

haften Christsein gehört die brüderliche Haltung, d. h. in diesem Falle, wie es die Hierarchie auch betont hat, die Rücksichtnahme auf die mögliche Gefährdung der andern. Wenn die führenden fortschrittlichen Christen als Intellektuelle auch im Stande sein mögen, die Unterscheidung zwischen ihrem Handeln und den kommunistischen Doktrinen immer im Auge zu behalten, so wäre das für ihre Gefolgschaft doch wahrscheinlich unmöglich, und jeder von uns ist nicht nur für seinen eigenen Glauben, sondern auch für den seiner Brüder verantwortlich.

Gewiß lehrt uns die Geschichte, daß es auch in der Kirche oft schwierig gewesen ist, die Glaubenswahrheit von gewissen veralteten Einkleidungen zu unterscheiden und daß sich irdische Politik in die „göttliche“ Politik des Vatikan mischen kann. Das Recht ist auf Seiten Ludwigs des Heiligen, auf Seiten Galileis gewesen. Aber wenn die Kirche endgültig oder auch provisorisch eine autoritative Entscheidung fällt, verlangt sie von ihren Kindern Verständnis für diese Schwierigkeiten und Gehorsam. Im Falle der fortschrittlichen Christen ist es jedoch noch nicht so weit.

Die Verfasser des Aufsatzes in „La Vie Intellectuelle“ erörtern dann noch ganz allgemein die Frage des Christen zwischen Kapitalismus und Kommunismus, jedoch nicht vom theologischen, sondern vom rein menschlichen Standpunkt aus. Hier erscheint ihnen alles in der Schwebe, Für und Wider gleichmäßig verteilt, und in keiner Weise vorherzusehen, wem die Zukunft gehört. Daß Christen auf beiden Seiten stehen, kann vielleicht in einer Zeit wie der unseren dazu dienen, die Kirche vor der Gefahr zu bewahren, lau zu werden. Gerade die Besten werden ja von dem angezogen, was nicht lau ist, und die großen Forderungen, die der Kommunismus an seine Gefolgschaft stellt, tragen vielleicht mit dazu bei, einige dieser Besten anzuziehen. Vielleicht glauben sie, ebenso hohe Anforderungen in unserem Glauben nicht zu finden; aber in Wahrheit sind diese im Evangelium und in der Kirche vorhanden, und es ist unsere Sache, sie zur Darstellung zu bringen.

Um den Frieden

Die französische Monatsschrift „Esprit“ hat in ihrem Februarheft die Probleme des Pazifismus von den verschiedensten Standpunkten aus erörtert. Das Wort Pazifismus bezeichnet jene Gesinnung und Haltung, die den Krieg im Leben der Völker abschaffen will. Kein Thema könnte aktueller sein. Der Krieg ist das furchtbare Gespenst, das über der Geschichte unserer Zeit droht. Fast alle wollen den Frieden. Aber wenn die Bewegungen für den Frieden, so wie sie tatsächlich existieren, dazu aufrufen, sich für den Frieden und gegen den Krieg einzusetzen, so haben sie damit noch erst unklare, fast zweideutige Schlagworte ins Feld geführt. Die letzten Hefte der Herder-Korrespondenz, zumal das Dezemberheft (mit dem Aufsatz: „Gibt es heute noch einen gerechten Krieg?“) und das Januarheft (mit seinen „Briefen an die Schriftleitung“) haben uns bereits tief in die Problematik der Antikriegsbewegungen eingeführt.

Probleme des Pazifismus

Diese Problematik zeigt der Herausgeber des „Esprit“, Emmanuel Mounier, in einer Analyse der Idee des Pazi-

fismus und der Gesinnung seiner Anhänger auf (Les équivoques du pacifisme). Tatsächlich bekleiden sich zwei ganz verschiedene Haltungen mit dem Namen Pazifismus. Einerseits sind es die wirklichen Friedensvorkämpfer, für die die Friedensliebe zugleich etwas Religiöses und Revolutionäres ist, wobei bald das eine, bald das andere Merkmal vorwiegt. Sie opfern diesem Ideal ihre Ruhe und ihr Leben, denn sie suchen nicht ihren individuellen Frieden, sondern einen absoluten und kollektiven, den sie beständig dem Gewicht der Geschichte zu entreißen bereit sind mit jenen Mitteln, die den Dienst am Absoluten kennzeichnen: Wagnis, Aufopferung und zuweilen Tod. Aber wenn man von Pazifismus redet, denkt man im allgemeinen nicht an sie, sondern an die Gruppen und Bewegungen, die sich diesen Namen geben. Bei diesen findet sich nur ein Minimum von Gefahr und eine Menge tröstlicher Hoffnung. Diesen Pazifismus verdächtigt Mounier, er könne sich so entwickeln, daß er genau zum Gegenteil von dem führe, was er bewußt wolle. Gegen eben diesen Pazifismus richtet sich auch der Marxismus: er allerdings verbietet allen Pazifismus ohne Unterscheidung, weil er den Pazifismus der schönen Gefühle haßt, den er als Betäubungsmittel auffaßt. Er betäubt das Gewissen, indem er den Krieg zwischen den Nationen verabscheuen lehrt, dafür aber den Krieg zwischen den Klassen vertuscht. Gewiß haben, so meint Mounier, die Marxisten in diesem Punkt recht. Allein deshalb ist der Appell an die menschliche Begeisterungsfähigkeit, wenn es darum geht, sich zum Kampf gegen die ewige, eintönige Grausamkeit des Krieges einzusetzen, nicht eitel. Um die Menschen zum Einsatz zu bringen, ist der Anruf der großen Ideale ebenso notwendig wie die strenge Ausbildung einer Technik und die klare Einsicht in den Sachverhalt. Der Pazifismus nach dem ersten Weltkrieg hat aber in beidem versagt.

Vor den Abwegen des Pazifismus zwischen den beiden Kriegen muß heute gewarnt werden. Was die seelische Disposition betrifft, so versteckt sich hinter der Friedensliebe nur zu leicht der Hang nach Sicherheit und nach einem schläfrig bürgerlichen Leben. Das so sehr auf Sicherheit bedachte kleine Bürgertum hat den Geist ganzer Nationen angesteckt. Darum gehörte zu den Hauptargumenten dieses Pazifismus das physische Entsetzen vor dem Krieg (das aber nicht das schweigsame Grauen dessen war, der die Greuel wirklich gesehen hatte, sondern das einer oft sensationsgierigen Phantasie) und vor allem auch die Angst vor dem Tod. Dann verbirgt sich hinter dem Schrei: „Friede um jeden Preis! Alles lieber als Krieg!“ der uneingestandene Trieb: „Alles lieber als mein Tod! Mein Leben um jeden Preis!“. Es kann aber so kommen, daß, wer sein Leben um jeden Preis bewahren will, es mit dem Leben vieler anderer bezahlt. Ein Pazifismus aus dieser Gesinnung ist zu keinerlei Opfer bereit, ihm geht es nicht um Gerechtigkeit, sondern nur um die eigene Bewahrung. Gerade dieser Pazifismus aus Angst, Verzagtheit und Gemeinheit birgt vielmehr die schlimmsten Explosivstoffe in sich, die hervorbrechen können, wenn seine Pläne gestört werden. Ein Merkmal des heutigen Schreis nach Frieden verrät alle diese Schwächen, nämlich dies, daß die Menschen nicht den Frieden schaffen wollen, sondern ihn erwarten als etwas, für dessen Zustandekommen sie keine Verantwortung haben.

Das beste Mittel nun, diesen falschen Pazifismus zu bekämpfen, der gerade durch seine verborgene Schwäche zu einem Krieg aus Angst führen kann, besteht darin,

eine strenge Technik des Kampfes für den Frieden zu entwickeln, die einen Einsatz fordert, der keine schwache Sentimentalität duldet. Um wirksam zu werden, muß der Pazifismus, wie jede wirksame Aktion, zugleich die großen Gefühle einspannen, um auf dem Weg zu einem fernen Ziel nicht zu erlahmen (Mounier nennt das die prophetische Geste), und die praktischen Schritte verwirklichen, die in fortlaufender Verkettung auf das gegebene Ziel hinführen.

Im Bereich der Gefühle muß anstelle der Angst die Empörung treten, die Empörung über das Sinnlose des modernen Kriegs, über seine Gefolgschaft von Unordnung und Leiden: eine Empörung gegen die dem andern zugefügte Ungerechtigkeit.

Hier begegnen wir nun der Frage der Gerechtigkeit. Wo der Friede gesucht wird, muß es ein gerechter Friede sein, ein Friede, der auch etwas mit sozialer Gerechtigkeit zu tun hat. Der Durchschnittspazifist heute fordert aber nicht soziale Gerechtigkeit, sondern soziale Sicherheit. Und das ist die Gesinnung, die bekämpft werden muß.

Natürlich ist das Problem des Pazifismus mit den übrigen politischen Problemen der Gegenwart eng verbunden. Ruft man zum Kampf für den Frieden um jeden Preis auf, ohne Bezug auf die übrigen Probleme der Welt, so hat der Aufruf in dieser Absolutheit vielleicht eine besondere Kraft; aber er ist auch der Gefahr der Abstraktion ausgesetzt. Auf die Dauer müssen sich die Bemühungen um den Frieden, wenn sie die Wirklichkeit bestimmen wollen, auf jeden Fall mit den realen Fragen der Organisation der Welt auseinandersetzen.

Fragen wie: Kann in der Weltorganisation der Sowjetblock bestehen bleiben? Soll man mit ihm oder gegen ihn gehen? Kann man diese Frage noch offenlassen? Oder: wie sollen das gegenwärtige Parteiwesen, die gegenwärtige Wirtschaftsordnung in die Weltorganisation überführt werden? Alle diese Probleme lassen sich nicht übergehen.

Der Weg der Gewaltlosigkeit

Wird in dem Aufsatz von Mounier die Verknüpfung des Friedensproblems mit dem der sozialen Gerechtigkeit schon gestreift, so befaßt sich ein anderer Aufsatz des gleichen Heftes damit, die Fragen des Krieges und des Friedens in den größeren Zusammenhang der Frage der Gewalt und der Gewaltlosigkeit in der Geschichte überhaupt zu stellen. Paul Ricoeur analysiert in seinem Aufsatz „L'homme non violent et sa présence à l'histoire“ das Verhältnis der Gewalt und der Gewaltlosigkeit zur Geschichte. Denn die Geschichte, wie wir sie kennen, schreitet fort durch Gewalt. Und wenn Gewaltlosigkeit mehr sein soll als ein Abseitsstehen, muß bewiesen werden können, daß auch sie in die Geschichte eingreifen, geschichtlich werden kann. Ricoeur sagt selbst zur Einleitung, daß er eine Voraussetzung mache, die jenseits der Beweisbarkeit liegt, nämlich, daß es wirkliche Gewaltlosigkeit und nicht nur deren Karikatur geben könne und daß die Worte der Bergpredigt über die Sanftmütigen tatsächlich für diese Welt gelten. Die Bergpredigt hat für Ricoeur eine Forderung in die Geschichte eingeführt, die sich zwar schwer in sie aufnehmen läßt, aber doch die von ihr Berührten zu immer neuen Anstrengungen und zu, wenn auch ungeschickten, geschichtlichen Verwirklichungen führt.

Um jedoch etwas Gütiges über die Gewaltlosigkeit sagen zu können, muß man zuerst einmal die Welt der Gewalt in ihrer ganzen Breite übersehen und darf sich nicht dazu verleiten lassen, nur eine bestimmte Form der Gewalt und deren Bekämpfung ins Auge zu fassen. Es handelt sich darum, ob man auch dann noch, wenn man in der ganzen Geschichte Gewalt am Werke sieht, etwas findet, was im Menschen über die Geschichte hinausgeht und also ihr entgegentreten kann. Wenn der, der Gewaltlosigkeit wählt, in den Lauf der Geschichte eingreifen will, auf welche Weise kann er wirken? Wenn er aber wirkt, gerät er dann nicht zwangsweise in Beziehung zu der Unreinheit der fortschrittbringenden Gewalt?

Bei der Analyse der Gewalt stellt Ricoeur fest, daß sie alles durchzieht. Sie bildet einen Teil des menschlichen Trieblebens in der Form des Zornes, der Freude am Hindernis, des Ausdehnungswillens, des Kampf- und Herrschaftswillens, des Drangs zum Tod und vor allem in der Fähigkeit der Zerstörung, dem Hang zur Katastrophe, all jenen Trieben, die mit den positiven Kräften der menschlichen Natur stets in einem unsicheren Gleichgewicht stehen. Diese Instinkte erscheinen aber auch in den höchsten geistigen Bereichen wieder, wo die Begriffe des Rechts, der Gerechtigkeit, der Wahrheit plötzlich im furchtbaren Glanz von Leidenschaften auftreten und ihnen Völker und Kulturen zum Opfer gebracht werden.

Diese geheime Gewalttätigkeit in der Seele des Menschen wird zur Geschichte in den sozialen Strukturen: davon hat die marxistische Geschichtsinterpretation einiges aufgedeckt. Nach ihr schreitet die Geschichte geradezu fort im Schritt der Gewalttätigkeit. Die Pazifisten heften im allgemeinen ihren Blick nur auf die offenkundige Gewalttat des Krieges und übersehen die Gewalttat der Ausbeutung. Erst eine schwierige Bewußtmachung führt zu der Einsicht in die Gewalttat, die sich hinter Recht und Ordnung verbergen kann. Gerade dann erst ist der Friede eine unermessliche Aufgabe, wenn er die Krone der Gerechtigkeit sein soll. Wie aber sollte die Gewalttat der Unterdrückung nicht zur Gewalttat der Revolte führen?

Für den, der die Gewalt untersucht, ist es eine der wichtigsten Feststellungen, daß der Staat ein Sammelpunkt und Transformator von Gewalttat ist. Nur durch den Staat kommt die äußerste Form der Gewalttat, der Krieg zustande. Und diese Gewalttätigkeit des Staats absorbiert dann in sich alle gewalttätigen Kräfte der Seele.

Es sieht so aus, sagt Ricoeur, als ob durch einen der Geschichte innewohnenden bösen Zauber nicht alle Menschen gleichzeitig möglich seien: einige sind für die andern zu viel. Denn man muß sich darüber klar sein, daß jede Gewaltsamkeit letzten Endes auf Auslöschung des andern hinzielt. Darum konnte auch Jesus schon im gewöhnlichen Zorn gegen den Bruder den Mord anprangern. Aber diese Unterdrückung des Einen durch das Andere macht eben die Geschichte; sie ist die bevorzugte Art, in der geschichtlicher Wandel sich vollzieht.

Daneben gibt es nun die Gewaltlosigkeit. Diese erscheint wie das schlechte Gewissen der Geschichte. Das Gewissen tritt der Geschichte als Ethik entgegen. „Die Geschichte sagt: Gewalttat. Das Gewissen lehnt sich auf und sagt: Liebe“. In diesem Aufbegehren will das Gewissen die Gewalttat abschaffen, und es bezeugt damit die Möglichkeit, daß der Mensch dem Menschen Freund sein könne. Nur aus diesem der Geschichte widersprechenden Gewissen, nicht aber aus einem leichten Sich-

einfügen in die Geschichte kann ein wirklicher Pazifismus leben.

Gewaltlosigkeit stellt in der Tat schwere Probleme. Wenn ich mich weigere zu töten und lieber sterben will, um mir nicht die Hände schmutzig zu machen, was habe ich erreicht, wenn sich darum nun andere die Hände schmutzig gemacht haben? Solche Gewaltlosigkeit bringt nicht Gewaltlosigkeit, sondern Gewalt hervor.

Wie aber kann Gewaltlosigkeit wirklich auf die Geschichte wirken? Zuerst einmal glaubt der Gewaltlose daran, daß er durch seine Verweigerung der Gewalt gewissen Werten eine tatsächliche Existenz gibt, die die Menschen sonst nur am Ende eines langen Weges sehen. Seine Tat beweist, daß die Geschichte, die meist als Schicksal erscheint, aber in Wahrheit doch von Menschen gemacht ist, auch von Menschen durchbrochen werden kann. Schon als ein solches Mahnbild wirkt er auf die Geschichte.

Unter besonderen Umständen und in der Verkörperung durch außergewöhnliche Persönlichkeiten kann die Gewaltlosigkeit aber auch zu einer wahren geschichtlichen Bewegung werden, wie es das Indien Gandhis bewiesen hat. Gandhis Wirken hat bewiesen, daß sich die Geisteshaltung der Gewaltlosigkeit mit einer Technik der Verwirklichung vereinigen läßt.

Allerdings stellt sich Ricoeur auch die Frage, ob Gewaltlosigkeit wirklich anstelle der Gewalt treten und die Geschichte tragen könne. Er gibt zu, daß Gewaltlosigkeit Grenzen in sich selbst zu tragen scheint. Nicht zufällig ist ihre Devise negativ: Du sollst nicht töten. Geht der Gewaltlose darüber hinaus und beginnt er den Aufbau des Friedens, scheint er zwangsläufig in Unternehmungen einzutreten, die am Wesen der Geschichte teilhaben. Die Gewaltlosigkeit scheint zudem auch in dieser Welt keine Kontinuität zu kennen. Sie besteht aus gelegentlichen Akten, meist im Protest zu bestimmten Gewaltakten. Aber in diesen bezeugen sich immer wieder die übermenschlichen Aufgaben, die der Geschichte aufgegeben sind und die den Menschen zur Vergöttlichung aufrufen.

Für die Gegenwart glaubt Ricoeur, daß der Gewaltlose nur die Rolle des Propheten spielen könne, der innerhalb der politischen Vorgänge der Mahnruf ist. Möglich, daß solche Mahnrufe bald nur noch in Gefängnismauern zu hören sind. In der Wirklichkeit besteht eine Dialektik der vorwärtstreibenden Gewalt und der mahnenden Gewaltlosigkeit. Aber für den, der an die Gewaltlosigkeit glaubt, gibt es nur die unvermischte Reinhaltung dieses Glaubens, wenn anders er nicht auf jeden Einfluß auf die Geschichte verzichten will.

Der Christ und der Friede

Robert Morel stellt die Frage des Friedens („Pax tecum“) wieder unter einem anderen Gesichtspunkt, unter einem apolitischen, rein christlichen. Er lehnt vor allem den Begriff eines gerechten Krieges überhaupt ab; er rückt hier sogar von der Weihnachtsbotschaft des Heiligen Vaters ab, in der es heißt, daß es Güter von solcher Wichtigkeit gebe, daß ihre Verteidigung gerechtfertigt sei. Er hält gerechte Kriege in unserer Zeit für unmöglich, jedenfalls habe kein Krieg des zwanzigsten Jahrhunderts die Merkmale eines solchen gehabt. Eine andere Möglichkeit gibt es, die Sache der Gerechtigkeit zu verteidigen: die Widerstandsbewegung. Sie scheint die einzige Form von rechtem Krieg, die heute noch den theologischen Anfor-

derungen an einen solchen entsprechen kann. (Vgl. auch Herder-Korrespondent 3. Jhg., H. 4, S. 191). Diese Widerstandsbewegung dauert aber ständig, im Frieden wie im Kriege. Sie ist die Auflehnung gegen jegliche Ungerechtigkeit, sie ist der eigentlich christliche Zustand seit dem Tode Christi. Die Kriege dagegen gehen heute um Privilegien und nicht um Gerechtigkeit.

Da es sich bei dem Einsatz für Frieden und Gerechtigkeit um eine Sache des christlichen Gewissens handelt, mißtraut Morel allen organisierten pazifistischen Bewegungen; er vermutet, daß sie nur eine Ungerechtigkeit durch eine andere ersetzen würden. Morel stellt sich mit seinem Verlangen nach Frieden dicht neben alle einfachen Herzen, die den Frieden wollen und den Krieg verabscheuen. Denn in diesem einfachen Verlangen der Menschheit, die leidet, sieht er die wirkliche Sehnsucht nach Gerechtigkeit. Die Pazifisten dagegen glauben nur zu leicht, sie hätten schon alles getan, wenn sie die Gewehre vergraben und die Kanonen gesprengt hätten. Aber damit sind die Herzen noch nicht gesprengt. Der Ursprung des Krieges, so sagt Morel, liegt nicht in den Waffen, sondern in der furchtbaren Fähigkeit, die der Mensch hat, im Frieden zu sein oder nicht. Manche Menschen glauben, der Krieg sei eine Naturerscheinung und hänge mit den Sonnenflecken oder auch mit den wirtschaftlichen Bedingungen zusammen. „Sie hätten nicht unrecht, wenn sie die Natur als Gottes Schöpfung betrachteten und den Menschen als Gottes Geschöpf und alle Unordnung zwischen ihnen und jeden Widerspruch zwischen den beiden... als Widerspruch gegen Gott.“ Der Ursprung des Krieges liegt in der Sünde, die das Herz des Menschen verdirbt.

Die Menschen sollten also „den guten Kampf kämpfen“. Da sie aber das nicht tun, kämpfen sie den bösen. Vielleicht ist so der Krieg Zeichen eines anderen Kampfes, notwendiges Zeichen, weil jener verweigert wird. Der Christ aber sollte immer um Gottes Willen im Krieg liegen mit der Welt und zu gleicher Zeit doch um Gottes willen ein lebendiger Tempel des Friedens sein.

Das Weltbürgertum Garry Davis'

Im gleichen Heft des „Esprit“ wird die Verschwommenheit gewisser pazifistischer Strömungen an einem ganz konkreten Beispiel analysiert. Jacques François, einer der Mitarbeiter der von franziskanischem Geist inspirierten Zeitschrift „Le Cheval Blanc“, untersucht die erstaunliche Popularität, die die Bewegung um Garry Davis gewonnen hat.

Garry Davis hatte, wie man auch bei uns durch die Zeitungen erfahren hat, in Paris zu Füßen der UNO seine amerikanische Staatsbürgerschaft niedergelegt und sich zum Weltbürger erklärt. Er forderte alle Menschen auf, sich mit ihm zu der Bewegung der Weltbürger zusammenzuschließen und damit für die Zukunft alle Kriege unmöglich zu machen. Dieser Schritt des jungen Amerikaners, der im zweiten Weltkrieg Fliegerpilot war, jetzt aber ein einfacher Mann ohne Nationalität ist, der den friedlosen Geist der Vereinten Nationen beschämte, hat in Frankreich eine gewaltige Resonanz gefunden. Zu seiner „Bewegung der Weltbürger“ fanden sich bald Männer mit berühmtesten Namen. Mounier selber, der Herausgeber des „Esprit“, gehört dazu. Aber das scharfe Auge Jacques François' hat sich nicht so einfach blenden lassen. Die erste große Frage, die er erhebt, ist die: Ist es

überhaupt erlaubt, die Hoffnung der Menge durch eine so unklare Angelegenheit zu mobilisieren? Ist man berechtigt, sich Sicherheit anzumaßen, wenn man nur Mutmaßungen hat? Darf man von Rettung sprechen, wenn man nur über eine glückliche Möglichkeit verfügt?

Im Jahr 1946 spielte sich in Frankreich eine andere kleine Geschichte ab. Ein anderer einfacher Mann namens César Bugany, der zum Militärdienst eingezogen wurde, erklärte seinem Hauptmann, seine religiöse Überzeugung verbiete ihm durch das Gebot: Du sollst nicht töten, die Waffen zu tragen. Er wurde ins Gefängnis gesetzt und sitzt dort noch immer. Warum hat die Öffentlichkeit sich durch diese Geschichte nicht erschüttern lassen, während sie durch die Geste Garry Davis' hingerrissen worden ist? Hat Davis' Handlung einen größeren geistigen Wert? Oder liegt es daran, daß er mit Nachdruck die Frage der Institutionen aufwirft, während César Buganys Problem nur die Seele ist?

Bugany hatte keineswegs seine Staatsangehörigkeit und deren Verpflichtungen aufgeben wollen. Im Gegenteil, er wäre mit Freuden bereit gewesen, für sein Land jeden anderen Dienst zu tun, auch den schwersten, außer diesem einen, der doch auch durch alles verurteilt erschien: durch den Zustand der Welt, durch die Vernunft und durch das Gesetz des Glaubens. Aber gerade diesen wollte man ihn ausüben zwingen.

Davis dagegen hatte diesen Dienst ausgeübt, er war Soldat gewesen, Pilot der Luftflotte während dreier Jahre. Erst nach der Demobilisierung war ihm die Idee gekommen, die Waffengewalt zu verurteilen. Sein Mut allein konnte ihm also wohl kaum einen solchen Vorrang vor Bugany verschaffen. Denn mehr Mut gehörte zu Buganys Schritt. Aber allerdings hatte Davis etwas zu versprechen, nämlich eine Weltorganisation. Er kämpft gegen die Regierungen im Namen eines neuen Regierungsideals, das der Weltregierung. Schon hier liegt eine merkwürdige Verschwommenheit in der Begeisterung der Massen; ihr Gefühl wurde beeindruckt durch die Auflehnung des einzelnen gegen die Regierungen, dann jedoch wurden sie gewonnen wiederum für eine Regierung. Und Garry Davis selbst, der anfangs als der einfache Mann erschien, verwandelt sich nun in den zukünftigen Präsidenten der Weltregierung. In diese Bewegung hinein, die doch ein politisches Programm hat, ergießen sich allerlei religiöse Stimmungen, und in den Dienst der Friedensidee werden die Angst vor dem Tod, das Argument der Zahl, Haß und Rache, der primitivste Zorn gerufen. Was werden diese verschiedenen Kräfte tun, wenn sie auf die Probe gestellt werden, aber nicht von einer starken Wahrheit und herrschenden Idee zusammengehalten sind?

Doch ein Hauptgrund, warum dieser neue Pazifismus so großen Erfolg hat, ist der, daß er gefahrlos ist. Er fordert keine Askese, keinerlei innere Erneuerung. Seine Anhänger glauben, sie könnten den Frieden billig erkaufen. Dieser Pazifismus träumt von einer Weltregierung und fragt sich nicht, was für eine Weltregierung. „Eine Weltregierung könnte den Tod der Leiber und der Gewissen im Schoße des längsten und massivsten Friedens organisieren“.

Jacques François hält es endlich überhaupt für einen grundlegenden Irrtum, daß man versucht, den Frieden zu organisieren, als ob er ein Gegenstand sei, den man direkt fassen könnte. Der Friede ist ein Ergebnis, er ist eine Frucht; er ist schließlich ein Geschenk Gottes. Aber

es gibt immer Menschen, die den Preis zu hoch finden, den Gott für seine Gaben verlangt. Was Er in Wahrheit verlangt, ist die innere Umkehr.

Der katholische Unternehmer in der kommenden Wirtschaftsordnung

Auf der Gründungstagung des Bundes katholischer Unternehmer in Königswinter am 26. und 27. März dieses Jahres, hielt, wie wir an anderer Stelle schon berichtet haben, Professor Dr. Joseph Höffner, Trier, ein Referat, das den Versuch darstellt, die Situation und die Aufgabe des katholischen Unternehmers in dem sozialen Umbruch unserer Tage zu klären und zu beschreiben.

Das Zerrbild vom Unternehmertum

Professor Höffner ging davon aus, daß in weiten Kreisen der Arbeiterschaft noch immer ein Zerrbild des Unternehmers herrsche. Statt diese Tatsache zu bedauern, müsse man mit aller Ehrlichkeit versuchen, sich zu fragen, welches der Ursprung dieses Zerrbildes sei und ob nicht sehr begreifliche Gründe zu seiner Entstehung beigetragen hätten. Solcher Gründe führte er drei auf.

Es ist erstens die Tatsache, daß die Theorie der klassischen Nationalökonomie, wie sie im vorigen Jahrhundert entstanden und klassisch von Adam Smith beschrieben worden ist, das *Gewinnstreben*, das *Erwerbsmotiv* oder, vulgärer ausgedrückt, die Profitgier als den Motor des Wirtschaftslebens und als den Weg zum allgemeinen Fortschritt ansah. Diese aus dem aufklärerischen Glauben an eine prästabilisierte Harmonie der Welt erwachsene Theorie ist inzwischen bitter enttäuscht worden, denn ihr Ergebnis war nicht Harmonie, sondern geradezu der Klassenkampf. Im Konkurrenzkampf mit dem Unternehmer war der Arbeiter von vornherein der Schwächere. Seine Entlohnung wurde nach dem Marktgesetz von Angebot und Nachfrage bestimmt, und so wurde er vielfach mit Hungerlöhnen abgefunden. Die nach der klassischen Theorie berechnete Forderung des Unternehmers nach Rentabilität, die Forderung des Arbeiters auf der anderen Seite nach Lebensunterhalt waren nicht in Übereinstimmung zu bringen. Daraus entstand die tiefe Erbitterung der Arbeiterschaft, die im Bild des Unternehmers als den hervorstechenden Zug eben die Profitgier sah. Wir müssen uns darüber klar sein, daß vieles daran berechtigt ist, wenngleich auch das eigentliche Motiv des wahren Unternehmers schon im 19. Jahrhundert nicht letzten Endes Gewinn oder gar Genuß- und Wohlleben war, sondern Ausbau und Vervollkommnung seines Werkes.

Aber auch dieses Motiv und seine Auswirkungen führten zu scharfen Gegensätzen mit den Arbeitern. Denn die Vervollkommnung des Betriebes ist ja im wesentlichen nichts anderes als eine immer größere *Rationalisierung* und *Technisierung*. Fabrikarbeit ist Handgriff, nicht Handwerk. Die naturwissenschaftlich-physikalische Technik zwingt die im Betrieb arbeitenden Menschen in ihren Bann, so daß die Arbeit mehr und mehr spezialisiert und mechanisiert wird. Der Arbeiter ist unentrinnbar in den Zwangstakt des automatischen Arbeitsvorganges eingeschaltet, und eben dagegen erhebt er Protest: Er gelte im unpersönlichen Rahmen der technischen Apparatur nur