

# MÜNCHENER THEOLOGISCHE ZEITSCHRIFT

3. Jahrgang

April 1952

Nummer 2

## Gesellschaftlicher Umsturz oder christliche Umkehr?

**Dostojewskys Legende vom Großinquisitor in ihrer Bedeutung  
für das Verhältnis von Humanismus und Sozialismus**

Von Gottlieb Söhngen, München

Übersicht:

Erstes Hauptstück

Humanismus und Sozialismus  
in der Legende des russischen Dichters

- I. Die Scheidewahl des Großinquisitors:  
Entweder allgemeine Wohlfahrt oder persönliche Freiheit
- II. Verlauf der Legende und  
Gestalt des Großinquisitors
  1. Vorspiel. Auf dem Marktplatz von Sevilla
    - a) Christus kommt auf diese Erde wieder  
und heilt einen blinden Greis  
und erweckt ein totes Mädchen
    - b) Der Kardinal-Großinquisitor erscheint  
und läßt Christus verhaften
  2. Hauptspiel. Nachts im Gefängnis:  
Reden des Großinquisitors an Christus
    - a) Die Frage: „Warum bist du gekommen,  
uns zu stören?“
    - b) Die westliche Kirche und Gesellschaft  
im Spiegel der drei Versuchungen Jesu
  3. Der Großinquisitor der Legende als  
Prophetie über einen kommenden Großinquisitor
  4. Nachspiel. Christi Antwort:  
Er schweigt und küßt seinen Ankläger
- III. Sozialismus und Humanismus  
in der Gestalt des Großinquisitors
  1. Der Großinquisitor als Feind des Menschheitsglaubens  
in dessen westlichen, aber auch  
in dessen christlichen Ideen
  2. Der Großinquisitor ist Atheist
  3. Des Dichters eigener, christlicher Humanismus  
der seelischen Umkehr und  
der brüderlichen Gemeinschaft

## Zweites Hauptstück

Humanismus und Sozialismus  
in der Lehre des Karl Marx

- I. Der neue Mensch,  
gesehen aus seiner wirklichen Umwelt  
mit ihren technischen Möglichkeiten und  
gesell- und wirtschaftlichen Bedingtheiten
1. Der Mensch im Klassenkampf mit dem Menschen
  2. Der Mensch im Titanenkampf mit der Natur
  3. Der Mensch im Geisteskampf mit der Religion  
als „ideologischem“ Erzeugnis aus  
Dämonenfurcht und Klassengegensatz
- II. Der sozialistische und der christliche Humanismus  
im unterscheidenden und begegnenden Gespräch  
über drei Grundforderungen
1. Erste Grundforderung:  
Humanismus der Wirklichkeit
    - a) Die christliche und die sozialistische Existenz verstehen sich in ihrer  
geschichtlich-wirklichen Bedingtheit
    - b) Die heilsgeschichtliche Bestimmtheit des Christenmenschen betrifft auch  
sein Stehen und Verhalten in einer bestimmten Gesellschaftsordnung
  2. Zweite Grundforderung:  
Hümanismus der Tat
    - a) Die Frage nach den Bedingungen  
der Möglichkeit menschenwürdigen Daseins
    - b) Kluft zwischen Verheißung und Verwirklichung  
bei Christen und bei Sozialisten
    - c) Marxistischer Grundirrtum:  
Gewalt und Schrecken als Durchgang zur Freiheit
    - d) Zweideutigkeit des Tatsachenschaffens
  3. Dritte Grundforderung:  
Humanismus der Allgemeinheit
    - a) Allgemeingültige Menschlichkeit  
der klassenlosen Gesellschaft
    - b) Allgemeingültige Menschlichkeit  
der moralischen Personwesen im klassischen  
und der Gotteskinder im christlichen Humanismus

Beschluß:  
„Denn uns zu stören, bist du gekommen“;  
aber wohl uns, wenn wir uns  
von Christus stören lassen

## Erstes Hauptstück

Humanismus und Sozialismus  
in der Legende des russischen Dichters

Kurz vor Weihnacht des Jahres 1947 habe ich in München den „Großinquisitor“ als Mysterienspiel gesehen. „Der Großinquisitor“ ist die mit Recht berühmt gewordene Legende in Dostojewskys Roman „Die Brüder Karamasow“. Das Mysterienspiel brachte freilich bloß die Gefängniszene und so allerdings das wesentliche, nämlich die Reden, die der Großinquisitor mit dem von ihm verhafteten Christus führt. Die eindrucksvolle Wiedergabe dieser Reden machte mir deren Sinn und die Gestalt des Großinquisitors deutlich, besser als es noch so gründliche Auslegungen bisher vermocht hatten.

## **I. Die Scheidewahl des Großinquisitors: Entweder allgemeine Wohlfahrt oder persönliche Freiheit**

Der russische Dichter zeichnet den Großinquisitor als einen Mann des Entweder-Oder, der Alternative. Insofern redet dieser Kardinal der römischen Kirche nicht wie ein römischer Theologe, da ein solcher doch als Denker des Sowohl-Als auch gilt. Vor allem eine große Alternative bildet das Rückgrat in den Gedankengängen des Großinquisitors, und diese eine große Scheidewahl lautet: Entweder soziale Wohlfahrt der Allgemeinheit oder personale Freiheit des einzelnen; beides zusammen ist unmöglich bei den Menschen, wie sie nun einmal sind. Für das Menschenbild des Großinquisitors stehen Sozialismus und Personalismus zueinander im unvereinbaren Gegensatz. Der Personalismus aber als Selbstentfaltung des Menschen zur freien und einmaligen Persönlichkeit läßt sich vom Humanismus, zumal vom klassischen, nicht wegdenken. Der reine Humanismus treibt geradezu Persönlichkeitskult. Und wie sehr auch der christliche Glaube einem Persönlichkeitskult aus dem Wege geht, so begegnen sich doch Christentum und Humanismus in der Wertschätzung der personhaften Unwiederholbarkeit und Selbstbestimmung jeder einzelnen Menschenseele. Und in der Auseinandersetzung des Großinquisitors mit Christus stoßen denn auch atheistischer Sozialismus und christlicher Personalismus aneinander. Der russische Dichter macht nämlich den Großinquisitor zum Vertreter der Westkirche und als solchen zum Anwalt und Propheten wirtschaftlicher Menschenbeglückung, in der Dostojewsky eine westlerische Idee erblickt und bekämpft. Und wenn auch der Sozialismus des Großinquisitors anders aussieht als der revolutionäre eines Marx, so erscheint doch auch jener kirchlich temperierte Sozialismus dem ostchristlichen Dichter als der illusionslose, aber darin auch ebenso gottlose Rest, der aus dem Zusammenbruch des Turms von Babel zurückbleiben wird für unschwärmerische Menschenbeglückter vom Schlage des Großinquisitors. So wird in der Legende vom Großinquisitor das Verhältnis von Sozialismus und Humanismus ausdrücklich zur Aussprache gestellt. Und es dürfte darum angebracht sein, die Legende nach Inhalt und Sinn kurz zu besprechen.

In jüngster Zeit haben sich gerade katholische Theologen und Philosophen um den Sinn der Legende in tiefdringenden Ausführungen bemüht. Es seien genannt: Romano Guardini in seinem Buch „Religiöse Gestalten in Dostojewskys Werk“ (München 1933, 1947),

der bedeutende französische Jesuit Henri de Lubac in seinem Werk „Le drame de l'humanisme athée (Paris, Editions Spes, 1945),

Theodor Steinbüchel in seinen fünf Vorträgen über „Fjodor Michailowitsch Dostojewsky, Sein Bild vom Menschen und vom Christen“ (Düsseldorf 1947)

und Wladimir Szykarski in seinem Aufsatz „Solowjew und Dostojewsky“ (in: Stimmen der Zeit, 73. Jahrgang 1947, 2. Heft, 105-121).

In seinem im „Neuen Abendland“ (2. Jahrgang 1947, Nr. 10, 295-299) erschienenen Aufsatz über „Das neusprachliche Gymnasium“ schreibt Karl Schümmer die beherzigenswerten Worte (299): „Man kann Rußland kaum zum Abendland rechnen, und doch sind die von seinen großen Schriftstellern verkündeten Werte unveräußerlicher Bestandteil jenes christlichen Humanismus, den der Unterricht am neusprachlichen Gymnasium den Schülern als geistesgeschichtliche Gestalt nahebringen will. Wenn wir das Abendland als geschichtliche Inkarnation von Werten bezeichnen, die übergeschichtlich gelten, oder als eine (auch rassenmäßig) bestimmte Sondergestalt des

Logosglaubens, so ist damit alle Enge abgewehrt, die den Begriff zu einem ideologischen Fundament politischer Macht- und Geltungsansprüche, zu einem Schlachtruf für eine kommende Weltkatastrophe machen könnte (Hie Abendland! — Hie Orient! oder wohl deutlicher: Hie Asien!). Das Abendland ist kein geschlossener Kulturkreis. Wie es geschichtlich zur Antike und zum vorchristlichen Orient geöffnet ist — von dort ging ja die Logosoffenbarung aus —, so ist es in die Zukunft hinein allem offen, was sich zu dem Logos bekennt, aus dem es selbst ist.“ In der Tat läßt sich gerade von den Russen für eine kritische Sichtung, Vertiefung und Festigung des abendländischen Humanismus Entscheidendes lernen, und vor allem von Dostojewsky. Und auch in der heutigen französischen Geistigkeit empfinden die Besten die Probleme, vor die sich der abendländische Menschlichkeitsgedanke durch das christlich-personale Menschenbild Dostojewskys und das sozialistisch-atheistische Menschenbild Lenins gestellt sieht.

## II. Verlauf der Legende und Gestalt des Großinquisitors

Die Begebnisse der Legende vom Großinquisitor sind schnell erzählt. Die Legende hat drei Abschnitte, ein kurzes Vorspiel, einen langen Hauptteil und ein kurzes Nachspiel.

### 1. Vorspiel. Auf dem Marktplatz von Sevilla

Das Vorspiel trägt sich am Tage auf dem „heißen Marktplatz“ der spanischen Stadt Sevilla zu.

- a) Christus kommt auf diese Erde wieder  
und heilt einen blinden Greis  
und erweckt ein totes Mädchen

Christus kommt wieder herab auf diese Erde in derselben Menschengestalt, in welcher Er vor fünfzehnhundert Jahren unter dem Volk des Heiligen Landes einhergewandert war, verkündigend das Reich Gottes und Wohltaten spendend.

Christus kommt in der allerschrecklichsten Zeit der Inquisition. Die Inquisition war jenes kirchliche, und zwar unmittelbar päpstliche Amt und Verfahren, die Ketzer zu untersuchen und die hartnäckigen oder die rückfälligen dem weltlichen Arm zur peinlichen Bestrafung zu überliefern. „Gestern erst“, so heißt es in unserer Legende, „war in einem prächtigen Autodafé im Beisein des Königs, des Hofes, der Ritter, der Kardinäle und der schönsten Damen des Hofes, in Gegenwart der zahlreichen Bevölkerung Sevillas von dem Kardinal-Großinquisitor fast ein volles Hundert von Ketzern auf einmal ad maiorem Dei gloriam (zur größeren Ehre Gottes) verbrannt worden“<sup>1)</sup>. Wenn ich das lese, erinnere ich mich an Nietzsches Wort von der Grausamkeit als „der großen Festfreude der älteren Menschheit“: „Ohne Grausamkeit kein Fest: so lehrt es die älteste, längste Geschichte des Menschen — und auch an der Strafe ist so viel Festliches!“ (Zur Genealogie der Moral, 1887, II Nr. 6).

Aber fahren wir mit der Legende fort! Christus „erscheint leise, unmerklich; und siehe da, alle — merkwürdig ist es — alle erkennen Ihn . . . Mit unwiderstehlicher Gewalt drängt sich das Volk zu Ihm, es sammelt sich um Ihn, folgt Ihm nach. Schweigend schreitet Er durch die Menge mit dem stillen Lächeln unendlichen Mitleids. Eine Sonne der Liebe brennt in

<sup>1)</sup> Dostojewskys Roman „Die Brüder Karamasow“ ist angeführt nach der vierbändigen Ausgabe im Verlag von Fr. Wilh. Grunow, Leipzig 1884.

Seinem Herzen, aus Seinen Augen brechen Strahlen des Lichtes, der Erleuchtung und der Kraft, und auf die Menschen sich ergießend machen sie ihre Herzen von Gegenliebe erbeben. Er streckt ihnen die Hände entgegen, Er segnet sie; und von Seiner Berührung, ja selbst von der Berührung Seiner Gewänder geht heilende Kraft aus.“ So zeichnet der russische Dichter sein Christusbild: es ist ein schweigender Christus, aber ein in Seinem Schweigen ergriffener und ergreifender Heiland, ein erleuchtender, aufrichtender, segnender und heilender Wohl- und Wundertäter. Einen Greis in der Menge, der von Kindesbeinen an blind war, heilt Christus, und der Blinde schaut Ihn. „Er ist es, Er selbst, wiederholen alle, das muß Er sein, kein anderer als Er.“ Als Er an der Vorhalle der Kathedrale von Sevilla angekommen ist und stehenbleibt, will man gerade einen kleinen weißen offenen Kindersarg hineinragen, darin ein siebenjähriges Mädchen liegt, die einzige Tochter eines vornehmen Bürgers. „Er wird dein Kind erwecken“, ruft man aus der Menge der weinenden Mutter zu. Und auf den Weh- und Bitttruf der Mutter spricht Sein Mund mitleidvoll und leise wieder wie damals: Talitha kumi — „stehe auf, Mädchen!“ Und das Mädchen setzt sich im Sarge auf und blickt lächelnd um sich. Darob im Volke Bestürzung, Schreien und lautes Weinen.

b) Der Kardinal-Großinquisitor erscheint  
und läßt Christus verhaften

„Und siehe, in diesem Augenblick geht auf dem Platze an der Kathedrale der Kardinal-Großinquisitor vorüber. Es ist ein fast neunzigjähriger Greis, hoch und aufrecht, mit verdorrtem Antlitze, mit eingefallenen Augen, aus denen aber ein Glanz wie Feuerfunken leuchtet. O, er trägt nicht das prachtvolle Kardinalsgewand, in welchem er gestern vor dem Volke gepunkt hat, als man die Feinde des römischen Glaubens verbrannte; nein, in diesem Augenblick trägt er nur seine alte grobe Mönchskutte. Ihm folgen in gemessener Entfernung seine finstern Gehilfen und Knechte und die ‚heilige‘ Wache. Er bleibt vor der Menschenmenge stehen und beobachtet aus der Entfernung. Er sieht alles; er sieht, wie man den Sarg zu Seinen Füßen niederstellte, sieht, wie das Mädchen aufersteht, und sein Gesicht verfinstert sich. Er runzelt die grauen, buschigen Brauen, und seine Augen leuchten in boshafte Feuer. Er streckt den Finger aus und befiehlt den Wachen, Ihn zu ergreifen. Und so groß ist seine Macht, so abgerichtet, so unterwürfig, so zitternd gehorsam ist das Volk, daß der Haufen sofort vor den Wachen zurückweicht; und diese, inmitten der plötzlichen Grabesstille, legen die Hand an Ihn und führen Ihn fort. Sogleich beugt die Menge, wie ein Mann, vor dem alten Inquisitor die Köpfe zur Erde; dieser segnet schweigend den Volkshaufen und schreitet weiter. Die Wache führt den Gefangenen in ein enges, finstres, gewölbtes Verließ des Gebäudes des Heiligen Tribunals und schließt ihn dort ein.“  
Und nun hebt der viel längere Hauptteil der Legende an, der arm an Begebenheiten, aber an Gedanken überreich ist.

**2. Hauptspiel. Nachts im Gefängnis:  
Reden des Großinquisitors an Christus**

Mitten in der finsternen Nacht kommt der Großinquisitor ins Gefängnis zu Christus und eröffnet das Gespräch, das freilich ein Selbstgespräch des

Kardinals bleibt, da Christus im Schweigen verharret, so daß der Großinquisitor sich in stets heißere Leidenschaftlichkeit hineinredet.

Das Selbstgespräch des Großinquisitors mit Christus gehört zum Großartigsten und Abgründigsten, was das sogenannte schöne Schrifttum über Christus aufzuweisen hat. Gleich der Eingang des Gesprächs ist von unheimlicher Wucht des Fragens und jenes Anklagens, bei welchem jede Anklage des Großinquisitors gegen Christus auf ihrem Grunde in eine Anklage des russischen Dichters gegen die Westkirche und die westlerische Bildung und Gesittung zurückspringt.

- a) Die Frage: „Warum bis Du gekommen, uns zu stören?“

Der Großinquisitor beginnt: „Bist Du es? Und da er keine Antwort erhält, fügt er rasch hinzu: Antworte nicht, schweige. Und was könntest Du auch sagen? Ich weiß es nur zu gut, was Du sagen würdest. Du hast nicht einmal ein Recht, irgend etwas dem hinzuzufügen, was Du früher bereits gesagt hast. Warum bist Du gekommen, uns zu stören? Denn uns zu stören, bist Du gekommen; und Du weißt das selber. Weißt Du aber, was morgen geschehen wird? Ich weiß nicht, wer Du bist, und will es nicht wissen, ob Du es bist oder nur Sein Ebenbild. Aber morgen werde ich Dich richten und Dich auf dem Scheiterhaufen als den schlimmsten aller Ketzer verbrennen; und dasselbe Volk, das heute Deine Füße geküßt hat, wird morgen, auf einen Wink meiner Hand, hinstürzen und mit Kohlen Deinen Scheiterhaufen schüren — weißt Du das? Ja, vielleicht weißt Du es, fügte er hinzu, indem er durchdringend, wie im Zweifel, seinen Gefangenen ansah, ohne das Auge von ihm abzuwenden.“

- b) Die westliche Kirche und Gesellschaft  
im Spiegel der drei Versuchungen Jesu

Nachdem der Großinquisitor seinem Gefangenen Urteil und Strafe eröffnet hat, geht er zur eigentlichen Auseinandersetzung mit Christus über. Diese Auseinandersetzung vollzieht sich am Leitfaden der Geschichte von der Versuchung Jesu in der Wüste durch den Teufel (Mt 4,1-11). Christus hat dem Versucher und seinen Versuchungen widerstanden; die römische Kirche ist den drei Versuchungen und so auch dem Teufel erlegen. „Wir stehen nicht zu Dir, sondern zu ihm, sieh, das ist unser Geheimnis!“, so bekennt der Großinquisitor, da er auf die dritte Versuchung und das römische Cäsarenpapsttum zu sprechen kommt.

Im Zusammenhang des Verhältnisses zwischen Humanismus und Sozialismus beschäftigt uns vor allem die erste Versuchung, mit welcher der Teufel an Jesus herantrat: „Bist Du Gottes Sohn, so sprich, daß diese Steine Brot werden!“ (Mt 4,3). Hier ging und geht es also um die Brotfrage. Wie legt der Großinquisitor diese Versuchung aus? Er spricht zu Christus: „Entscheide selber, wer hatte Recht: Du oder jener, der Dich damals befragte? Erwinnere Dich der ersten Frage! Dem Sinne nach, wenn auch nicht wörtlich, lautete sie also: Du willst in die Welt gehen und gehst mit leeren Händen, mit irgendeiner Freiheitsverheißung. — Siehst Du diese Steine in dieser nackten, glühenden Wüste? Verwandle sie in Brote, und wie eine edle und gehorsame Herde wird die Menschheit Dir nachlaufen, wiewohl sie immer und ewig davor zittern wird, Du könntest Deine Hand

von ihr abziehen, und Deine Brote könnten sich erschöpfen. Aber Du wolltest den Menschen nicht der Freiheit berauben, und Du verwarfst den Vorschlag; denn was für eine Freiheit wäre das, meintest Du, wenn der Gehorsam mit Broten erkaufte würde! Du sprachst, der Mensch lebe nicht vom Brote allein; aber weißt Du es, daß gerade um dieses irdischen Brotes willen der Geist der Erde gegen Dich aufstehen, mit Dir kämpfen und Dich besiegen wird, und daß alle ihm nachfolgen und ausrufen werden: ‚Wer ist diesem Tier ähnlich, es gab uns das Feuer von den Himmeln!‘ Weißt Du es, daß Jahrhunderte vorübergehen werden und daß die Menschheit durch den Mund ihrer Weltweisheit und Wissenschaft verkünden wird, daß es keine Verbrechen gibt und offenbar auch keine Sünde, daß es nur Hungrige gibt? ‚Mach sie satt, und dann verlange Tugenden von ihnen!‘ Sieh, das werden sie auf die Feldzeichen schreiben, mit welchen sie gegen Dich ausrücken und Dein Heiligtum zerstören werden. An Stelle Deines Tempels werden sie ein neues Bauwerk aufführen, aufs neue wird ein schrecklicher babylonischer Turm errichtet werden; und obgleich auch dieser ebensowenig vollendet werden wird wie der vorige, so hättest Du immerhin diesem Turm entgehen und hättest die Leiden der Menschen um ein Jahrtausend abkürzen können — denn zu uns kommen sie, nachdem sie tausend Jahre lang sich an ihrem Turm abgequält haben. Dann werden sie uns wieder aufsuchen, die wir uns unter der Erde in Katakomben verborgen hatten (denn aufs neue werden wir verfolgt und gemartert werden), sie werden uns finden und uns zuschreien: ‚Mach uns satt; denn die, welche uns das Feuer der Himmel versprochen, haben es uns nicht gegeben!‘ Und dann werden wir ihren Turm zu Ende bauen; denn nur der baut ihn zu Ende, der satt macht, und satt machen können nur wir, in Deinem Namen, und wir werden ihnen vorlügen, daß es in Deinem Namen geschehe. Denn niemals, niemals werden sie sich selbst satt machen! Keine Wissenschaft wird ihnen Brot geben, so lange sie frei sind, sondern es wird damit enden, daß sie ihre Freiheit uns zu Füßen legen und uns sagen: ‚Lieber macht uns zu Knechten, aber macht uns satt!‘ Schließlich werden sie es selbst begreifen, daß Brot für jeden zur Genüge und Freiheit zusammen undenkbar sind; denn niemals, niemals werden sie untereinander zu teilen verstehen!“

Brechen wir an dieser Stelle die Rede des Großinquisitors über die erste Versuchung ab! Es war nur der Anfang dieser Rede; und erst die weiteren Reden über die beiden weiteren Versuchungen führen zu Höhepunkten des Gesprächs, die kennenzulernen wir uns aber hier versagen müssen. Das Angeführte mag auch genügen, um hinter die Gestalt des Großinquisitors zu leuchten.

### **3. Der Großinquisitor der Legende als Prophetie über einen kommenden Großinquisitor**

Wir brauchen uns einfach zu fragen: Redet so ein Mann des 16. Jahrhunderts, dazu ein Kardinal der römischen Kirche? Und wir müssen antworten: Nein, so kann kein geschichtlicher Großinquisitor gedacht und geredet haben; aber so denkt und redet der kommende und neue Großinquisitor, den Dostojewsky aus den Zeichen der Zeit um 1880 deutend gestaltet. Und dieser kommende und neue Großinquisitor wird weder Mönchskutte noch Kardinalspurpur tragen, sondern er wird inwendig und

nach außen ein recht weltliches Gepräge haben. In den Reden, die Dostojewsky seinem Großinquisitor in den Mund legt, wächst die legendarische Gestalt des geschichtlichen Großinquisitors über sich hinaus und hinein in die Prophezie von einem kommenden, neuen Großinquisitor; der Rahmen einer Legende wird gesprengt. De Lubac überschreibt darum die Kapitel über den russischen Romanschriftsteller in seinem schon genannten Buche „Le drame de l'humanisme athée“ treffend: Dostoievski prophète (279). Und vom „Großinquisitor“ insbesondere urteilt der bekannte französische Theologe: „Wie diese Gestalt die packendste, so ist sie zweifellos auch die prophetischste von allen Gestalten, die der Genius Dostojewskys schuf“ (342).

Uns Menschen nach den zwei Weltkriegen schlägt diese Gestalt in den Bann ihrer prophetischen Gewalt. Denn wir Menschen unserer Zeit haben diese neue Art von Großinquisitor bereits kennengelernt, und zwar in mehr als einer Ausführung. Der neue Großinquisitor war zu sehen in Rom, aber jetzt gerade nicht im Vatikan; und ein anderer hauste in der Berliner Reichskanzlei. Und noch immer spielt der neue Großinquisitor eine Hauptrolle auf der Weltbühne und hält Mitspieler und Zuschauer in nicht abreißen-der Spannung. Wie der Großinquisitor der Legende verspricht er den Menschen ein irdisches Paradies, freilich unter einer Bedingung, nämlich daß die Menschen ihrem Beglückter ein für allemal ihre Seele überliefern, ihre persönliche Freiheit abtreten und ihr sittliches Gewissen überantworten. Und wie der Großinquisitor der Legende, so verkündet auch der Großinquisitor des 20. Jahrhunderts: „Ja, wir werden sie zwingen zu arbeiten; aber in den von Arbeit freien Stunden werden wir ihr Leben wie ein kindliches Spiel gestalten, mit kindlichen Liedern, Chorgesang und unschuldigen Tänzen. O, wir werden ihnen auch zu sündigen gestatten, schwach und kraftlos, wie sie sind; und sie werden uns lieben wie Kinder dafür, daß wir ihnen zu sündigen erlauben . . . Wir werden ihnen erlauben oder verbieten, mit ihren Frauen oder mit Kebsweibern zu leben, Kinder zu haben oder nicht — alles nach Maßgabe ihres Gehorsams; und sie werden uns mit Freude und in Fröhlichkeit untertan sein.“ Und auch der Großinquisitor des 20. Jahrhunderts vertraut auf die drei Kräfte, auf denen der Großinquisitor der Legende das Menschheitsglück erbauen will: das Wunder, das Mysterium und die Autorität. Freilich der neue Großinquisitor des autoritären und totalitären Staates nennt das Geheimnis nicht mehr Mysterium, sondern Mythos; und bei dem Worte „Wunder“ denkt er an die wunderbaren Wege und Taten des sogenannten Führers und an soziale und technische Wunder wie an Beseitigung der Arbeitslosigkeit und an Wunderwaffen. Aber der Großinquisitor des 20. Jahrhunderts will nicht wahrhaben, was der Großinquisitor der Legende weiß, daß nämlich der babylonische Turmbau der sozialistischen Revolution mit Menschenfresserei enden wird. Doch anders als die Großinquisitoren des 20. Jahrhunderts wissen auch die angeblich Beglückten um den Tatbestand der Menschenfresserei, da sie sich wie in einem menschenfressenden Zeitalter lebend vorkommen.

Wie auch immer Dostojewsky selber den geschichtlichen Rahmen seines „Großinquisitors“ verstanden haben mag und will — der Dichter soll auch auf Pobjedonoszew, den damaligen Oberprokurator des Allerheiligsten Synods in Moskau abgezielt haben, was fast alle Ausleger unbeachtet

lassen —<sup>2)</sup>), so dürfen wir in der Gestalt des Großinquisitors ein prophetisches Symbol erblicken. Und wir werden dabei die Worte de Lubacs beherzigen: „Es ist angebracht, den Propheten Dostojewsky zu lesen in dem Geiste, in welchem alle Prophetie gelesen werden will; das heißt: ohne Verzicht darauf, hier Zeichen zu finden, die uns helfen, unsere Zeiten zu deuten, werden wir uns daran erinnert sein lassen, daß er uns eine Wahrheitsgattung darbietet, deren Sinn sich in keiner geschichtlichen Verwirklichung erschöpft“ (a. a. O. 344).

#### **4. Nachspiel. Christi Antwort:**

##### **Er schweigt und küßt seinen Ankläger.**

Dostojewsky läßt seine Erzählung vom Großinquisitor so enden: „Nachdem der Inquisitor ausgeredet hat, wartet er einige Zeit, daß der Gefangene ihm antworte. Sein Schweigen wird ihm drückend. Er hat bemerkt, daß ihn der Gefangene die ganze Zeit über, während Er ihn anhörte, still und eindringlich anblickte, und daß er offenbar nicht gewillt ist, zu antworten. Der Alte aber wünscht, daß Jener ihm etwas sage, und wenn es auch etwas Bitteres, Schreckliches wäre. Er aber nähert sich schweigend dem Alten und küßt ihn leise auf seinen blutlosen neunzigjährigen Mund. Das ist die ganze Antwort. Der Alte fährt zusammen. Seine Lippen zittern; er geht zur Tür, öffnet sie und spricht zu Ihm: Geh und komm nicht wieder — kehre nie zurück — niemals, niemals! Und er läßt Ihn auf den finstern Marktplatz der Stadt hinaus. Der Gefangene geht fort. Dem Alten brennt der Kuß auf dem Herzen, aber er verbleibt bei seiner früheren Idee.“

### **III. Sozialismus und Humanismus in der Gestalt des Großinquisitors**

Fassen wir zusammen, wie sich in Dostojewskys Legende vom „Großinquisitor“ Sozialismus und Humanismus verhalten!

#### **1. Der Großinquisitor als Feind des Menschheitsglaubens in dessen westlichen, aber auch in dessen christlichen Ideen**

Der Großinquisitor ist Sozialist, aber auf seine eigene Art. Den marxistischen oder revolutionären, klassenkämpferischen Sozialismus tut er als Utopie und Illusion ab, als Himmelstürmerei, die den Himmel mit Gewalt auf diese Erde herabziehen zu können meint; er sieht in ihm den „Turm von Babel“, das heißt den Bau ohne und gegen Gott und den Hochmut vor dem Fall — und hierin spricht des Dichters eigenes Urteil aus der Rede des Großinquisitors. Andererseits betrachtet der Großinquisitor sich und die Leute seines Schlages als diejenigen, denen die Aufgabe zufällt und die Einsicht und Kraft eignet, den babylonischen Turm dennoch zu Ende zu bauen. Denn der Großinquisitor und die Seinigen wissen um die eine und notwendige Bedingung einer allgemeinen Menschenbeglückung: es gilt, dem Traum von der Freiheit und Befreiung des Menschen zu entsagen. Wovon der Mensch allerdings befreit werden muß, das ist gerade seine Freiheit, diese Freiheit vor allem als Gewissens- und Gedankenfreiheit

<sup>2)</sup> Diesen Hinweis verdanke ich meinem Münchener Kollegen Prof. Dr. theol. Adolf Wilhelm Ziegler und finde ihn auch bei Erich Müller-Kamp, *Wirkungen und Gegenwirkungen des westlichen Geistes in der russischen Literatur des 19. Jahrhunderts*, in: *Beiträge zur geistigen Überlieferung*, Godesberg 1947, 330.

verstanden; diese Last muß der schwachen Schulter der Herdenmenschen abgenommen werden.

Ist der Großinquisitor Humanist? Vom klassischen Humanismus der reinen Menschlichkeit hält er ebensowenig wie vom marxistischen Sozialismus; in den inquisitorischen Augen des Kardinals rücken die feindlichen Brüder darin nah zusammen, daß beide dem Menschen ein Gottgleichsein andichten, das ihn ganz auf sich selbst stellt und zum Menschgott übersteigert — und hierin spricht wiederum des Dichters eigenes Urteil aus der Rede des Großinquisitors. Aber der Großinquisitor entfernt sich ebensoweit von einem christlichen Humanismus, von einem Humanismus der seelischen Umkehr des einzelnen und der brüderlichen Gemeinschaft aller, wie ihn durch Wort und Beispiel jener Staretz Sossima dartut, in welchem Dostojewsky die russische Gegengestalt zum römischen Großinquisitor und seinen eigenen Glauben an die Macht der christlichen Liebe und der Freiheit der Kinder Gottes verkörpert hat.

## **2. Der Großinquisitor ist Atheist**

In der Gestalt des Großinquisitors treten also Sozialismus und Humanismus scharf auseinander, falls es Humanismus sinnvoll allein auf dem Grunde personhafter Freiheit gibt, sei es nun ein bürgerlicher oder ein christlicher Personalismus. Den Sozialismus aber kannte Dostojewsky nicht anders als Arm in Arm mit dem Atheismus. Und wo hätte er ihn im 19. Jahrhundert anders sehen können? Auguste Comte, der Vater des positivistischen, und Karl Marx, der Vater des revolutionären Sozialismus, setzen beide an die Stelle Gottes die Menschheit und den Dienst allein an der Menschheit. Der Großinquisitor ist auf dem Grunde seiner Seele Atheist, und so kann er auch kein Humanist sein. Atheismus und Humanismus gelten einem Dostojewsky als schlechthin unvereinbare Gegensätze. Es war auch Dostojewskys Überzeugung, wenn der kürzlich verstorbene russische Philosoph Nicolai Berdjajew von der „Selbsterstörung des Humanismus“ sprach, der wir beiwohnen als Kinder einer Zeit, die die Gott töten zu müssen vermeint, um den Menschen vergöttlichen zu können. Aber wo es keinen Gott mehr gibt, da gibt es auch keinen Menschen mehr (angeführt bei de Lubac, a. a. O. 62). Wird Gott im Menschen gemordet, so heißt dies, daß der Mensch Selbstmord begeht (de Lubac, a. a. O. 342). Im selben Sinne hat jüngst Hans Asmussen über „Das Recht des Irdischen“ gesagt: Wo das Reich Gottes vergessen wurde, da ist auch das Recht des Irdischen verspielt; denn das Recht der Erde ist nicht in ihr selbst zu finden (in: Forum Academicum, Frankfurt a. Main 1947). Die soziale Frage, die Brot- und Arbeiterfrage ohne Gott und ohne Christus lösen wollen, artet nach Dostojewsky in Gewaltherrschaft, Sklaverei und Barbarei aus. Den Beweis aus der Erfahrung dafür zu liefern, die furchtbare Erfüllung der Unheilsweissagung blieb unserer Zeit und unserem Geschlecht vorbehalten. Aber noch scheint das Maß der Erfüllung nicht voll zu sein.

## **3. Des Dichters eigener, christlicher Humanismus der-seelischen Umkehr und der brüderlichen Gemeinschaft**

Dostojewsky selber ist also kein Sozialist gewesen; sein „Großinquisitor“ ist auch seine Abrechnung mit allem Sozialismus. Ist Dostojewsky selber

Humanist gewesen? Gewiß nicht im Sinne des klassischen Humanismus und seiner reinmenschlichen Persönlichkeit als des höchsten Glücks der Erdenkinder. Aber Dostojewsky hat den wahren Menschen gesucht mitten in aller unheimlichen Abgründigkeit und allem Sündenschmutz des wirklichen Menschen; und sein realistischer und christlicher Humanismus ließ sich die ebenso christliche wie soziale Frage angelegen sein: Wie kann der Mensch angesichts des Elends und der Not seiner Mitmenschen vor sich selber und vor seinem Gott bestehen? (vgl. Karl Nötzel, Das Leben Dostojewskys, Leipzig 1925, 69; angeführt bei Steinbüchel, a. a. O. 248). Im Geiste dieser christlichen Frage läßt der russische Dichter im sechsten Buch seines Romans „Die Brüder Karamasow“ den russischen Mönch Sossima durch den „geheimnisvollen Gast“ sich zu einer christlichen Natur- und Menschenbetrachtung bekennen. Da heißt es über den Menschen: „Was das betrifft, daß jeder Mensch allen gegenüber und für alles Schuld hat, abgesehen von seinen eigenen Sünden, . . . so ist es in Wahrheit richtig, daß, sobald nur die Menschen diesen Gedanken begriffen haben, das himmlische Reich für sie anbricht, und zwar nicht in der Vorstellung, sondern tatsächlich . . . Das Paradies ist in jedem von uns verborgen, auch hier in mir birgt es sich gegenwärtig; und wollte ich nur, so würde es morgen auch für mich tatsächlich anbrechen, und zwar für das ganze Leben. Es ist ein Seelenvorgang. Um die Welt umzugestalten und zu erneuern, dazu ist erforderlich, daß die Menschen auch seelisch umkehren, auf einen anderen Weg sich begeben. Bevor man nicht tatsächlich jedem ein Bruder geworden ist, bricht auch die Brüderlichkeit nicht an. Niemals, durch keine Wissenschaft und durch keine Hilfsmittel werden die Menschen es lernen, ihre Güter und ihre Rechte untereinander derart zu verteilen, daß sie sich dabei nicht gegenseitig kränken. Immer wird es jedem zu wenig sein, immer wird gemurrt werden, man wird sich beneiden und sich gegenseitig vertilgen. Ihr fragt: Wann wird sich das erfüllen? Es wird sich erfüllen; vorher aber muß die Zeit der menschlichen Vereinzelung zum Abschluß gelangen . . . Nirgends will heutzutage der menschliche Verstand einsehen, daß die wahre Sicherheit des einzelnen nicht in seiner vereinzelt persönlichen Kraft besteht, sondern im Zusammenhang mit dem Ganzen der Menschheit.“

## Zweites Hauptstück

### Humanismus und Sozialismus in der Lehre des Karl Marx

Ganz anders, als Dostojewsky den revolutionären Sozialismus ansah, versteht sich dieser selbst. Der Sozialismus des Karl Marx versteht sich nämlich als Humanismus; freilich soll es ein neuer, realistischer Humanismus sein, der keiner spekulativen Idee des Menschen nachsinnt, sondern den Menschen in seiner historischen Wirklichkeit, in seiner gesellschaftlichen und staatlichen Welt zu begreifen und zu verändern trachtet. Vor allem sei der Mensch als das Ergebnis der wirtschaftlichen Mächte und Kräfte zu verstehen; und zu diesen gehöre nicht zuletzt der ungeheure Wandel, der durch den technischen Fortschritt und die Maschinen heraufgeführt worden sei. Die Maschine habe den Menschen umgestaltet und seine Verhältnisse umgelagert, wie nichts vordem.

## **I. Der neue Mensch, gesehen aus seiner wirklichen Umwelt mit ihren technischen Möglichkeiten und gesell- und wirtschaftlichen Bedingtheiten**

Auch Marx fragt wie Kant: Was ist der Mensch? Aber diese Urfrage, die hinter allen ökonomischen Fragen bewegend steht, kann nach Marx nur dann recht beantwortet werden, wenn der Mensch in seiner jeweiligen geschichtlichen Gegebenheit und gesellschaftlichen Bedingtheit gesehen wird. Denn wie Marx sagt: „Es ist nicht das Bewußtsein der Menschen, das ihr Sein, sondern umgekehrt ihr gesellschaftliches Sein, das ihr Bewußtsein bestimmt.“ Und mag dieser Satz von Marx im Sinne seines historischen Materialismus geprägt sein, so ist er doch die einseitig materialistische Antithese gegen Hegels ebenso einseitig idealistische These, daß alles Vernünftige wirklich und alles Wirkliche vernünftig sei, und daß darum alle Gegebenheit sich aus der Idee entfalte und erkläre. Mit Hegel läßt aber auch Marx — freilich im Widerspruch mit seinem materialistischen Leitfadens — eine „Vernunft“ im Geschichts- und Wirtschaftsverlauf zielgebend walten; und dieses übergeschichtliche Vernunftziel, diese sittliche Idee ist der befreite Mensch der klassenlosen Gesellschaft. Diese philosophiegeschichtlichen Zusammenhänge hat Theodor Steinbüchel in seinem Vortrag über „Karl Marx: Gestalt — Werk — Ethos“ aufschlußreich dargestellt (in: Zur sozialen Entscheidung, vier Vorträge, hrsg. von Nikolaus Koch, Tübingen 1947, 5-37, besonders 17 f).

Der marxistische oder sozialistische Humanismus kämpft für eine zweifache Befreiung des Menschen, für die Versöhnung des Menschen mit dem Menschen und für die Versöhnung des Menschen mit der Natur. Denn mit dem Menschen und mit der Natur stehe der Mensch im Kampfe; und die Befreiung und Versöhnung sei allein möglich auf dem Wege einer sozialen und technischen Revolution.

### **1. Der Mensch im Klassenkampf mit dem Menschen**

Der eigentliche Kampf der Menschen untereinander sei der Klassenkampf. Die Menschheit zerfällt für die realistische, das heißt ökonomische Betrachtung in zwei Klassen, in die kleine Zahl der Besitzenden und in die große Masse der Lohnarbeiter. Die Besitzenden heißen so, weil sie im Besitze jener Mittel sind, mit denen die Güter dieser Erde erzeugt werden. Vermöge dieses Besitzes verfügen sie über die Gewalt, für den betrieblichen Mehrgewinn die Besitzlosen als die wirtschaftlich Schwächeren auszu-beuten, bis daß diese dem Proletariat anheimfallen. Die hemmungslose Macht des Kapitals könne allein gebrochen werden durch den ebenso rücksichtslosen Kampf der Ausgebeuteten gegen ihre Unterdrücker, der Proletarier gegen die Kapitalisten. Eine Diktatur lasse sich einzig durch eine Diktatur überwinden, die Diktatur des Kapitals nur durch die Diktatur des Proletariates. Zu diesem Zweck müßten die Produktionsmittel aus der Hand der einzelnen in den Gemeinbesitz übergeführt, sie müßten vergesellschaftet oder sozialisiert werden. Sei das geschehen, so sei die klassenlose Gesellschaft erreicht, die Klassenunterschiede und Klassen-gegensätze seien beseitigt. Das bedeute aber: alle Menschen, nicht nur die Angehörigen der kapitalkräftigen Oberschichten, haben dann in gleicher Weise am Menschentum teil und können ein menschenwürdiges Leben führen, das in der Klassengesellschaft den meisten vorenthalten wurde.

## 2. Der Mensch im Titanenkampf mit der Natur

„Wenn so der Kampf des Menschen mit dem Menschen aufgehört hat und der Kampf der Klassen gegeneinander vorüber ist, dann wird die Stunde eines neuen Kampfes schlagen, des großen Titanenkampfes, des Kampfes, den der Mensch mit der Natur ausficht. Und auch dieser Kampf wird sich eines Tages entscheiden durch eine Versöhnung des Menschen mit der Natur. Dann erst wird der Mensch wahrhaft ‚befreit‘ sein“ (aus: Emile Baas. *L'humanisme marxiste — Essai d'analyse critique*, Editions Alsatia-Colmar 1947, 29 f; die Verbreitung dieses trefflichen Büchleins in Deutschland durch eine Übersetzung wäre wünschenswert).

Hierin sehen wir den Marxismus freilich im Banne des unkritischen Fortschrittsglaubens, der ein Erbe des aufklärerischen Jahrhunderts an das 19. Jahrhundert, die Entstehungszeit des Marxismus, war. Wir Zeitgenossen der zwei Weltkriege vermögen nicht mehr so fortschrittseilig den menschlichen Gewinn des technischen Wissens und Könnens zu bejahren, wie wenn der Riesenkampf um die Beherrschung der Natur und ihrer Kräfte uns der Versöhnung des Menschen mit der Natur immer näher bringe. Die Frage nach dem menschlichen Sinn des technischen Wissens und Könnens läßt sich auf dem Boden des historischen oder dialektischen Materialismus nicht in ihrer abgründigen Tiefe durchforschen. Statt den Menschen und insbesondere den Arbeiter zu befreien, spielt der technische Fortschritt der menschlichen Selbstsucht auch unerhörte Mittel in die Hand, den Arbeiter zu versklaven und die Arbeit zur höchstentwickelten Barbarei werden zu lassen.

## 3. Der Mensch im Geisteskampf mit der Religion als „ideologischem“ Erzeugnis aus Dämonenfurcht und Klassengegensatz

Und wo hat die Religion in dem gewaltigen Kampf des Menschen gegen den Menschen um Menschenwürde und des Menschen mit der Natur um Naturkräfte ihren Platz? Die Religion sei selber ein „ideologisches“ Erzeugnis des Klassengegensatzes, eine Form geistlicher Unterdrückung und Vertröstung zugleich. „Der Glaube an ein besseres Leben in einem Jenseits bildet sich aus der Ohnmacht der Unterdrückten gegenüber ihren Unterdrückern, wie der Glaube an Gottheiten, Dämonen und Wunder aus der Ohnmacht des Wilden im Kampf mit der Natur entspringt. Die Religion lullt mit der Hoffnung eines himmlischen Ausgleichs den ein, der sich sein ganzes Leben im Elend abmüht und lehrt ihn die Geduld und die Entsagung. Die aber, welche von der Arbeit ihrer Mitmenschen leben, lehrt die Religion die Wohltätigkeit hienieden üben, bietet ihnen so eine bequeme Rechtfertigung ihres Ausbeuterdaseins und verkauft ihnen zu billigem Preis Teilnehmerkarten für die himmlische Glückseligkeit. Die Religion ist eine grobe Art von geistlichem Branntwein, in welchem die Sklaven des Kapitals ihr Menschenwesen und ihre Rückforderungen ersäufen für ein Dasein noch so wenig menschenwürdig“ (als Worte Lenins angeführt bei Baas, a. a. O. 25).

Lenin, bei dem sich diese gestochenen und bestechenden Sätze finden, die übrigens auf Ludwig Feuerbach, den religionsphilosophischen Gewährsmann für Marx, zurückgehen, beweist seelenkundigen Tiefenblick, wenn

er eine Tatsache ins Auge faßt, die ich so wiedergeben möchte, daß der Mensch sich darauf verstehe, mit der rechten Hand das Geschäft der Ausbeutung zu betreiben und mit der linken Hand Werke der Wohltätigkeit zu üben. Immer wieder zu allen Zeiten haben wir leider Gelegenheit die beste, diese scheinheilige Verkleidung grausamer Ausbeutung mit dem menschlichen und christlichen Mäntelchen der Wohltätigkeit zu beobachten. Henrik Ibsen läßt seinen Peer Gynt Neger verhandeln und Götzenbilder verfrachten und zum Ausgleich Missionare ausstatten mit Strümpfen, Bibeln, Rum und Reis, und auch das noch mit Profit. Heute dürfte es zeitgemäß lauten: Man baut Fabriken und Arbeitsplätze ab und baut ein Spendenwesen auf, und auch das nicht ohne geschäftlichen Hintergrund, wenn dieser auch nicht bei den Spendern selbst zu suchen ist. Der arbeitswillige Mensch will aber keine Almosen, sondern sein Recht auf Arbeit und angemessenen Lohn.

## **II. Der sozialistische und der christliche Humanismus im unterscheidenden und belegenden Gespräch über drei Grundforderungen**

Der marxistische Humanismus offenbart sich mithin als Todfeind eines klassischen und eines christlichen Humanismus, in denen beiden er einen Klassenhumanismus entlarvt und bis aufs Blut befiehlt. Dennoch können und müssen wir vom marxistischen Humanismus Entscheidendes lernen für die Neugestaltung des klassischen und des christlichen Humanismus. Denn eine Neugestaltung, und zwar von Grund auf, wird uns von einer Zeit aufgegeben, die wie selten eine frühere im Sturmschritt einherschreitet und die alten Ordnungen bis in ihre Grundfesten erbeben macht. Was wir vom marxistischen Humanismus zu lernen oder vielmehr zurückzulernen haben, sind drei Dinge: Der marxistische Humanismus ist ein Humanismus der Wirklichkeit, der Tat und der Allgemeinheit. Nicht als wenn die Religion der Liebe nicht auch einen Humanismus der Wirklichkeit, der Tat und der Allgemeinheit fordere. Aber wir müssen uns doch vom marxistischen Humanismus ernstlich gefragt sein lassen, wieso es dazu gekommen ist, daß am christlichen Humanismus die drei Dinge, Wirklichkeit, Tat und Allgemeinheit, offenbar nicht mehr allen offensichtlich waren und sind.

### **1. Erste Grundforderung: Humanismus der Wirklichkeit**

Der marxistische Humanismus ist erstens ein Humanismus der Wirklichkeit, ein realistischer und existentieller Humanismus, der den Menschen aus seiner realen Existenz zu verstehen sucht. Damit übernimmt er, ohne sich dessen bewußt zu werden, ein Grundstück des christlichen, wenigstens des altchristlichen und biblischen Menschenbildes.

a) Die christliche und die sozialistische Existenz verstehen sich je in ihrer geschichtlich-wirklichen Bedingtheit. Christlich wird das Wesen des Menschen nicht anders verstanden als aus der bestimmten heilsgeschichtlichen Lage, in der sich der Mensch hier und jetzt befindet. Man überdenke zum Beleg und Begriff dessen die beiden ersten Hauptstücke des Paulusbriefes an die Römer und den Prolog zum Johannesevangelium! Auch hier geht es nicht um eine abstrakte, geschichts-

lose Idee vom Menschenwesen, wie aber im klassischen Humanismus der Neuzeit, sondern um das Menschenwesen in seiner konkreten heilsgeschichtlichen Existenz. Der Mensch ist ein oder vielmehr das eigentliche Wesen der Geschichte; und in seiner Bestimmtheit durch die Kategorie des Geschichtlichen wurzelt das Dynamische und Akthafte seines Wesens. Der Mensch existiert, christlich gesehen, nicht anders als in einer Unheilslage, deren Todesurteil aber schon gefällt ist; und zugleich existiert er nicht anders als auf eine Heilslage hin, die bereits im Anbruch und Kommen ist. Ähnlich erblickt auch Marx den Menschen wieder in seiner konkreten historischen Existenz, in der Unheilssituation des Klassegegensatzes und Klassenkampfes und in der erhofften Heilssituation der klassenlosen Gesellschaft, deren Zeit, sie heraufzuführen, nunmehr gekommen sei. Auch hier gibt es die Fülle der Zeit, wenn auch in einem verweltlichten Sinne — und doch auch noch in einem Sinne, an dem ein Christ nicht einfach vorübergehen darf, sofern er die Geburt des Heilandgottes im Stall von Bethlehem und die Sprüche seines Herrn und Meisters über den Mammon aus seiner Bibel nicht austreichen kann.

- b) Die heilsgeschichtliche Bestimmtheit des Christenmenschen betrifft auch sein Stehen und Verhalten in einer bestimmten Gesellschaftsordnung

Nach beinahe zweitausend Jahren Christentum in der Welt wäre es doch wohl an der Zeit, daß in den sogenannten christlichen Ländern und unter Christen die Eigentumsordnung und Güterverteilung anders aussähe, als es noch immer der Fall ist. Und es dürfte zunächst schon längst an der Zeit sein, daß alle Christen das wenigstens einzusehen willens wären. Was nützt uns die schönste Vorstellung vom Gottesadel und von der Geistesfreiheit des Christenmenschen, wenn wir an der geschichtlichen und gesellschaftlichen Wirklichkeit der Christenheit vorbeidenken, und wenn wir die Unheilslage des sündigen Menschen nicht auch und gerade in den gesellschaftlichen Mißständen und in all ihrem leiblichen und seelischen Unheil erkennen und die Heilslage des gerechtfertigten und erlösten Menschen nicht auch und gerade als die Gottesherrschaft der Gemeingerechtigkeit geltend machen? Die überkommene Gesellschaftsordnung ist schwerlich ein Abbild, nicht einmal ein unvollkommenes Abbild der Gerechtigkeit Gottes zu nennen.

## **2. Zweite Grundforderung: Humanismus der Tat**

Der marxistische Humanismus ist, ebenso wieder wie der christliche, zweitens ein Humanismus der Tat und so in einem noch stärkeren Sinne ein existentieller Humanismus. Es genügt nicht, die Einheit von Idee des Menschen und menschlicher Existenz zu erkennen. Denn die Einheit von gegenständlichem Denken und akthaftem Sein erschließt sich nur dem, der die Wahrheit tut und die Einheit von Wesensbild und Aktsein, von Wahrheit und Wirklichkeit handelnd verwirklicht. Franz von Assisi hat aus der von ihm gelebten Einheit von Idee und Existenz christlicher Gottes- und Brüdergemeinschaft den Spruch geprägt: *Tantum homo habet de scientia, quantum operatur* — Der Mensch weiß nur, was er verwirklicht (in: Johannes Jörgensen, *Der heilige Franz von Assisi*, München 1935, VI).

a) Die Frage nach den Bedingungen  
der Möglichkeit menschenwürdigen Daseins

In seiner 11. These über Feuerbach sagt Marx: „Die Philosophen haben bisher nichts anderes getan, als die Welt auszulegen; es handelt sich jetzt darum, sie zu verändern.“ Was hilft es, für Menschenwürde sich zu begeistern, wie es der klassische Humanismus tat, wenn verabsäumt wird, die Bedingungen ihrer Möglichkeit zu schaffen? Und diese Bedingungen sind nun einmal gesell- und wirtschaftlicher Natur. Marx hätte sich auf einen Ausspruch eines schöpferischen Anwalts des klassischen Humanismus berufen können; von Schiller gibt es ein Epigramm von 1796, das „Würde des Menschen“ überschrieben ist und lautet:

Nichts mehr davon, ich bitt euch.  
Zu essen gebt ihm, zu wohnen;  
Habt ihr die Blöße bedeckt,  
gibt sich die Würde von selbst.

Aber mit einem Anruf an das Gewissen derer, denen es obläge, Menschlichkeit zu üben, Arbeit und Dasein ihrer Mitmenschen menschenwürdig zu gestalten, ist es hier nicht getan, wie aus der Geschichte des Kampfes des Menschen mit dem Menschen nur zu deutlich zu erfahren ist. Die gesellschaftlichen Bindungen des Menschen stellen eine Macht dar, gegen die das gesellige Empfinden selbst der Besten nur schwer aufkommt. Gelingt es darum nicht, die wirt- und gesellschaftliche Umwelt des Menschen zu ändern, so ist auch nicht zu hoffen, daß die Masse der Menschen sich ändert und zur Freiheit und Würde des Menschen reift. Der klassische Humanismus hat das Ziel geschaut, aber den Weg nicht erkannt; und er hat ihn nicht erkannt, weil er nicht willens war, ihn zu gehen.

Wie Marx meint, ist es ein Weg des Umsturzes der bestehenden Gesellschaftsordnung und ein Weg des gewaltsamen Umsturzes. Nicht Buße oder sittliche Umkehr, wie sie im Evangelium gefordert wird, noch weniger Erziehung zu reiner Menschlichkeit, wie die Klassiker des Humanitätsideals träumten, allein der gesellschaftliche Umsturz vermöge Wandel zu schaffen. Dieter Roser sagt in seinem lesenswerten Vortrag „Sozialismus und Humanität“ (Stuttgart 1946, 12f): „Die materialistische Kritik und aus ihr die Einsicht in die ökonomische Seite des geschichtlichen Prozesses bewahren das Proletariat davor, die moralische Revolution nicht stets auch als ökonomische Revolution zu wollen. Eine moralische Revolution muß sich stets in einer Umwälzung der ökonomischen Verhältnisse und der politischen Ordnung der Gesellschaft ausdrücken, wenn sie nicht leeres Geschwätz sein soll, wenn sie nicht Ideologie bleiben will.“ Der klassische Humanismus aber erhob sich über der bestehenden Gesellschaftsordnung als ihr ideenhafter Überbau und hielt sein edelmenschliches Empfinden und Wollen in den Grenzen der Humanität als rein sittlicher Idee.

Und der christliche Humanismus? Das Christentum des Neuen Testaments ist gewiß nicht nur *vita contemplativa*, sondern ebensowohl *vita activa*, beschauliches und tätiges Leben in einem. Den Begriff der existentiellen Wahrheit hat im Jahrhundert des Marx ein Christ, Sören Kierkegaard, von dem abgelesen, was im Neuen Testament als Wahrheit verkündet wird; denn hier erfüllt sich die Einheit von Idee und Existenz. Marx kennt zwar nicht den Begriff der existentiellen Wahrheit, kommt aber der Sache nahe,

übrigens in der Absetzung von Hegels ontologischem Idealismus, ebenso wie Kierkegaard. Darf das Evangelium des Neuen Testaments Humanismus heißen, dann darf es den Namen eines existentiellen Humanismus an erster Stelle und im besten Sinne für sich beanspruchen.

Auch das Evangelium fordert eine radikale Umkehr des Menschen, damit er seine Unheilslage durchbreche. Freilich fordert das Evangelium eine seelische Umkehr des Menschen, aber nun doch und gerade eine solche innere Umkehr, die einer alten Welt und alten Gesellschaft und ihrem Mammon das Todesurteil spricht und eine neue Welt und neue Gemeinschaft in Gang setzen will, eine Gemeinschaft brüderlicher Liebe. Der christliche Glaube soll zu dem Siege werden, der die Welt überwindet (1 Jo 5,4). Christliche Buße oder Umkehr besagt gewiß, daß der Christ sich von der Welt und ihrer Bosheit abkehrt und in sich geht, aber nicht, um die Welt sich selbst und ihrer Bosheit zu überlassen, sondern um dem Bösen in der Welt von innen her zu widerstehen und es in der Wurzel ersticken zu können. Und wenn auch die Vollendung erst am Ende der Geschichte kommen wird, so soll doch der Anfang bereits hienieden gemacht werden, wie es Newman treffend ausgedrückt hat: Wir erlangen den Himmel, indem wir die Erde gut benutzen, obgleich sie einst vergehen soll; wir vervollkommen unsere Natur nicht, indem wir sie vernichten, sondern indem wir ihr hinzufügen, was mehr ist als Natur, und sie Zielen entgegenführen, die höher als ihre eigenen sind (in: *The Idea of a University*, deutsche Übertragung von Else Gutermuth, Band IV der J. H. Newman-Ausgabe — *Ausgewählte Werke* — von Matthias Laros, Mainz 1927, Vortrag V „Die Wissenschaft als Selbstzweck“, Nr. 10, 139).

#### b) Kluft zwischen Verheißung und Verwirklichung bei Christen und bei Sozialisten

Aber etwas anderes ist das neue Gebot einer neuen Liebe, und etwas anderes seine Verwirklichung im Christentum der Antike mit ihrem Klassengegensatz von Herren und Sklaven oder im Christentum des feudalen Mittelalters oder im Christentum der bürgerlichen Neuzeit. Über das nezeitliche Bürgertum fällt Steinbüchel das scharfe Urteil: „Die bürgerliche Welt trägt größere Schuld an der Entchristlichung des Menschen als Marx, dem diese bürgerliche Welt die soziale Auswirkung des Christentums nicht vorlebte. ‚Versagt‘ hat das Bürgertum viel früher als das Proletariat“ (Karl Marx, 35). Nicht als wenn die „Bürgerlichkeit“, über die heutzutage so billig hergezogen wird, an sich bereits vom Übel gewesen wäre und es mithin bleibe. Vielmehr war und ist der Stand des Bürgers ein Anruf zu hoher staatsbürgerlicher Selbstverantwortung. Aber vom Übel war die „Verbürgerlichung“ im Sinne des Verfalls echten Bürgertums zu jener satten, selbstzufriedenen, verantwortungslosen und feigen Bürgerlichkeit, die so ihren eigenen Untergang heraufbeschworen hat. (Vgl. dazu die wohl- ausgewogene Begriffsbestimmung der „Bürgerlichkeit“ in der Schrift Joachim Konrads über „Protestantismus und Bürgerlichkeit“ in: „Rufe in die Zeit“, Heft 3, Gladbeck 1947).

In diesem Zusammenhang möchte ich ein Wort zu den Sozialenzykliken der letzten Päpste sagen, und ich glaube dabei im Sinne der Hohen Verfasser zu reden. Diese Rundschreiben wollen, ich wandle ein Wort Lessings ab, weniger gelobt und gelesen, als in die Tat umgesetzt werden. An der

durchgreifenden Tat großen Ausmaßes fehlt es aber bisher. Ohne die durchgreifende Tat jedoch bleiben die herrlichen Kundgebungen, mit Paulus zu reden (1 Kor 9,26), ins Blaue und in die Luft hinein geschrieben. Ich wiederhole noch einmal, was ich bereits gesagt habe, und ich wiederhole es nun mit einem Zusatz, der gerade auf die päpstlichen Gesellschaftsschreiben Bezug nimmt: Nach beinahe zweitausend Jahren Christentum in der Welt und nach den jüngsten Gesellschaftsschreiben der Päpste wäre es doch wohl an der Zeit, daß in sogenannten christlichen Ländern und unter Christen die Eigentumsordnung und Güterverteilung anders aussähe, als es noch immer der Fall ist. Der existentielle Humanismus des Christentums beansprucht, im öffentlichen Leben zu gelten und sich auszuwirken. Es ist ein Wort, das zu tiefem Nachdenken anregen muß, wenn Dostojewsky in seinen „Brüdern Karamasow“ den gottlosen Iwan zynisch sagen läßt: „Gott nehme ich gerne an, begreife das; aber die von Ihm geschaffene Welt, die Gotteswelt, nehme ich nicht an, und ich kann mich nicht entschließen, sie anzunehmen.“ Wir Christen sind in der Tat aufgerufen, dieser Erde, soweit es an uns liegt, eine Gestalt zu geben, daß nicht um dieser gottlosen Erde und der unchristlichen Christen willen der Schöpfergott und der Erlösergott verflucht und verneint werde. Wir Christen dürfen unseren Mitmenschen nicht zu jenem Ärgernis werden, aus dem sie sprechen könnten: Christus würde ich gerne annehmen, aber die sogenannte christliche Welt vermag ich nicht anzunehmen. Es genügt darum für den Christen nicht, aufwärts und nach innen zu blicken; sondern er muß auch vor sich hin sehen auf diese Erde, sich um die Erkenntnis ihrer Eigengesetze und Eigenkräfte ernst bemühen, damit er wisse, wo der Hebel christlicher Geistigkeit und Innerlichkeit anzusetzen und und wirksam zu machen ist. Freilich auch beim marxistischen Humanismus klaffen Programm und Ausführung auseinander, und zwar in einer solch grotesken Weise, daß in der Fabrik des neuen Menschen, wie man den Sowjetstaat genannt hat, nach drei Jahrzehnten sozialistischer Revolution eine Verelendung des Arbeiters, eine Entmenschlichung der Arbeit, eine Mißachtung der einfachsten Menschenrechte und ein Gegensatz im Lebensstand zwischen Führern und Geführten oder vielmehr Verführten herrschen, wie sie sogar zur Zeit der hemmungslosesten Herrschaft des Kapitals kaum ihresgleichen hatten. Aber wir Christen am allerwenigsten dürfen aus den Fehlern der anderen einen Freispruch für uns selbst heraushören.

### c) Marxistischer Grundirrtum:

#### Gewalt und Schrecken als Durchgang zur Freiheit

Das Versagen der Christenheit stammt nicht aus einem Grundirrtum der Frohbotschaft selbst, sondern aus der menschlichen Schwäche und aus den darin wurzelnden menschlichen Mißverständnissen des Evangeliums. Auch dem Versagen der Kommunisten und Bolschewisten werden wir den Widerspruch zwischen der Größe des neuen Messianismus und der Kleinheit des schwachen Menschen gerechterweise zugute schreiben. Aber der Marxismus krankt an einem Grundirrtum; und wir sind berechtigt, Karl Marx selbst und seinen Grundirrtum in erster Linie dafür verantwortlich zu machen, daß im gelobten Land des Kommunismus der marxistische Sozialismus nicht zur Humanität, wie es Marx versprochen hatte, sondern in die Bestialität oder Menschenfresserei hineingeführt hat, wie es Dosto-

jewsky vorausgesagt hatte. Marx selbst hat nach seiner Lehre gelebt; er, der Bürgerssohn, hat anders als nicht wenige seiner kommunistischen Anhänger und Verbreiter mit dem Leben eines Proletariers vorliebzunehmen verstanden. Aber es war und bleibt der Grundirrtum des Marx und seines Lehrgebäudes, daß der Weg zur Freiheit jemals über die Gewalt und Gewalttätigkeit, zur Menschlichkeit über den Schrecken und seine Unmenschlichkeiten führen könne.

In dieser Sache hätte sich Marx von dem Philosophen der klassischen Humanitätsidee eines Besseren belehren lassen sollen, daß nämlich allein durch die Freiheit der Mensch zur Freiheit reifen könne; denn das ist die Weisheit Kants: man müsse, um zur Freiheit zu reifen, zuvor in Freiheit gesetzt werden. Und es ist letzterdings ein christlicher Gedanke, nur daß er hier von Gott und Seiner Gnade und Freiheit her verstanden wird: Damit wir zur Freiheit reifen können, muß uns Gott durch Seine Gnade zuvor in die Freiheit der Kinder Gottes versetzen. Und wie sehr auch die vollkommene Freiheit der Kinder Gottes eine Verheißung für die Zukunft am Ende aller Zeit besagt, so unterscheidet sich die christliche Zukunftsverheißung von der kommunistischen nicht zuletzt darin, daß mit dem, was erst kommen wird, bereits jetzt und hienieden allen Ernstes der Anfang gesetzt ist und gemacht werden soll, daß mithin der Weg zur Freiheit kein anderer ist als die beginnende und wachsende Verwirklichung eben derselben Freiheit.

Gewiß ist der terroristische Sozialismus, wie er sich im Bolschewismus auswirkt, ein Zerrbild dessen, was Marx als ein Sohn des humanitären 19. Jahrhunderts und des humanitären Westens sich unter der Diktatur des Proletariats vorgestellt hatte; er hat vor allem jener Diktatur als bloßem Übergang eine kurze Zeitspanne bemessen. Aber jegliche Diktatur ist als solche nun einmal ein schlechter Baum, der nach der Bergpredigt keine guten Früchte bringen kann (vgl. Mt 7,18). In dieser Sache gebe ich gern einem Sozialisten selbst, dem schon angerufenen Dieter Roser, das Wort zum Urteil (a. a. O. 27 f): „Der terroristische Sozialismus sagt von sich selbst, daß er in der Phase der sozialistischen Revolution die Freiheit des Menschen außer Kurs setzt. Er glaubt, daß er in dieser Phase auf Humanität verzichten darf, und meint, diese nach der Durchsetzung der Revolution und der Errichtung der klassenlosen Gesellschaft um so reiner wiederherstellen zu können. Hierin liegt vermutlich eine Reihe von Denkfehlern. Zum ersten ist unter Anwendung der Grundsätze des kritischen Materialismus nicht wahrscheinlich, daß die durch die Revolution zur Macht gelangte terroristische Minderheit gegen ihre eigenen Interessen handeln wird. Sie kann kein Interesse daran haben, ihre politische und ökonomische Macht mit der Gesamtheit zu teilen. Die terroristische Minderheit bildet also, an die Macht gelangt, lediglich eine neue mehr oder weniger kapitalistische Herrschaft, da diese ihren ökonomischen Interessen als Minderheit am besten entspricht. Sie wird auf die Wahrung dieser Interessen nicht zugunsten einer klassenlosen Gesellschaft verzichten. Hinzukommt eine psychologische Tatsache, die eine Aufhebung des Terrors unmöglich macht, auch wenn die wirtschaftlichen Interessen der Minderheit ihn nicht aufrechterhielten. Ein einmal durch länger dauernden Terror zerstörter Volkscharakter läßt sich durch keine politische und pädagogische Technik

mehr um- und zurückbilden. Der Terror macht sich selbst für sehr lange Zeit, vielleicht für immer, unentbehrlich. Die den Terror Ertragenden haben sich durch ihn an das Ertragen, die ihn Ausübenden an die Annehmlichkeiten und Vereinfachungen des Ausübens gewöhnt. (Was die Gewöhnung des Volkes an das Ertragen des Terrors betrifft, so hätte Roser zum Beispiel gerade das russische Volk anführen können, das vom Ertragen des zaristischen Terrors her nicht ohne langwährende Vorbereitung für das Ertragen des bolschewistischen Terrors dastand.) Ein terroristisches System kann daher, wenn es einigermaßen gut organisiert ist, von innen nicht gestürzt werden. Seine Wandlung aus eigener Kraft zu einem demokratischen Sozialismus ist also aus ökonomischen Gründen unwahrscheinlich, aus politischen und psychologischen Gründen unmöglich. Die Behauptung der terroristischen Sozialisten, ihre Methode stelle lediglich ein Übergangsstadium auf dem Wege zur klassenlosen Gesellschaft und damit zum wahren Sozialismus dar, ist daher eine grobe Selbsttäuschung. Die zeitweilige Außerkräftsetzung der menschlichen Freiheit und der Humanität durch den terroristischen Sozialismus ist eine nicht umkehrbare oder widerriefliche Maßnahme. Sie zerstört vielmehr alle psychologischen, politischen und ökonomischen Grundlagen ihrer Wiedergeburt.“ Roser selbst bekennt sich darum zum „demokratischen“ Sozialismus, ohne Mißbrauch mit diesem mißbrauchtesten Wort unserer Tage zu treiben.

Ziehen wir als Christen aus dem von Roser Gesagten die summa summarum, so lautet sie: Gerechtigkeit, auch die Gemeinwohlgerechtigkeit, erblüht allein aus Gerechtigkeit. Ohne die uns von Gott in Christus geschenkte und gebotene neue Gerechtigkeit, ohne diese innere religiöse und sittliche Umkehr wird aller noch so riesige Einsatz wirtschaftlicher Erkenntnis und Tat sich in unwirtliche und unmenschliche Wüste verlaufen. Aus diesem Geist hat der Tübinger Pastoraltheologe Franz Xaver Arnold das Wort vom „personalen Sozialismus als Forderung christlicher Sozialpädagogik“ in einem gleichbetitelten Vortrag (Freiburg im Breisgau 1947) geprägt.

Den Abgrund zwischen christlich-humanistischem und marxistischem-kommunistischem Menschenbild und Gerechtigkeitsbegriff hat uns der bereits genannte Emile Baas an einem zeitgemäßen und schlagenden Beispiel kenntlich gemacht (a. a. O. 88): „Das christliche Gewissen verurteilt Buchenwald im Unbedingten, weil als einen Angriff auf die Menschenwürde; das marxistische Bewußtsein verurteilt Buchenwald als ein Werkzeug der Ausbeutung des Menschen durch den Menschen; es würde ein Buchenwald nicht verurteilen, das als Werkzeug der Abwehr des Proletariats gegen die Reaktion anzusprechen wäre. Aufschreien gegen eine Gewalt, die im Dienst des Proletariats in seinem Kampf mit den Mächten der Menschenknechtung steht, das hieße eine spießbürgerliche Gefühlsduselei unter Beweis stellen, mit der eine marxistische Moral, darin noch unempfindlicher als die Moral Kants, nichts anzustellen wüßte. Es gibt keine marxistische Moral, die zwischen ‚lauteren‘ und ‚unlauteren Mitteln‘ unterscheidet, der Wert eines Mittels wird von dem Zweck bestimmt, dem es dient; es hat keinen inneren Wert, in sich selbst ist es sittlich unentschieden. Sein sittlicher Wert oder Unwert leitet sich einzig von der Ausrichtung auf einen guten oder einen schlechten Zweck her: Revolution und kommunistische Gesellschaft oder Reaktion und Bürgerstand.“

#### d) Zweideutigkeit des Tatsachenschaffens

Der Marxismus ruft nach Tatsachen und will Tatsachen schaffen. Damit trifft er etwas Richtiges, da der Mensch von der dünnen Luft reiner Begriffe nicht zu leben und satt zu werden vermag. Aber wie Begriffsbildung ohne Schaffung von Tatsachen geschichtslos bleibt, so sind Tatsachen rein als solche blind und können in den Abgrund führen, wie es das Schicksal des Nationalsozialismus wurde, der auch einfach Tatsachen schaffen wollte und es gewiß an der Ausführung seines Tatsachenwillens nicht fehlen ließ. Nur zu leicht gerät der Wille, Tatsachen zu schaffen, in jenen ebenso blendenden wie gemeingefährlichen Kurzschluß hinein, der uns als Wort Bismarcks bekannt ist: „Die großen Fragen der Zeit werden nicht mit Reden, sondern mit Blut und Eisen entschieden.“ Und gewiß wird auch die größte Frage unserer Zeit, die soziale Frage, nicht mit hohen Gedanken und schönen Reden über Menschlichkeit gelöst. Der Satte mag sich an Begriffen sättigen, der Hungernde hungert nach Tatsachen. Aber es gibt eine Brutalität oder Gewalttätigkeit des Tatsachenwillens, und von dieser rohen Gewalt der Tatsachen haben wir nachgerade übergenug Druck und Leid erfahren. Rein in Tatsachen liegt noch kein Heil, sondern allein in rechten Taten und rechten Tatsachen. In diesem Sinne sagt Goethe in den Betrachtungen der Wanderjahre: „Unbedingte Tätigkeit, von welcher Art sie sei, macht zuletzt bankerott.“ Das aber heißt: die Gerechtigkeit der Taten und Tatsachen erwächst aus der Gerechtigkeit der Gesinnungen. Weder geruhsame Umschau, die in der ewigen Suche nach rechten Begriffen hängenbleibt und über der vermeintlichen Logik der Gerechtigkeit die Welt zugrunde gehen läßt, noch aber auch gewaltsamer Umsturz, der die rohe Tyrannei blinder Tatsachen heraufbeschwört, sondern allein die ebenso innere wie äußere Umkehr des menschlichen Herzens und Handelns, die es wahrhaft ernst meint und wirklich Ernst macht, wird Welt und Gesellschaft so verändern, daß die Ungerechtigkeit und ihre Gewalt verdrängt wird von der Gerechtigkeit und ihrer Freiheit. So werden wir die Wahrheit erkennen, und die Wahrheit wird uns frei machen (vgl. Jo 8,32). Die Königsherrschaft Gottes und ihre Gerechtigkeit kommen nicht zu uns, wenn wir uns nicht zur Buße aufrufen lassen und von ganzem Herzen umkehren und mit Wort und Tat uns zur brüderlichen Gemeinschaft aller Menschen bekennen.

### 3. Dritte Grundforderung:

#### Humanismus der Allgemeinheit

Der marxistische Humanismus ist drittens ein Humanismus der Allgemeinheit. Über diesen Punkt, so wichtig er ist, können wir uns ganz kurz fassen, weil er sich leicht versteht.

#### a) Allgemeingültige Menschlichkeit der klassenlosen Gesellschaft

Begnügen wir uns mit dem, was Roser über die allgemeingültige Menschlichkeit der klassenlosen Gesellschaft als Endziel der sozialistischen Revolution sagt (a. a. O. 21): „Der eigentliche Sinn dieser Revolution ist, die Freiheit aller von den Bedingtheiten des Ökonomischen zu bewirken. Der Sozialismus verwirklicht damit die notwendige Folgerung der Humanitätsidee: daß alle Menschen in gleicher Weise Anspruch auf Achtung ihres Menschseins und auf Freiheit als Voraussetzung ihres Menschseins haben.“ Allerdings ist festzustellen, daß Marx selber die Zukunfts- und Freiheits-

verheißung im Unbestimmten läßt; und so ist das Bild der klassenlosen Menschheit ein Gegenstand verschiedener Auffassungen bei den Marxisten geworden, wie es nämlich zugehen soll, daß alle Menschen dann gleichen Anteil an den Wirtschafts- und Bildungsgütern haben. Was besagt hier Gleichheit?

b) Allgemeingültige Menschlichkeit  
 der moralischen Personwesen im klassischen  
 und der Gotteskinder im christlichen Humanismus

Fragen wir auch hier: Wie verhält sich die sozialistische Forderung einer allgemeingültigen Humanität zum klassischen Humanismus? Antwort: sie steht sowohl in der Gefolgschaft wie auch in der Überwindung des klassischen Humanismus. Einerseits ist auch vom klassischen Humanismus in gewissen Grenzen zu behaupten, was der Sozialist Roser zu vorbehaltlos sagt (a. a. O. 18) und warum er im Sozialismus die notwendige Folgerung der Humanitätsidee verwirklicht sieht: „Im Humanismus der Renaissance ist der Humanitätsbegriff einseitig vom Selbstgefühl des einzelnen her vorgebildet und geht damit auf das Menschenbild der Antike zurück. Im 18. Jahrhundert gewinnt der Gedanke der Humanität sittliche Entschiedenheit und soziale Bezogenheit auf den anderen Menschen. Erst das 18. Jahrhundert hat die humanistische Bezogenheit des Menschen auf sich selbst erweitert zur Humanität gegenüber jedem Lebewesen, das menschliches Antlitz trägt.“ Wir werden dem letzten Satz Rosers vorab hinzufügen: und damit geht die Humanitätsidee des 18. Jahrhunderts auf das christliche Menschenbild zurück, dessen allgemeingültige Menschlichkeit von Gottes Schöpfung und Erlösung her die Klassiker innerweltlich oder rein menschlich verstanden und so verweltlicht haben. Und andererseits werden wir nicht vergessen und verschweigen, wie sich die klassische Humanitätsidee des 18. Jahrhunderts im 19. Jahrhundert, dem Jahrhundert der sozialen Frage, ausgewirkt hat. Der für die Gymnasien und Universitäten maßgebende Humanismus Wilhelm Humboldts ist der feinbürgerliche Humanismus einer gebildeten und begüterten Oberschicht von Anfang an gewesen und bis in unser Jahrhundert und seinen ersten Weltkrieg hinein geblieben. Ein besonderes Verständnis für die soziale Frage und für die politischen und ökonomischen Bedingtheiten des Menschen und seiner Würde wird ihm auch der wohlwollendste Beurteiler nicht nachsagen können. Es ist schon so nach Ausweis der alten und neuen Geschichte: die edle und schöne Menschlichkeit der reinmenschlichen Menschlichkeit wandelt am liebsten auf der Menschheit Höhen; der Anblick des menschlichen Elendes und des Kampfes ums tägliche Brot wird störend empfunden.

Ganz anders fühlt hier echtes Christentum. Gerade wenn es um die nackte Notdurft des Lebens und um die Bedingungen der Möglichkeit menschenwürdigen Daseins geht, bewegt sich christliche Menschlichkeit in ihrem ureigensten Element. Edle und schöne Menschlichkeit selbst bildet weniger den vordringlichen Gegenstand in der Sorge christlicher Liebe; christliche Liebe sorgt sich in der Tat um den Weg zur edlen und schönen Menschlichkeit, um deren Ermöglichung von innen her, um die wirklichen Grundbedingungen, die erfüllt sein wollen, sollen alle Menschen an der Würde teilbekommen, zu der sie alle ihr himmlischer Vater geschaffen und in Seinem Sohne Jesus Christus neugeschaffen hat.

### Beschluß

**„Denn uns zu stören bist Du gekommen“,  
aber wohl uns, wenn wir uns  
von Christus stören lassen.**

Wenn der sozialistische Humanismus ein Humanismus der Wirklichkeit, der Tat und der Allgemeinheit sein will, so hat er in allen drei Forderungen, mag er es wissen und wissen wollen oder nicht, vom Christentum gelernt. Ohne die christliche Religion der brüderlichen Liebe und Gemeinschaft ist der Sozialismus geschichtlich nicht zu erklären. Aber das schließt nun nicht aus, daß wir Christen wiederum vom Sozialismus sozusagen zurückzulernen brauchten, worauf es an unserem Christentum besonders ankommt in unserer Zeit der sozialen Frage. Vom Sozialismus können und sollen wir Christen lernen, was die Menschen im Zeitalter der Maschinenteknik und der sozialen Umschichtung von uns Christen erwarten und auch erwarten dürfen. Der neue Humanismus wird, sofern er auch das klassische und das christliche Humanitätserbe in sich aufnehmen will, kein revolutionärsozialistischer Humanismus sein können; aber er wird ein sozialer Humanismus sein müssen, das heißt ein Menschentum wirklichkeits-erfüllter Wahrheit, ein Menschentum gesellschaftlicher Gerechtigkeit in Wort und Tat und ein Menschentum brüderlicher Gemeinschaft, die alle Menschen umfaßt.

„Warum bist Du gekommen, uns zu stören?“ So fragt der Großinquisitor mehrmals den von ihm gefangengesetzten Christus. Und für den Großinquisitor steht es fest: „Denn uns zu stören bist Du gekommen; und Du weißt das selber.“ Christus braucht nicht erst wieder auf diese Erde zu kommen wie in jener Legende; Er begegnet uns in der Tat immer wieder auf dieser Erde — und uns zu stören, begegnet Er uns. Oder begegnet Er uns nicht täglich, zumal in unserer Zeit, in jedem Hungrigen und Durstigen, in jedem Obdachlosen und Nackten, in jedem Kranken und Gefangenen, wie Er selber gesagt hat und beim Letzten Gericht wiederholen wird: „Was ihr einem aus diesen Meiner geringsten Brüder getan oder nicht getan habt, das habt ihr Mir getan oder Mir nicht getan“ (vgl. Mt 25,31—46)! Und wohl uns, wenn wir uns von Ihm stören lassen, wenn wir die Störung, die Er uns verursacht, nicht lästig, sondern als Gnade empfinden, wenn wir die Störung, die uns der unter die Räuber Gefallene und am Wege ausgeplündert und halb tot Liegende bereitet, nicht wie der Priester und der Levit, sondern wie der barmherzige Samariter beantworten (vgl. Lk 10, 30—37). Wenn wir Christen weitherzig von unserer Verpflichtung für das Diesseits denken, wenn wir davon durchdrungen sind, daß, wie wir im Gebet des Herrn flehen, das Reich Gottes zu uns komme — nicht bloß umgekehrt in enger Sorge für unser persönliches Seelenheil, daß wir in den Himmel kommen —, nein, daß das Reich Gottes zu uns herab komme und daß auf Erden der Wille Gottes geschehe, wie er im Himmel geschieht, daß wir also auch auf Erden jener Gerechtigkeit, die von Gott und vom Himmel her kommt, Raum schaffen sollen, und daß wir im Gebet des Herrn weiterhin nicht bitten, Gott möge mir, sondern Er möge uns das tägliche Brot geben, weil unser himmlischer Vater Sein Brot für alle, nicht nur für die Satten, für die Reichen und die Sieger, sondern gerade für die Hungrigen und Armen wachsen läßt, dann werden wir auch in

jedem Marxisten, Kommunisten und Bolschewisten die Nähe Christi verspüren. Rein menschlich ist es nur zu verständlich, wenn wir gerade als Humanisten, und auch als christliche Humanisten angesichts des revolutionären Sozialismus, fast möchte ich sagen angesichts der so gar nicht humanistisch anmutenden roten Ballonmützen, sofort mit der Anklage des Großinquisitors bei der Hand sind: „Warum bist du gekommen, uns zu stören? Denn uns zu stören bist du gekommen; und du weißt das nicht nur, du sagst es auch selbst. Umstürzen willst du, und einzig niederreißen wirst du können, was wir in Jahrtausenden mit Stäbe und Maß aufgebaut haben.“ Dennoch, Christen sind wir nur dann wahrhaft, wenn wir in der ärgsten aller Störungen, die über den altehrwürdigen Humanismus, auch den christlichen, gekommen ist, nämlich in der Störung durch den Sozialismus, eine Störung im Hintergrund sehen, in der uns Christus selber anredet und aufstört. Dann werden wir uns von Christus zur Buße aufrufen lassen und an die eigene Brust schlagen, wohl erkennend und bekennend, daß auch wir Christen nicht ohne unsere Schuld, ohne unsere sehr große Schuld dastehen, wenn die erweichten Knochen des Abendlandes in der Umarmung durch die harten Pranken des roten Bären allzu vernehmlich erkrachen. Dann werden wir angesichts der ungeheuren Bedrängnis, die Marxismus, Kommunismus und Bolschewismus der christlichen Sache bereiten, ein prophetisches Gebet recht verstehen, das zwar nicht von John Henry Newman selbst, aber aus seinem Geist entworfen ist<sup>3)</sup>; und mit diesem Gebet aus dem Geist eines nicht legendenhaften, sondern geschichtlichen Kardinals und großen christlichen Humanisten will ich schließen:

O Gott!

Die Zeit ist voller Bedrängnis;  
Die Sache Christi liegt wie im Todeskampf.

Und dennoch — nie schritt Christus  
gewaltiger durch die Erdenzeit;  
nie war Sein Kommen deutlicher,  
nie Seine Nähe spürbarer,  
nie Sein Dienst köstlicher als jetzt.

So laßt uns denn in diesen Augenblicken des Ewigen,  
zwischen Sturm und Sturm,  
in dieser Erdenzeit beten:  
O Gott, Du kannst das Dunkel erhellen,  
Du kannst es allein!

<sup>3)</sup> Über die Urheberschaft des Gebetes siehe Theologische Revue, 44 (1948), Nr. 1, 22. Der Schlußsatz allein stammt von Newman selbst, die — allerdings großartige — „Einleitung“ von Johannes Dierkes.