUS VON GESTERN UND HEUTE UND SEINER PROBLEMATIK

Eine kritische Auseinandersetzung

In der Schweiz wirkte bis zum Jahre 1946 ein hervorragender Vertreter des religiösen Antimilitarismus: der protestantische Theologe Professor Leonhard Ragaz. In Vorträgen und in seiner Zeitschrift «Neue Wege» stritt er für den religiösen Sozialismus, für die Botschaft vom kommenden Gottesreich für diese Welt, ein besseres Völkerrecht und für die Totalabrüstung der Schweiz und der anderen Staaten, welche allein den Frieden garantiere. Der Gebrauch der Waffe sei dem Christen, dem Menschen als Ebenbild Gottes, überhaupt verwehrt.

Auf derselben Linie stand die Wochenzeitschrift «Der Aufbau», die vor dreißig Jahren von Ragaz' Schülern gegründet wurde, voran von Max Gerber. Auch Gerber, ursprünglich Pfarrer, der langjährige Redaktor, war Antimilitarist. Zu Beginn der zwanziger Jahre vertrat er den Standpunkt, daß der Gottesglaube des Schweizers über seine Stellung zur Abrüstung entscheide. Wer wirklich an Gott glaube, für den sei es selbstverständlich, daß Gott eine Schweiz, die auf Militär und Waffen völlig verzichten würde, niemals dauernd untergehen lassen könne. Ferner sei die Abrüstung auch eine Frage der Intelligenz: nur der Naive könne noch glauben, daß unsere kleine Armee unsere Grenzen im Ernstfall wirksam gegen die entwickelte Kriegstechnik und die Massenheere des 20. Jahrhunderts zu verteidigen vermöchte. Die Vaterlandsverteidigung — die Gerber sehr am Herzen lag — müsse heute mit ganz anderen Waffen geführt werden: Helvetien müsse das Vorbild einer lebendigen Demokratie, ein Land vollkommener sozialer Gerechtigkeit, ein Asyl und Hort aller Freiheitsliebenden werden, darin liege sein Schutz. Er befürwortete eine umfassende Bodenreform in Stadt und Land, eine allgemeine Altersversicherung ohne Beitragsleistung der Versicherten, eine direkte Bundessteuer und eine Erbschaftssteuer, die für große Vermögen bis zu 95 % (sic!) gehen sollte.

Ende Juli 1931 nahm ich im «Aufbau» Stellung zur Frage der kollektiven militärischen Sanktionen. Ich führte aus, daß die Forderung der Totalabrüstung im Widerspruch zur Satzung des Völkerbunds stehe, welche den Frieden nötigenfalls durch gemeinsame militärische Sanktionen gegen den Friedensbrecher garantiere. Der Weg des «radikalen», des Totalabrüstungspazifismus, sei utopisch, weil er eine Gesellschaft von Heiligen voraussetze. Die bloße Vernichtung aller Waffen garantiere den Frieden noch lange nicht, weil ein kriegslüsternes Volk solche rasch herstellen und Armeen aus dem Boden stampfen könne. Die Politik habe mit der faktischen Struktur des Menschen zu rechnen.

L. Ragaz entgegnete Anfang August, daß eine Teilabrüstung, die nicht die völlige zum Ziele habe, Utopismus sei. Eine Armee sei stets Ausdruck der Selbsthilfe, des Gewaltsystems. Wenn der Völkerbund die allgemeine, völlige Abrüstung nicht wolle, sei er bloßer Humbug.

Hierauf schloß Gerber rasch die Debatte.

Weder Ragaz noch Gerber vertraten einen schwächlichen oder gar ängstlichen Pazifismus. Beide erkannten von Anfang an die Gefahr, die Hitler für Europa und den Frieden bedeutete. Sie warnten und befürworteten eine aktive Politik der Abwehr, aber eine solche mit geistigen und politischen Waffen. Scharf kritisierten sie die Appeasementpolitik eines Chamberlain. Sie bewegten sich etwa auf der politischen Linie eines Churchill, allerdings mit

dem Unterschied, daß der englische Staatsmann gleichzeitig die Wiederaufrüstung Englands und Frankreichs verlangte, während die Schweizer Propheten nach wie vor an ihrer unglücklichen Abrüstungsparole festhielten, auch als die deutsche Wiederaufrüstung machtvoll einsetzte.

In seinem Kommentar zur Konferenz von München zeigte sich bei Ragaz ein seltsamer Zwiespalt: am 5. Oktober 1938 schrieb er in den «Neuen Wegen», es sei Ungeheures geschehen, Unsagbares an Offenbarung des Bösen. Was sei die unterste Hölle der Danteschen «Göttlichen Komödie», verglichen mit dem, was wir nun gesehen hätten und wohl weiter sehen würden. Es empörte ihn, daß die zum Widerstand bereite Tschechoslowakei, die «einzige seelenvolle Demokratie Europas», von den westlichen Kapitalisten, die Hitler retten wollten, zur Kapitulation gedrängt wurde.

Wir lesen jedoch in derselben Nummer: «Das gebe ich selbstverständlich zu: besser als ein wirklich ausgebrochener Weltkrieg ist auch dieser Trugfriede. Denn Gott ist nicht in ihm, aber über ihm, und kann über ihn hinweg Frieden schaffen — seinen Frieden.» Gott könne und werde Hitler stürzen, ohne Krieg, ohne Drohung mit Militärgewalt. Vielleicht sei es besser, er stürze so. Und in der Novembernummer der «Neuen Wege»: «Vielleicht war es doch nicht ohne Gott, daß das Volk des Peter v. Cheltschitsch und Amos Komenius (das heißt das tschechische, v. M.), ohne einen Kanonenschuß abzugeben, seine Festungen verlassen hat. Vielleicht ist das eine ganz große Verheißung. Hitler wird stürzen, Masaryk wird wiederkommen.»

Das ist nun wieder die alte, an sich mögliche, ja große antimilitaristische Linie: die Tschechen sind dank ihrer Kapitulation nicht zu «Massenmördern» geworden, sie leiden nun Unsagbares (Ragaz sieht richtig voraus, daß Hitler bei diesem ersten Erfolg nicht stehenbleiben wird), aber sie werden durch ihre sittliche Höhe den deutschen Nationalsozialismus überwinden und ohne Gewalt, durch Satyagraha (= Kraft der Seele, sieghafte Seelenkraft) das ihrige zum Sturze Hitlers beitragen. Es kam dann freilich anders. Ragaz sah nicht, daß auch die Tschechen «Götzendienen», Chauvinisten waren.

Unklar sei, fährt Ragaz weiter fort, die Haltung Rußlands in der Oktoberkrise. «Ist es durch Stalins Mordwahnsinn (seine Säuberungsprozesse, v. M.) so geschwächt, daß es nichts mehr wagen darf?» Wie dem auch immer sei — das große Positivum bleibe jedenfalls der Zusammenbruch des Militarismus: «Was hat der Tschechoslowakei ihr glänzendes Heer geholfen — was haben den Westmächten ihre ‚riesigen‘ Rüstungen genützt? Haben wir Schweizer Aussicht, daß unsere Rüstungen uns helfen? Nur Tore können das noch glauben. Nun ist dem wahren Pazifismus ein neuer Weg geöffnet.»

In diesem leidenschaftlichen Kommentar ist manches richtig gesehen, ja vorausgesehen. Jedoch, geziemt es dem grundsätzlichen Antimilitaristen, dem Vertreter der Totalabrüstungsparole, den Westmächten vorzuwerfen, wie er dies tat, daß sie nicht mit letztem Ernst mit ihren Waffen drohten (mit Waffen, die sie nach Ragaz nicht haben durften!)? Wenn selbst dieser Trugfriede besser ist als ein Weltkrieg, so hätten doch die Chamberlains das Richtige getan, wenn auch, nach Ragaz, aus einer falschen Gesinnung heraus.

Später nahm Ragaz zumeist den Standpunkt ein, daß es schon richtiger sei, wenn ein Staat, der über Waffen verfüge, diese im Notfall zur Selbstverteidigung gebrauche. Dies sei jedenfalls besser, als wenn aus bloßer Feigheit widerstandslos kapituliert werde. Auch einem militärischen Widerstand der Schweiz gegen Hitlers Armeen hätte er sich wohl nicht widersetzt, so sehr er für sich und seine Freunde das Recht in Anspruch nahm, niemals zu den Waffen zu greifen.

Die späteren Ereignisse, zum Beispiel die Haltung der Tschechen im Jahre 1945, haben den Propheten Ragaz nicht widerlegt. Propheten-Amtes ist es, den Menschen zu schildern, wie er sein sollte, nicht wie er ist. Der Prophet hat zu fordern. Der Politiker freilich, der Ragaz ja auch sein wollte, muß mit den Menschen rechnen, wie sie sind, wenn er sein Land nicht ins Unglück stürzen will, das, wenn es eintritt, den nur Gott verantwortlichen Propheten, der mit absoluten Maßstäben mißt, wenig bedrückt. Diesen wichtigen Unterschied zwischen den Funktionen des Propheten und des den Menschen verantwortlichen Politikers haben die Ragazianer zu wenig gesehen und daraus erklärt sich manche ihrer falschen Haltungen.

*

Bei Ragaz wurzelt die Ablehnung der Macht und Gewalt in seiner Theologie. Er sieht in seinem Buche «Jesus» (S. 176, 177) in Jesus Christus einen Gegner der Religion, der Religion schlechthin, nicht etwa nur der erstarrten Religion der Pharisäer, die ihm entgegentrat. «Jesus ist über aller Religion und gegen sie, die Sonne Gottes.» — «Jesus, der Kämpfer gegen die Religion, dieses ungeheure Paradoxon, wird, einmal verstanden, das Zentrum der Revolution des Christentums zum Reich Gottes bedeuten.» — «Jesus hat den Weg zu Gott nicht von der Welt, sondern auch von der Religion freigemacht», lauten einige Kernsätze dieses Buches. In der Religion sieht Ragaz Kult, Schriftgelehrsamkeit, religiösen Besitz, Moralismus usw. (Den Moralismus bei sich sieht er nicht.) Die Religion stehe je und je im Gegensatz zum Gottesreich und seinen Propheten. Auch alle Kirchen sind ihm verdächtig. Sie suchen die Macht, sie wollen bekehren und bevormunden, sie pflegen die theologische Reflexion, die gegen Gott schützt, verbünden sich mit der Welt, verfallen der Sinnlichkeit. Jesus wollte die freie Laiengemeinde, keine Kirche.

Religion heißt doch etymologisch Rückverbindung mit dem Urgrund, dem Schöpfer, und sie ist nichts anderes. Aus dieser Verbundenheit mit dem Vater hat Jesus gelebt, wodurch er freilich in Gegensatz zu erstarrten Religionsformen geriet. Es erscheint mir als ein unglücklicher Gedanke, in Jesus einen Gegner der Religion schlechthin zu sehen. Auch über die Kirchen urteilt Ragaz in diesem Jesus-Buch ungerecht. Wer nun freilich die Religion, weil sie entarten kann, grundsätzlich ablehnt, wird zwangsläufig auch die Kirchen, den Staat und die verschiedenen Formen der Macht ablehnen. Uebrig bleibt das durch Gott erleuchtete Gewissen des Einzelchristen und die formlose Laiengemeinde. Leider irrt unser Gewissen öfters, so daß dessen Belehrung, Erziehung, allenfalls Korrektur durch eine Lehre, durch Philosophie und Tradition, durch Gesetze und den Einfluß organisierter, religiöser und kultureller Gemeinschaften als wünschenswert erscheint, nach dem Gesetz der Polarität, das Ragaz oft selbst in fruchtbarer Weise verwertet. Aller Machtmißbrauch wurzelt in vorangehender Gewalttätigkeit im Denken. Ist es nicht ein gewalttätiger Akt, einem alten, ehrwürdigen Begriff, wie dem der Religion, seinen Wert zu bestreiten? Müßte nicht, wer die Gewalt überhaupt ablehnt, sich sehr bemühen, jede Gewaltsamkeit im Geistigen zu vermeiden?

Viele Militärdienstverweigerer berufen sich auf Ragaz. Er hat jedoch seine Anhänger in diesem Sinn nicht persönlich beeinflusst. Der Dienstverweigerer ist echt, wenn er einfach sagt: Ich kann nicht, ich darf nicht und ich will nicht; ich bin zu jedem anderen Dienst, auch dem gefährlichsten, bereit; ich verstehe, daß ihr mich heute bestrafen müßt. Sobald er sich jedoch in politische Begründungen einläßt, wird er fragwürdig, wenn er etwa meint, daß er

durch seine Verweigerung dem Frieden diene. Denn, nähme die Verweigerung im Westen — und nur dort ist sie möglich — heute stark zu, so würden die Sowjetrussen gestärkt, der Friede wäre gefährdet.

✱

Nach Ragaz' Tod gerieten die «Neuen Wege» leider in die Hände des stärkeren linken, sowjetfreundlichen Flügels der religiös-sozialistischen Gruppe. Die Redaktion des «Aufbau» übernahmen nach dem Tode Gerbers die Pfarrer Trautvetter und Hürlimann. Sie streiten sich heute mit den «Neuen Wegen» um die Nachfolge Ragazens. Tatsache ist, daß des Meisters Haltung gegenüber Sowjetrußland eine zwiespältige war. Im November 1945 schrieb Ragaz an Trautvetter (der Brief wurde später im «Aufbau» publiziert): «Meine Stellung zu Rußland ist taktischer, im höchsten Sinne des Wortes, die Ihrige prinzipieller Art.» Nun, Taktik ist gewiß dem Politiker, besonders dem Diplomaten, gemäß und erlaubt; aber gibt ein Prophet nicht sein Bestes preis, wenn er sich nun auch auf Taktik einläßt, besonders wenn es sich um eine geistesgeschichtlich und politisch so bedeutsame Bewegung wie den Bolschewismus handelt?

Trautvetter führt im «Aufbau» einen entschlossenen Kampf gegen den Bolschewismus, den er der Unmenschlichkeit, des «Verrats am Sozialismus» zeihet. Leider ist die politische Basis seines Kampfes eine fragwürdige. Es wird nicht klar, welchen Sozialismus er noch bejaht, nachdem er den marxistischen so scharf ablehnt und dem freien Kapitalismus gelegentlich fast «bedenkliche» Zugeständnisse macht.

Obgleich im «Aufbau» das Bekenntnis zum Antimilitarismus seit vielen Jahren nur noch gedämpft erklingt (in den zahlreichen Nachrufen auf Gerber wurde der Verstorbene zwar wohl als Kämpfer für Recht und Frieden, aber nicht als Antimilitarist gekennzeichnet), bricht diese Linie gelegentlich doch wieder durch. So zum Beispiel durch Tscharner, einen regelmäßigen Mitarbeiter der Zeitschrift, der in der Nummer vom 19. August 1949 die Oxfordbewegung auf den religiös-sozialen Index setzt, da in Caux die Parole der moralischen «Aufrüstung» ausgegeben werde. (Sic!)

Eine recht überraschende Bejahung der Gewaltpolitik brachte Ende Juli 1950 im «Aufbau» eine Arbeit von Hans Ornstein, der sich früher immer scharf gegen Gewalt und «Gewaltrecht» gestellt hatte. Ornstein schreibt über die belgische Königskrise; er begrüßt es, daß schließlich die Minderheit des belgischen Volkes mit *Gewalt* — das heißt mit Bürgerkriegsdrohung — den Thronverzicht des Königs erzwang. Die Lebens- und Funktionsgesetze der Demokratie dürften nicht zu formalistisch verstanden werden.

Das klingt seltsam. Ist Gewaltpolitik für Ornstein und den «Aufbau» dann zu bejahen, wenn sie im Dienst einer linken Minderheit steht?

Die entscheidende Wendung brachte im «Aufbau» der Kommentar von Redaktor Hürlimann zum Korea-Krieg (Nr. 26, 1950). Hürlimann begrüßte klipp und klar, ohne jede reservatio mentalis, die militärische Intervention Amerikas, respektive der UNO. Diese sei richtig, sei eine tragische Notwendigkeit. Aggressionen dürften sich nicht mehr rentieren. (Ein echt schweizerischer Gedanke, selbst bei einem religiösen Sozialisten!)

Damit ist der grundsätzliche Antimilitarismus im «Aufbau» preisgegeben. Nun ist die Waffe, ja die Gewalt, in den Händen des Guten (des relativ Guten) nicht mehr böse, wenn sie eine rechtswidrige Aggression abzuwehren versucht.

Auch Tscharner hat nun umgestellt, bejaht die Rüstungen des Westens. Ja, in der Nummer vom 3. November 1950 schreibt er anläßlich einer Polemik

gegen die schweizerische Zentralstelle für Friedensarbeit, die unter anderem neuerdings die Kriegsdienstverweigerung befürwortet: «Wenn in Rußland einmal Unruhen der Rechtlosen ausbrechen sollten, und die Kriegsmacht des Westens in die Rolle von Befreiungsarmeen gedrängt würde, dann wünschen wir nicht, dieser Macht in den Arm zu fallen. Wir wehren uns dagegen, daß der religiöse Antimilitarismus für Kominformzwecke eingespannt werde.»

Zur schweizerischen Aufrüstung hat sich der «Aufbau» lange Zeit ausgeschwiegen. Am 16. Februar 1951 nimmt der neue Redaktor Dr. Jakob Ragaz, der Sohn des Professors, Stellung (Pfarrer Hürlimann ist zum «Volksrecht» übergetreten). Militärische Rüstungen hätten im allgemeinen Kriege nicht verhindert, sondern begünstigt. Starke Kriegsrüstungen führten leicht zum Militarismus. Die Sachlage ändere sich, wenn die nicht oder weniger militärischen Staaten zusammenstehen, um Angriffe abzuwehren. Wenn die Westmächte heute ihre Waffen denjenigen des Ostblocks anpassen, so diene dies der Erhaltung des Friedens, sofern sie die kollektive Sicherheit weiter ausbildeten. Es gäbe keine kollektive Sicherheit, wenn die dafür eintretenden Staaten infolge ihrer militärischen Schwäche zu Konzessionen an den Angreifer gezwungen seien. Die schweizerischen Rüstungen dagegen (da wir neutral sind) seien kein Beitrag zur kollektiven Sicherheit. Ihr einziger Zweck sei, die Kriegführenden von der Verletzung unserer Neutralität abzuhalten.

Trotz mancher Vorbehalte, die Ragaz' Sohn äußert, von grundsätzlicher Waffengegnerschaft ist auch in diesem Artikel nichts mehr zu sehen. In der Frage der kollektiven Sicherheit, der militärischen Sanktionen, nimmt er heute den Stadtpunkt ein, den ich schon 1931 im «Aufbau» vertrat und deshalb von L. Ragaz als Militarist bezeichnet wurde.

In den «Neuen Wegen», dem Zwillingsbruder des «Aufbau» — in partibus infidelium — wird der Korea-Krieg (Juli/August-Heft 1950) ganz anders als im «Aufbau» beurteilt. Dr. Kramer gibt zu, daß Nordkorea den südlichen Nachbarn wohlüberlegt und wohlvorbereitet angegriffen habe, jedoch, auch Südkorea habe zum Krieg gerüstet. Im weiteren sei Südkorea ein Herd «brutalster Reaktion». In Nordkorea sei eine Agrarrevolution großen Stils durchgeführt worden, nur böser Wille könne nicht sehen, daß es sich um einen «Revolutionskrieg mit agrarkommunistischen Vorzeichen» handle. Jedenfalls sei die Intervention Amerikas weit verwerflicher als der Präventivkrieg Nordkoreas, denn es gehe ja den USA nicht um das Völkerrecht, sondern um ihre kapitalistisch-antikommunistische Machtpolitik.

Diese Thesen eines Ragazianers, eines einst scharfen Antimilitaristen, wirken seltsam. Zugegeben, daß in Südkorea Korruption herrscht, vielleicht sogar mehr als in Asien üblich, daß die Sozialordnung rückständig und Herr Rhee ein fragwürdiger Politiker ist. Wir können selbst annehmen, daß in Nordkorea eine einigermaßen vernünftige Bodenreform durchgeführt wurde. Aber ist nun ein solches, möglicherweise nur geglaubtes Gefälle des Niveaus der Sozialordnungen zweier Länder ein hinreichender Grund, daß das eine, das eine etwas bessere Lösung erzielte, das andere mit wohlvorbereiteten Waffen überfalle, um es zu «befreien»? Wo kommen wir da hin? Jedenfalls nicht zu einer Völkerrechtsordnung! Wenn jeder Krieg, der unter einer sozialrevolutionären Etikette erfolgt, zu zwei Dritteln gerechtfertigt ist, so landen wir beim Dauerkrieg, und alles Gerede vom Frieden wird zur Heuchelei. Typisch für Kramer und Leute seiner Art ist die ungeheure Ueberschätzung der Innenpolitik, der innerhalb eines gesunden politischen Denkens nie das Primat zukommt.

Ueber die schweizerischen Rüstungen schreibt Dr. Kramer in den «Neuen

Wegen» (Januar 1951): Unsere große Aufrüstung entspringe der Angst vor einem russisch-kommunistischen Einbruch in Westeuropa, einer Angst, die letzten Endes im schlechten Gewissen der Anhänger der herrschenden Gesellschaftsordnung wurzle. Man wolle nicht einsehen, daß die «zügellose militärische Aufrüstung Westeuropas und Westdeutschlands» den dritten Weltkrieg fast unvermeidlich machen werde. Unsere Aufrüster richteten die Schweiz zugrunde.

Das sind die alten Ragazischen Töne; sie wären erträglicher, wenn Kramer die zügellosen und weit älteren sowjetrussischen Rüstungen mit derselben Schärfe geißeln würde; aber davon konnte ich in seinen Arbeiten wenig finden. Kramer hat zwei Maßstäbe in Sachen Rüstung, einen scharf negativen für den Westen und die Schweiz und einen sehr milden für den Osten. Diese Spaltung gab es bei L. Ragaz nicht, oder kaum. Waffengegnerschaft für den Westen, Billigung oder Excuse der Rüstungen für den Osten ist kein Antimilitarismus.

Beide Gruppen der Ragaz-Nachfolger haben somit ihre grundsätzliche Waffengegnerschaft preisgegeben, darin sind sie völlig einig, uneinig sind sie in der zentralen Frage der Ziele, für welche, notfalls, Waffen eingesetzt werden dürfen.

*

Die politische Grundhaltung der ernst zu nehmenden Ragazianer war offenbar weitgehend durch die These Jakob Burckhardts, daß die Macht an sich böse sei, bestimmt.

Jedoch, diese These ist falsch. Die gesellschaftliche, finanzielle, politische oder militärische Macht ist keineswegs an sich böse, sie ist ein neutraler Wert; sie ist gut, wenn für gute, schlecht, wenn für schlechte Ziele eingesetzt, wenn sie mißbraucht wird. Keine organisierte Gesellschaft, vor allem kein Staat, ist ohne politisches Machtzentrum denkbar, die militärische Macht oder Gewalt ist ein Spezialfall der politischen, steht normalerweise in ihrem Dienst, ist an sich nicht böse. Böse ist ein Machtstreben, das die Macht nicht der Leitung des Geistes unterstellt und die Macht um ihrer selbst willen sucht. Notsituationen berechtigen in der außenpolitischen Sphäre einen Verteidigungs- oder Sanktionskrieg. Auch ein Sanktionskrieg wird leicht, wie uns Korea zeigt, zu einem scheußlichen, grausamen Krieg; dennoch ist er das kleinere Uebel gegenüber der Hinnahme einer Verletzung des Völkerrechts. (Die richtige politische Entscheidung ist ja zumeist nur die Wahl eines kleineren Uebels; es bedeutet schon viel, wenn die Menschen in der Politik und sonstwo sich nicht gerade für das größere oder größte Uebel entscheiden.) Recht, gesetztes Recht, gibt es nur im Verein mit der Staatsmacht, die seine Durchsetzung garantiert.

Der beständige Hinweis auf die Möglichkeit und Häufigkeit des Machtmißbrauchs hat etwas Tantenhaftes. Alles kann und wird von uns schwachen Menschen mißbraucht werden, besonders das Geld, aber auch das hohe Gut der Liebe, im Sinn von Eros und Sexus, das Wissen, selbst die Religion. Dasselbe gilt vom Privateigentum an Produktionsmitteln, das durchaus nicht zur Ausbeutung führen muß, sowenig wie dessen Kollektivisierung vor Ausbeutung schützt. Daß die geistlichen, weltlichen und wissenschaftlichen Herrscher ihre Macht sehr oft mißbrauchten und mißbrauchen, ist unbestritten. Aber gerade der politisch Mächtige, der beständig allen spezifischen Versuchungen der Machtsphäre ausgesetzt ist, hat Anrecht auf ein gerechtes Urteil. Wenn er den Versuchungen nur gelegentlich unterliegt, so steht er immer noch hoch über dem Machtlosen, dem diese fremd bleiben. Wer aus Angst vor dem möglichen Mißbrauch auf ein Gut verzichtet, verfällt einem

neurotischen Asketismus. Der gesunde Asket verzichtet nicht aus Angst, sondern um eines höheren Wertes willen. Was wesensgemäß zum Leben des einzelnen wie der Gesellschaft gehört, wie die Macht in allen ihren Formen, kann nicht verneint oder entwertet werden, sonst verfängt man sich in einem idealistischen Utopismus, einem Aberglauben, wie Paul Häberlin sagen würde.

A. v. Muralt

DISKUSSION MIT ZEITSCHRIFTEN

Der Anti-liberalismus Schwerer als die zum Teil schon abgeschlossene Geschichte des Liberalismus ist die Genesis des Antiliberalismus zu schreiben. Eine heute noch reichlich undurchsichtige Mechanik der verschiedenartigsten Sach- und Triebkräfte, der Wiedererstarkung totgeglaubter Traditionen, der Selbstentlarvung geheiligter Institutionen wirkten mit der Umwandlung der Wirtschaft, dem Aufstieg der Massen, der zentralisierenden Schwerkraft der Monopole, der immer komplizierteren Technik der Staatsverwaltung zusammen, den Liberalismus in den Hintergrund zu drängen. Eine Aufsatzreihe in *The Listener* (1189 bis 1193) geht von der Darstellung einiger entscheidender Persönlichkeiten des Antiliberalismus aus, um die Revolte des im 19. Jahrhundert schon latenten 20. Jahrhunderts gegen den Rationalismus und seine politischen Konsequenzen darzustellen. *Carlyle*, *Schopenhauer*, *Dostojewskij*, *Sorel* und *Pareto* wurden als Vorläufer und Begründer des Antiliberalismus in Zusammenhang gebracht. Wie unvollständig diese Reihe ist; welche anderen Namen in einer deutschen oder französischen Zeitschrift diese Zeitwende repräsentieren würden; wie naheliegend es etwa wäre, Schopenhauer durch *Nietzsche* zu ersetzen, Dostojewskij durch *Balzac* oder *Stendhal* zu ergänzen; Pareto durch *Robert Michels* zu bestätigen: in jedem Fall wurde die englische Auswahl so getroffen, daß ganz verschiedene Komponenten und Ursprünge des Antiliberalismus seinen komplexen Charakter bewiesen.

Die Bedeutung Carlyles für den Antiliberalismus ist heute offenkundig, da wir die Unvereinbarkeit des Heldenkultus mit den Spielregeln der Demokratie grausamst erlebten und erleben. Carlyle war, so stellt ihn Humphry House dar, nichts als Schriftsteller, ohne jeden politischen Aktivismus. Aber er war von Haus aus Rebell gegen die Philosophie der Aufklärung, er mißtraute der *Logik* in der Politik, er bekämpfte die utilitaristische Philosophie und stellte als einer der ersten die Verwüstungen dar, die die Gesellschaft vom «Mechanical Age» zu erwarten hat. Prophetisch hat er schon 1829 in dem Essay *Signs of the Times* die Herrschaft der Maschine selbst in Küche und Keller, beim Abtragen von Bergen (!) und Umleiten von Seen vorausgeahnt. Aber welche gesellschaftlichen Wirkungen wird die Herrschaft dieses Arbeitswerkzeugs über die Menschheit haben? Er sieht eine weit besser gekleidete, ernährte, wohnende, schaffende Welt voraus. Die Gegensätze zwischen Völkern und Klassen werden aber gespannter werden. Der Gottesdienst wird Furcht vor Leiden und Hoffnung auf Genüsse zum alleinigen Inhalt haben. Die Metaphysik wird durch die Physik determiniert werden, und unter dem Einfluß von *Adam Smith* und *Bentham* wird das Glück von äußeren Dingen abhängen und nicht weniger die Seelenwürde. In der großen Krise der vierziger Jahre wurde Carlyle als Verfasser des *Chartism* (1839) und von *Past and Present* (1843) ein führender Opponent des *Laissez-faire*, dieser 18.-Jahrhunderts-Parole, die im 19. nicht mehr anwendbar sei und in

Zeiten der Arbeitslosigkeit, Not, Verzweiflung den Luxus einer Minderheit auf Kosten der Mehrheit fördert.

In *Past and Present* bietet Carlyle nicht zum erstenmal den Heldenkult als Mittel der Massenerneuerung an. Die Massen sollen wieder verehren können und ein Gegenstand ihrer Verehrung ist der Held. In diesem Kult hat der Glaube, die Intuition der Seele die Macht der Logik überwunden. Verstehen, schreibt Carlyle schon 1831, heißt nicht beweisen und Argumente besitzen, sondern wissen und glauben. Der Mann der Logik und der Mann der inneren Einsicht sind ganz verschiedene Charaktere. Carlyle wurde philosophisch von Kant und dem deutschen Idealismus beeinflusst, aber mit der Terminologie Kants ist er nie fertig geworden. So viel gegen seinen Wortschwulst zu sagen wäre, so haben die Mängel dieses Autors wenig mit seiner Bedeutung für den 19.-Jahrhunderts-Begriff des Helden zu tun. Helden waren für ihn vor allem der Dichter und der Prophet, der Dichter, der Prophet ist. So wenig sich aus der widersprüchlichen und willkürlichen Definition des Helden eine prototypische Fassung herauskristallisieren ließe, so kann man doch als Endgedanken Carlyles annehmen, daß jedermann für ihn potentiell Held ist, Heldentum sich aber nur durch die Tat entfaltet. Die höchste Form des Helden ist der Herrscher, und daher ist es die wichtigste Aufgabe der Gesellschaft, politische Institutionen zu schaffen, die den Helden zur Macht bringen.

Als Methoden der Heldenbildung kommen aber weder Wahlen noch parlamentarische Debatten in Frage; der Held wird nie von der Masse gewählt werden, er kommt auf anderen Wegen zur Macht. Als Beispiele erfolgreicher *Elitenbildung* — denn darum handelt es sich — zitiert Carlyle in *The Hero as Man of Letters* China und zehn Jahre später in *The New Downing St.* die katholische Kirche. In beiden Fällen sei es gelungen, Männer von großer Bedeutung an die Spitze zu bringen. Die Unfähigkeit der liberalen Bourgeoisie Englands, die Carlyle vor allem im Sinne hat, Persönlichkeiten zu schulen, trägt zu seinem pessimistischen Weltbild bei. Sein Einfluß auf den Sozialismus reicht durch verschiedene, zum Teil gegensätzliche Richtungen bis in die Gegenwart. Marx und Engels rühmen seine Einsicht in die kapitalistische Entwicklung, und durch die religiösen Sozialisten Kingsley und Ruskin gehört Carlyle zu den Vorbildern der Fabier. Kübel der Verachtung schüttet Nietzsche über Carlyles Verfälschung des Helden zu einem Tugendträger aus. Unbestreitbar wandte sich Carlyle von der kapitalistischen Wirklichkeit ab, um eine weder von Nutz- noch von Verstandesprinzipien beherrschte Gesellschaft zu fordern.

Dostojewskij begann als Radikaler und hat, wie man heute weiß, einen größeren aktiven Anteil an der Verschwörung Petraschewskijs gehabt, als ihm die Geheimpolizei nachweisen konnte. Die Wendung vom Liberalen zum theokratischen Nationalisten erfolgte in Sibirien, wo er erlebte, daß die Bedeutung eines Volkes nicht von materiellen Verhältnissen allein determiniert wird. Sein Hauptgedanke richtet sich gegen die Entwürdigung des Menschen (der in sich ein Ziel ist), zu einem Mittel der Gesellschaft. Die Triumphe der liberalen Wirtschaft, die Wohlfahrt der Vielen darf nie durch das Leiden der Wenigen, ja auch nur durch den Tod eines einzigen Kindchens erkaufte werden. Die Zukunft hebt die Gegenwart nicht auf, der Sieg der Revolution nicht die Opfer, die sie fordert. Und doch kennt Dostojewskij die Bestie im Menschen und trägt ihre Bändigung dem Staat auf. Dostojewskij bekämpfte den radikalen Liberalismus nicht als Antiliberaler, sondern erklärte seine Politik für die allein liberale. Damit wird er zum Vorgänger der Gegner der

«formalen» Demokratie, die nicht weniger, sondern mehr Demokratie fordern, aber seine Warnung mißachten, die Menschen als austauschbare Einheiten zu behandeln; denn nie in aller Welt kann der Schaden, der einer einzigen Seele angetan werde, wieder gutgemacht werden.

Schopenhauer war, wie *Erich Hellers* Darstellung hervorhebt, als Pessimist Menschenfeind und daher auch Massenfeind. Er haßte die liberale Revolution von 1848, sprach von der souveränen «Kanaille», lieh einem Offizier sein Opernglas zur Beschießung des «Pöbels» in Straßenkämpfen und vermachte sein Vermögen den Opfern und Hinterbliebenen der im Kampf gefallenen Soldaten. Als Gegner *Hegels* und *Fichtes* steht er nicht auf der Linie, die zu *Marx* führte. Als radikaler Antirationalist rationalisiert er die Unmöglichkeit, durch natur- oder gesellschaftsrechtliche Mittel die Lage des Menschen zu verbessern. Die Welt als Ausdruck eines blinden Lebenswillens kann nur durch Ueberwindung des Willens zum Sein aufgehoben werden. Ist aber das höchste Gut das Nicht-Sein, dann ist der liberale Optimismus ruchlos und der Glaube an eine Weltverbesserung durch den gesellschaftlichen Willen leer.

Daß der Wille auch ganz anders gedeutet und verwirklicht werden kann, ist der Grundgedanke des führenden modernen Gegners des Liberalismus *Georges Sorel*. *James Joll* bezeichnet ihn nicht mit Unrecht als den unorthodoxen Marxisten, aber einen andern gibt es nicht, da *Marx* Orthodoxie und Dogmatik gleich entschieden verwarf. Als Bindeglied zwischen *Lenin* und *Mussolini* ist *Sorel* in ein schiefes Licht geraten. Er bezweifelte, daß *Lenin* ihn überhaupt gelesen habe; aber darin irrte er. Denn da *Sorel* mehrere Jahre Mitarbeiter der *Sozialistischen Monatshefte* war und sich in der ersten Periode seiner Auseinandersetzung mit der Sozialdemokratie *Bernstein* anschloß, hat ihn *Lenin* zweifellos gekannt, der aber weniger von *Sorel* als von *Blanqui* beeinflusst ist. Als Zeuge der Dritten Republik haßte *Sorel* die Plutokratien und bezweifelte die Möglichkeit der Machteroberung des Proletariats mit demokratischen Mitteln.

Sorels Bedeutung für den modernen Antiliberalismus liegt in einigen Grundtendenzen, die durch ihn Wort, Schlagwort geworden sind. Er führte die *antiintellektuelle Linie*, die sich schon beim sozialdemokratischen Partei-radikalismus findet, auf einer prinzipiell neuen Basis weiter. Er billigt die Verurteilung von *Sokrates*, da dieser die Werte, die die Gesellschaft Athens zusammenhielten, in Frage gestellt und eben dadurch die Jugend korrumpiert, das heißt intellektualisiert habe. Der intellektuelle Optimismus formt die Welt nach einem Schema, das der Weltwirklichkeit nicht entspricht. Die Wissenschaft gibt die wahre Natur des Lebens nicht wieder, sie produziert Lösungen, die keine sind. Die proletarische *Elite*, die syndikalistisch sein wird, löst die bürgerliche Elite ab, beendet *la trahison des clercs*. Sie wird nicht von einem vernunftmäßig erfaßbaren Programm, sondern von einem *Mythos* geleitet.

Mit dem Begriff des *Mythos* hat *Sorel* in entscheidender Weise zur Bildung eines neuen Weltbilds und zur Erfassung der Geschichte beigetragen. Der irrationelle Glaube an Mission, Dauer und Schicksal hält geschichtliche Einrichtungen am Leben. Nicht die intellektuelle Konstruktion, nicht die vernunftgemäße Analyse geben der Kirche Bestand, sondern ihre mythische Funktion. Wo kein *Mythos* mehr ist, hört die Energie des Lebenswillens auf, damit aber auch die Bereitschaft einer Elite, sich durch Gewalt zu halten oder durch Gewalt zur Herrschaft zu gelangen. Die katholische Kirche, die Französische Revolution, der Nationalismus *Mazzinis* waren solche Kräfte. Träger des

Mythos kann aber nur eine Elite sein. Mythos und Elite bedingen gegenseitig die gesellschaftliche Wirklichkeit, aber, wie James Joll hinzufügt, nur unter der Voraussetzung, daß der Mythos sich realisiert und nicht zur Utopie verblaßt. «Wer Sorel gehört hat», schrieb Daniel Halévy 1940, «wurde von den Veränderungen in der Welt nicht überrascht.»

Einen rationalisierten Sorel kann man die Lehre nennen, die *Marquis Vilfredo Pareto* von 1894—1906 auf dem Lehrstuhl für politische Oekonomie in *Lausanne* vortrug und die auch von *Mussolini* gehört und angenommen wurde. Der Grundgedanke von Sorel: «Mythen sind nicht Beschreibungen von Dingen, sondern der Ausdruck einer Entschlossenheit», liegt der Lehre Paretos über die Kapazität der Ideen zur Beeinflussung des Menschen zugrunde. *Richard Wollheim* arbeitet den Widerspruch heraus, der darin besteht, daß Paretos Oekonomie dem klassischen Liberalismus folgt, Paretos Soziologie dem Antiliberalismus. Die ökonomische Lehre stellt dar, was eintreten wird, wenn die Gesellschaft rationell handelt; die Soziologie, was aus dem irrationellen Handeln hervorgeht. Das *irrationelle Element* im gesellschaftlichen Geschehen ist das Neue, das Pareto aufgezeigt hat. Der Gegensatz zwischen dem logischen und dem alogischen Verhalten entfaltet sich in Paretos Hauptwerk zu einem beherrschenden Faktor der Geschichte. Zuerst sind nur die unbewußten Reflexhandlungen unlogisch; allmählich durchdringt die Alogik alle Handlungen. Daß Pareto die Geschichte psychologisch beschreibt, lag in der Zeitströmung, und vieles, was er als Soziologe der Massen sah, wurde von *Le Bon* und *Freud* analysiert, die auch in der Geschichte des Antiliberalismus von erheblichem Einfluß waren.

Paretos Lehre von der Elite stammt zwar auch von Sorel, wird aber mit einer Methodik, die nicht Sache des französischen, einfallsreichen Sozialisten war, entwickelt. Der Gefahr des Darwinismus ist Pareto nicht entgangen. *Gaetano Mosca*, der in dieser Aufsatzreihe nicht einmal genannt wird, verwirft alle Theorien, die den Darwinismus auf die Gesellschaft übertragen, als Verwechslungen des Kampfs ums Dasein mit dem Kampf um die Vormacht.

Träger der Vormacht ist die Elite, und wie *Carlyle* steht auch Pareto vor der Frage, Methoden der Elitenbildung zu finden, die nicht so blind, korrupt und irreführend sind, wie die der parlamentarischen Demokratie. Seine Antwort ist enttäuschend, denn er preist die Grausamkeit der Natur als das hohe Mittel der Auswahl. Das Ziel der Gesellschaft ist ihm nicht Glück, Wohlfahrt, Moral, Produktivkraft, sondern die Stabilität der Gesellschaft. Wie aber diese ohne jene erreicht werden kann, bleibt offen. *Robert Michels* hat in seiner hervorragenden Schrift *Zur Soziologie des Parteiwesens in der modernen Demokratie* die Lehren Paretos an dem praktischen Beispiel des deutschen Parteilebens meisterhaft angewandt. Seine Arbeit zeichnet sich durch den Willen aus, die entdeckten Mängel nicht zum Prinzip zu erheben, das der *Faschismus* proklamierte und der *Bolschewismus* stillschweigend praktiziert, sondern einen *Ausgleich* zwischen *Führungs-* und *Eliteprinzip* auf der einen Seite, *demokratischem Mitbestimmungsrecht* auf der anderen Seite herbeizuführen.

Der antiliberale Pessimismus spekuliert auf die Mängel der Gesellschaft, auf das Böse im Menschen. Seine Korrekturen des liberalen Weltbilds sind zweifellos von größter Bedeutung für das Begreifen der sozialen Strukturen. Aber den stolzen Trieb zur Vernunft kann kein Herrschaftssystem ausrotten; und wenn es auch gefährlich ist, sich auf das Gute im Menschen zu verlassen, so kann doch das blinde Vertrauen in seine Bereitschaft, sich belügen und erniedrigen zu lassen, zu grausamen Enttäuschungen der Despoten führen.

Felix Stössinger