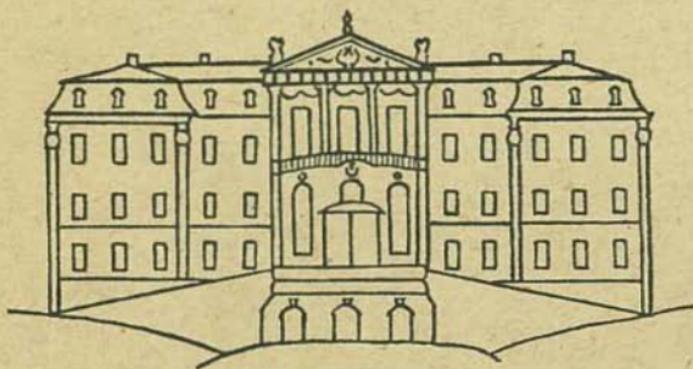


Hefte aus Burgscheidungen

Ewiger Friede ist keine Utopie

Von

Prof. D. Dr. Johannes Leipoldt



16

Herausgegeben von der Zentralen Schulungsstätte „Otto Nuschke“ in Verbindung mit der Parteileitung der Christlich-Demokratischen Union

Hefte aus Burgscheidungen

Ewiger Friede ist keine Utopie

Von

Prof. D. Dr. Johannes Leipoldt

16

Herausgegeben von der Zentralen Schulungsstätte „Otto Nuschke“ in Verbindung mit der Parteileitung der Christlich-Demokratischen Union

Das vorliegende Heft gibt den Text eines Referats wieder, das Unionsfreund Prof. D. Dr. Johannes Leipoldt 1957 auf einer christlichen Begegnung des Bezirksfriedensrates Erfurt gehalten hat.

Wer für den Frieden arbeitet, muß immer wieder den Einwand hören, die Hoffnung auf eine völlige Unterdrückung aller Kriege sei nur ein schöner Traum, eine Utopie. Manche sagen das aus Bequemlichkeit, um einen Grund zu haben, sich um die Mitarbeit zu drücken. Von nachdenklichen Menschen wird das Urteil gefällt: es gebe überhaupt keinen sittlichen Fortschritt; oder wenn es so scheine, daß ein Fortschritt erreicht sei, folge bald wieder ein Rückfall. Sie verweisen etwa auf das Strafrecht. Hexen werden nicht mehr verbrannt. Aber waren nicht die Tötungsmethoden der Henker im „Dritten Reiche“ ebenso grausam? Und werden die Verhöre in den Vereinigten Staaten wesentlich menschenfreundlicher durchgeführt als in der mittelalterlichen Inquisition? Ebenso kann man an das Völkerrecht erinnern. Es gab eine Zeit, in der grundsätzlich die nichtkämpfende Bevölkerung außerhalb des Bereichs der Waffen bleiben sollte, soweit das möglich war. Aber im zweiten Weltkriege wurden Bomben auf friedliche Städte geworfen, und heute setzen sich Menschen für Vernichtungsmittel ein, denen Millionen von Lebewesen, vielleicht sogar alle Menschen zum Opfer fallen würden; für Atom- und Wasserstoffbomben, die dort, wo sie nicht von vornherein alles verderben, jedenfalls das kommende Geschlecht schädigen.

Ich habe dennoch gute Zuversicht, daß wir vorwärts kommen; auf einigen Gebieten ist das Ziel bereits oder nahezu erreicht. Um anschaulich zu sein, begründe ich meine Meinung an einigen begrenzten Fragen: zunächst der Frage der Sklaverei, dann der Frage des Rassendünkels. Ich werde zeigen, daß auf diesen Gebieten die fortgeschrittenen Menschen schon längst das Richtige erkannten; zu einer Verwirklichung des Erkannten kam es freilich erst, als eine neue Gesellschaftsordnung entstand. Heute sind wir, was die Sklaverei betrifft, nahezu am Ende der Entwicklung. Auch in Sachen des Rassendünkels ist das Wesentliche einigermaßen erreicht. Nicht so günstig steht es auf dem Gebiet der Feindesliebe und des Frie-

dens: hier müssen noch harte Kämpfe ausgefochten werden. Aber heute ist fast die halbe Welt sozialistisch: die Zeit ist reif für den Endkampf; mir scheint die Ächtung des Krieges in erreichbarer Nähe.

Das sind die Entwicklungen, die ich im folgenden darlegen werde. Ich werde dabei vor allem Belege aus der antiken Mittelmeerwelt bringen: das ist die Umgebung, die ich aus den Urkunden kenne.

I.

Bei Homer lesen wir: „Die Hälfte der Tugend nimmt der weifblickende Zeus dem Manne weg, sobald ihn ein Sklaventag (ein Sklavenschicksal) unterjocht“ (Od. 17, 322 f.). Das harte Wort ist den altgriechischen Freunden Homers eindrucksvoll; anscheinend wirkt es wie eine Gewissensfrage, mit der man sich auseinandersetzen muß.

Platon führt Homer an und gibt dabei folgenden Gedankengang wieder (Gesetze VI 777 a). Sklaven müssen wir haben. Wie sollen wir sie einschätzen und behandeln? Die einen achten den Sklaven mehr als Bruder und Sohn: Sklaven können Retter aus höchster Not sein. Andere behandeln ihre Sklaven wie Tiere, mit Stachel und Peitsche (machen dadurch freilich die Seele des Sklaven erst recht zur Sklavenseele). Einer grundsätzlichen Entscheidung weicht Platon aus. Er bringt Regeln, die er für nützlich hält; sie sollen wohl eine Art Mittelweg darstellen. Um der Sicherheit willen halte man nicht viele Sklaven gleichen Volkstums und gleicher Sprache! Man sei gegen die Sklaven nicht willkürlich, sondern peinlich korrekt! Wenn sie es verdienen, müsse man sie freilich züchtigen (*kolazein*), nicht nur mit Worten. Allgemein empfiehlt dieser Philosoph, mit Sklaven möglichst nur im Befehlstone zu reden. Keinesfalls solle man mit ihnen scherzen, auch nicht mit den Mädchen des Sklavenstandes.

Platon weiß selbst, daß es Herren gibt, die ihre Sklaven freundlicher behandeln. Allgemeingütig sind seine Darlegungen also nicht. Dennoch werden sie über ein halbes Jahrtausend später, Anfang des dritten Jahrhunderts nach Chr., von Athenaios in verkürzter Form wiederholt (VI 87 S. 264 e). Aber er führt daneben andere Urteile zur Sklavenfrage an, sieht also in Platon auch nicht einen maßgebenden Denker.

Immerhin ist festzustellen, daß in der alten Welt kaum ernsthaft am Zustande der Sklaverei und den Regeln des Sklavendaseins gerüttelt wird (außer von den Sklaven selbst; aber ihre Aufstände werden niedergeschlagen). Die Gedanken Platons oder verwandte Auffassungen entsprechen also dem Weltbilde der Mehrheit.

Dennoch gibt es eine Aussagenreihe, die sich gefühlsmäßig zugunsten der Sklaven erklärt. Ich stelle an die Spitze das Urteil des Aischylos im „Agamemnon“, der im Jahre 458 vor Chr. seine Uraufführung erlebte. Agamemnon kehrt nach Trojas Zerstörung in die Heimat zurück; mit ihm die gefangene Troerin Cassandra, ein Stück Kriegsbeute, also eine Sklavin. Sie besaß von jeher die Gabe der Weissagung. Aber, zum Erstaunen des Chores, weissagt sie als Sklavin weiter. Das wird besonders anschaulich geschildert (1072 ff.). Die Seherin beginnt mit einer Art Zungenreden, mit Lauten, die keinen Sinn geben: *Otototoi popoi da*. In diesem Stammeln ist das einzige, das man verstehen kann, die Anrufung des Apollon. Aber allmählich werden Kassandras Worte deutlicher. Der Chor nimmt Stellung zu ihnen: „Es bleibt die Gottheit auch im Sklavengeiste“ (1084).

Ist das ein beabsichtigter Widerspruch zu Homer? Tatsächlich wird Homers Satz bedeutsam eingeschränkt, und zwar in einem Falle, wo der Sachverhalt unmittelbar einleuchtet. In der damaligen Welt spielt die Ekstase eine wesentliche Rolle in mancherlei Religionen, besonders bei Dionysos, aber, wie Aischylos zeigt, auch bei Apollon, weiter etwa bei der Göttermutter Kybele in Kleinasien und bei der syrischen Göttin. Allgemein erblickt man in einem derartigen Zustande nicht etwa einen plötzlichen Krankheitsanfall, sondern eine Einwirkung der Gottheit: die Gottheit hat den ergriffen, der in Verzückerung gerät, und nimmt in ihm Wohnung. Nun aber ist es eine allgemeine Beobachtung, daß die Gottheit dabei wahllos vorgeht. Sie erfaßt Griechen und Barbaren, alt und jung, Mann und Frau; auch Freie und Sklaven (etwa in des Euripides Bakchai, die 406 uraufgeführt werden, ist das sichtbar). Der Tatbestand wird nicht dadurch entwertet, daß man Ekstasen durch bestimmte Mittel (vor allem Kasteiungen) künstlich erreichen kann (nach damaliger Anschauung ist auch der Rausch eine Art Ekstase): diese Mittel sind auch Sklaven zugänglich. So ist jeder Sklave, der in Verzückerung gerät, ein Beweis dafür, daß Unfreie im

Bereiche der Gottheit dasselbe Ansehen genießen wie Freie. Es scheint, daß die Sklaven ekstatische Religionen begünstigen — es wäre begreiflich genug (z. B. war die Frau des Spartakos, eine Thrakerin, eine Dienerin des Dionysos und weissagte in der Verzückung, Plutarch Crassus 8, 4).

Jedenfalls waren Sklaven als Ekstatiker eine geläufige Erscheinung und erregten bei den Hütern der Ordnung keinen Verdacht. So konnte es geschehen, daß ein Sklave sich den Anschein gab, von der Gottheit besessen zu sein, in Wirklichkeit aber seine Leidensgenossen aufrief, sich mit Gewalt zu befreien: die Öffentlichkeit merkte zunächst nicht, worum es sich handelte. So, nach dem Berichte des Florus, zu Beginn des ersten Sklavenaufstandes auf Sizilien, der um 136 vor Chr. begann und erst nach langen Jahren unterdrückt wurde. Es gab dort umfangreiche Güter (*latifundia*) römischer Bürger; als Landarbeiter dienten gefesselte Sklaven, in Arbeitshäusern (*ergastula*) untergebracht. In dieser Welt trat der Syrer Eunus auf, auch ein Sklave: er benahm sich wie ein Ekstatiker der syrischen Göttin; als hätte es die Göttin befohlen, rief er seine Gefährten zur Freiheit und zu den Waffen (vielleicht in syrischer Sprache, so daß es nur seine Landsleute verstanden). Anscheinend machte er besonderen Eindruck durch ein „Wunder“: er nahm eine ausgehöhlte Nuß in den Mund, in die er angebrannten Schwefel gestopft hatte; so konnte er durch sanftes Blasen zwischen seinen Worten Feuer und Rauch ausströmen lassen. Er gewann in kürzester Zeit zweitausend Anhänger, dann Zehntausende. Konsuln mußten zu seiner Bekämpfung eingesetzt werden. Sie siegten erst nach harten Kriegen. Dennoch wurde dem Feldherrn, der Schluß gemacht hatte, kein Triumph zubilligt: die Würde des Triumphes gestattete nicht, ihn mit der Überwindung von Sklaven zu verbinden.

Zu einer allgemeinen Sklavenbefreiung waren auch die Verehrer des Dionysos und ähnlicher Gottheiten nicht bereit. Aber mindestens in manchen Fällen legte man Gewicht darauf, vor den Augen der Gottheit alle Gläubigen einander gleichzustellen. Den besten Beweis liefert eine Inschrift, die 1933 im *American Journal of Archaeology* veröffentlicht wurde. Sie gehört dem zweiten nachchristlichen Jahrhundert an und stammt aus der Gegend von Rom, aus Tusculum oder Torre Nova. Der Text ist eine Weihung: die Glieder einer dionysischen Gemeinde ehren

ihre Priesterin Agrippinilla. Die Stifter werden namentlich angeführt; 422 Namen sind erhalten. Sie sind geordnet nicht nach ihrer weltlichen Würde, sondern ausschließlich nach ihrer Stellung im Gottesdienste: ein Heros, eine Fackelträgerin, sieben Priester, zwei Priesterinnen usw.; am Schlusse stehen 23 „Schweiger“ und „Schweigerinnen“, also Neulinge, eine Art Katechumenen. Noch wichtiger ist, daß (bei zwei Ausnahmen, die wir nicht erklären können) jedes Mitglied nur mit einem einzigen Namen gekennzeichnet ist: bei den Griechen, die die Mehrzahl bilden, fehlt der Vatersname; bei den Römern wird nur der Beiname (das *cognomen*) mitgeteilt; so tritt in keiner Weise hervor, wer vornehmer Herkunft ist. Dabei läßt sich aus den Namen erschließen, daß sich in der Gemeinde viele Sklaven und Freigelassene finden, daß sie wohl sogar in der Mehrheit sind. Wir haben also eine große Familie vor uns. Aus einer anderen lateinischen Inschrift können wir sogar schließen, daß die Glieder dionysischer Gemeinden sich als Brüder bezeichneten (Dessau 3360, aus Rom).

Sonstige religiöse Richtungen in der griechisch-römischen Welt erreichten dasselbe Ziel auf anderem Wege, vielleicht nicht ebenso schnell, aber doch sicher. Die eleusischen Mysterien und verwandte Feiern gingen auf einen Familienkult zurück. Sklaven, die in der Familie dienten, wurden im allgemeinen als Menschen betrachtet und behandelt. Wenn sie etwa durch Kauf in den Besitz des Hausherrn übergingen, wurden sie mit demselben oder einem ähnlichen Brauchtume aufgenommen wie ein neugeborenes Kind oder eine eben heimgeführte Ehefrau. So nahmen die Sklaven auch an den religiösen Familienfeiern meistens teil. Eine gewisse Freundlichkeit der Götter gegenüber den Sklaven mochte niemand bestreiten. Es gab Feste, bei denen das Verhältnis zwischen Herr und Diener auf den Kopf gestellt wurde: der Herr bediente sein Gesinde; das fand sich in Griechenland; am bekanntesten waren die römischen Saturnalien, die im Dezember gehalten wurden (Athenaios XIV 44 S. 639 b). Nun wird man die Ausgelassenheit solcher Tage nicht überschätzen: war der Jubel vorbei, so setzte der Dienst des Alltags wieder ein; die Rechtslage blieb die alte; die Sklaven werden also ihre Stellung beim Feste kaum übertrieben ausgenutzt haben. In jedem Falle stand den Unfreien, die sich bedrückt fühlten, dieser oder jener Tempel als Asyl zur Verfügung, wenn auch mit gewissen Einschränkungen (z. B. Ditt. Syll. 3736 XVI). Unter diesen Umständen war es

sachlich berechtigt, daß bei einem Sklavenloskaufe nicht seitens eine Gottheit eingeschaltet wurde, etwa der pythische Apollon; der betreffende Sklave wurde von dem Gotte gekauft, aber unter der Bedingung, daß er nun frei sei; der Kaufpreis war vorher von dem Sklaven, der sich das Geld erspart hatte, oder auch von einem seiner Gönner im Heiligtume niedergelegt worden. Einen Sonderfall bildete die Ordnung eines privaten gottesdienstlichen Raumes im lydischen Philadelphiea, aus eben vorchristlicher Zeit. Hier wird dreimal hervorgehoben, daß auch Sklaven und Sklavinnen das Recht haben, ja aufgefordert werden, die Stätte zu besuchen (Ditt. Syll. ³ 985).

Aus derartigen Hausgemeinden entwickelten sich die eleusischen Mysterien und die mit ihnen geistig verbundenen sonstigen Feiern dieser Art. So konnten hier Sklaven und Sklavinnen nicht ausgeschlossen sein. Es kamen besondere Gründe hinzu, die es empfahlen, auf Unfreie nicht zu verzichten. Da waren Bauarbeiten im Telesterion durchzuführen, in dem Raume, in dem die entscheidenden Begehungen stattfanden; nach damaliger Anschauung kamen für diese Verrichtung nur Sklaven in Frage; aber natürlich mußten es Eingeweihte sein (Ephem. arch. 1883 S. 1 ff.). Oder eine Dame wollte sich nicht allein zu den Feiern begeben, sondern sich lieber von einer Dienerin begleiten lassen (zufällig nur für Dionysos bezeugt: Liv. XXXIX 12, 6). Es konnte sogar eine Hetaira, die Sklavin war, in Eleusis eingeführt werden; auf diesen Gedanken kam zuweilen einer ihrer Verehrer, der ihr eine persönliche Freude bereiten wollte ([Demosthenes] 59, 21 f.). Eine völlige Gleichstellung von Freien und Sklaven war dabei freilich nicht zugelassen. Für die Geheimdienste des peloponnesischen Andania, die mit Eleusis verwandt waren, wurden Luxusverbote erlassen; danach durften freie Frauen und Mädchen höchstens hundert Drachmen für das Festkleid aufwenden; das der Sklavinnen sollte höchstens fünfzig wert sein (Ditt. Syll. ³ 736 IV). Und wenn während der Feiern etwas Schlimmes vorkam, war der schuldige Sklave ungünstiger gestellt als der Freie; der Sklave entging nicht der Peitsche (ebenda XIV f.). Immerhin sind das Dinge, die nicht das unmittelbare Verhältnis zu Gott betreffen. Entscheidend scheint mir, daß Freie und Unfreie in gleicher Weise eingeweiht wurden, also die gleiche Gemeinschaft mit Gott gewannen: beide wurden also (um es eleusisch auszudrücken) von der Gottheit an Kindes Statt angenommen, wiedergeboren und vergottet.

Das ist eine Höhe der Auffassung, die vom weltlichen Denken erst allmählich erreicht wurde. Von Platon war schon die Rede. Er erkannte, daß die volkstümliche Auffassung der Sklaverei nicht oder nicht immer zutraf. So suchte er ein Neues, ohne Brauchbares zu finden. Aber auch Aristoteles gehörte noch zu den Suchenden. Er erörtert im Anfang seiner „Politik“ die Sklavenfrage (I 3—6). Auf der einen Seite gibt er die Anschauung wieder, von Natur (*physei*) sei kein Unterschied zwischen Freien und Sklaven; den Unterschied mache erst das Gesetz (*nomos*). Andererseits vertritt Aristoteles selbst den Gedanken: „Das Herrschen und das Beherrschtwerden gehört nicht nur zu den notwendigen Dingen, sondern auch zu den nützlichen, und manches ist schon von seiner Entstehung an derart verschieden, daß das eine zum Herrschen, das andere zum Beherrschtwerden bestimmt scheint.“ Dann gehört also das Dasein einer dienenden Gruppe von Menschen zum Natürlichen; der ist von Natur Sklave, in dem die geistigen Fähigkeiten neben den körperlichen völlig zurücktreten; ein solches Wesen unterscheidet sich nur wenig vom Tiere, jedenfalls vom Haustiere. Immerhin erkennt Aristoteles im Sklaven einen Menschen; es klingt freilich nicht ehrenvoll, wenn er den Sklaven als „beseeltes Besitzstück“ (*ktēma empsychon*) bezeichnet. Nur zögernd gibt der Philosoph zu, daß seine Sätze sich nicht immer folgerichtig durchführen lassen. Das harte Kriegerrecht der Zeit macht die Besiegten zum Eigentum des Siegers; es gibt also Sklaven, die nicht von Natur Sklaven sind, sondern durch das Gesetz des Kriegerrechts; ihre Zahl kann nicht gering sein.

Die Zeit nach Alexander brachte eine Wandlung. In den letzten vorchristlichen Jahrhunderten, in denen die Masse der Menschheit einen guten Teil ihres politischen Einflusses verlor, wurden die Erscheinungen des Alltags stärker beachtet. Den Gewinn davon hatten die Menschengruppen, die bis dahin meist im Schatten standen: die Frauen, die Kinder, auch die Sklaven. Wir spüren das in der stoischen Philosophie, die damals einen Großteil der Menschheit beherrschte. Der Stoiker betrachtet es als selbstverständlich, daß kein Mensch von Natur Sklave ist; der Sklave ist ein Lohnarbeiter, der immer zur Verfügung steht (v. Arnim III S. 86). Ich verdeutliche das an Worten Senecas, eines Zeitgenossen des Paulus. Sie sind deshalb von besonderer Eigentümlichkeit, weil dieser schwer-

reiche Römer zweifellos ein Ausbeuter war. Das hinderte ihn nicht, sich in Worten besonders fortschrittlich zu zeigen. Da er in hohem Maße die Gabe besaß, eindrucksvolle Worte (auch Schlagworte) zu finden, fällt das besonders auf.

In der Schrift „Über Wohltaten“ erörtert Seneca auch, „ob ein Sklave seinem Herrn eine Wohltat erweisen könne“ (III 18, 1 ff.). Er ist nicht der erste, der die Frage aufwirft, aber der erste, von dem wir eine Antwort besitzen. Man könnte meinen, ein Sklave vermöge seiner Stellung nach nur Dienste (*ministeria*) zu leisten; solche seien, weil pflichtmäßig, nicht Wohltaten (*beneficia*). Aber es kommt auf die Gesinnung an. „Niemandem ist die Tugend versperrt; sie steht allen frei, läßt alle zu, läßt alle ein“, auch die Sklaven. „Sie begnügt sich mit dem bloßen Menschen“ (*nudo homine contenta est*). „Ein Sklave kann gerecht, tapfer, großmütig sein; also auch eine Wohltat erweisen; auch das ist eine Sache der Tugend.“ Die Sklaverei umfaßt ja nicht den ganzen Menschen; sein besserer Teil ist ausgenommen. Man sage besser nicht „der Herr empfängt eine Wohltat von seinem Sklaven“, sondern „der Mensch von einem Menschen“.

Folgerungen zieht Senecas 47. Brief an Lucilius. Man soll mit seinen Sklaven in einem familiären Verhältnisse (*familiariter*) leben: das ist eine Forderung der Klugheit wie der Bildung. Die Sklaven sind ja Menschen, Hausgenossen (*contubernales*, „Zeltgenossen“), Freunde bescheidenen Standes (*humiles amici*), Mitsklaven (*conservi*): auch der Herr ist der Macht des Schicksals preisgegeben. Insbesondere soll der Herr mit seinen Sklaven zusammen essen: sie reden über den Herrn, wenn sie nicht mit ihm reden dürfen; dann hat das Sprichwort recht: „So viel Sklaven, so viel Feinde“ (*totidem hostes quot servi*); aber wir machen sie erst zu unseren Feinden. — Das sind vernünftige, freundliche Ratschläge; sie helfen freilich nur dem häuslichen Gesinde, nicht den großen Sklavenscharen in den Fabriken und auf den Gütern.

Um die erste Jahrhundertwende wirkte der Stoiker Epiktet. Er kam selbst als Sklave zur Welt, wurde dann freigelassen. Er bringt nicht so eindringliche Sätze wie Seneca, stimmt mit ihm aber in der Sache überein. Die Sklaven sind ebenso Söhne des Zeus wie die Freien. Darum muß sich der Freie zum Sklaven brüderlich verhalten. Das

fordern die Gesetze der Götter im Gegensatz zu denen der Toten (der verstorbenen Menschen, I 13).

Ein paar besondere Worte sind über die israelitisch-jüdische Entwicklung zu sagen. Hier ward der Sklave von Anfang an höher geachtet; vor allem wohl, weil Handarbeit auch von den Freien gefordert wurde; so erschienen Freie und Sklaven als gemeinsame Arbeiter. Das dritte Gebot ist leider in Luthers Katechismus nur verkürzt aufgenommen; es lautet ursprünglich: „Sechs Tage sollst du arbeiten und all dein Geschäft verrichten; aber der siebente Tag ist ein Sabbat zu Ehren Jahwes“ usw. (Ex. 20, 9 f.; Deut. 5, 13 f.). Der Gedanke, daß die Arbeit Gottes Willen entspreche, wurde noch durch die Erzählung vom Sündenfall betont (Gen. 3, 17 ff.). Was die Sklaven betrifft, so erinnerte sich Israel daran, daß einst das ganze Volk Sklavendienste leistete in Ägypten; es kannte also das Leben der Sklaven und entnahm daraus die Forderung, dies Leben den eigenen Sklaven erträglich zu gestalten; vor allem dadurch, daß man auch Sklaven und Sklavinnen die Sabbatruhe gönnte (Deut. 5, 14 f.). Besondere Fürsorge galt freilich nur den hebräischen Sklaven (daß es unter den Hebräern auch hebräische Sklaven gab, ist vor allem eine Folge des harten Schuldrechts jener Zeit). „Wenn du einen hebräischen Sklaven kaufst, so soll er sechs Jahre dienen; aber im siebenten Jahre soll er unentgeltlich freigelassen werden“ (Bundesbuch: Ex. 21, 2). Es gibt sogar eine Überlieferung, die noch weiter geht. In jedem fünfzigsten Jahre (jedem Halljahre) sollen alle hebräischen Sklaven auf einmal freigelassen werden. „Wenn dein Bruder neben dir verarmt und sich dir verkauft, so sollst du ihn nicht Sklavendienst tun lassen; gleich einem Lohnarbeiter, einem Beisassen soll er bei dir sein; bis zum Halljahr soll er bei dir dienen“ (Lev. 25, 39 f.). Diese Bestimmung wird wieder nachdrücklich begründet durch einen Hinweis auf ein entscheidendes Ereignis der Geschichte Israels. Jahwe spricht: „Meine Knechte sind sie, die ich aus Ägypten weggeführt habe; sie dürfen nicht verkauft werden, wie man Sklaven verkauft“ (25, 42). Dennoch ist fraglich, ob ein solches Halljahr je gefeiert wurde; am Ende des Jesaja-Buches erscheint die erhoffte Zukunft einmal unter dem Bilde des Halljahrs (61, 1 f.). Aber ein Erlebnis des Propheten Jeremia zeigt uns, daß es selbst im Drucke äußerer Not kaum möglich war, eine allgemeine Freilassung der hebräischen Sklaven zu erreichen (34, 8—16). Wir hören bei der Gelegenheit, daß schon die Bestimmung nicht beachtet wurde,

die eine Freilassung nach sechsjährigem Dienste forderte (34, 14). Unter diesen Umständen dürfen wir nicht erwarten, daß im späteren Judentume die Auffassung der Sklaverei sich wesentlich änderte. In das Ende der Apostelzeit gehört ein führender Schriftgelehrter, Rabbi Eliezer ben Hyrkanos. Seine Sklavin stirbt. Die Schüler wollen ihn trösten. Er weist sie aber zurück: „Lehrte ich euch nicht: Wegen Sklaven und Sklavinnen stellt man sich nicht in eine Reihe (d. h. tritt man nicht zum Trauerbesuche an), sagt man auch nicht den Segensspruch der Leidtragenden oder die Trostworte für Leidtragende? Was vielmehr sagt man ihretwegen? Wie man zu einem Menschen sagt, dem ein Ochse oder ein Esel starb: Gott ersetze dir deinen Schaden! so sagt man zu ihm wegen seines Sklaven oder seiner Sklavin: Gott ersetze dir deinen Schaden!“ (bab. Berachoth 16 b). Hier gilt der Sklave rein als eine Sache. Das ist hier um so bemerkenswerter, als der Rabbi offenbar auf diese Frau als einzige Hilfe angewiesen war. Aber er entsprach dem Willen der rabbinischen Mehrheit. Nur selten wagte einer der Maßgebenden, eine eigene Meinung zu vertreten. Öfters erlaubte es sich Eliezers Zeitgenosse, Rabban Gamaliel II. Er nimmt Trostworte entgegen, als sein Sklave Tabi stirbt, und widmet ihm ehrenvolle Worte (Berachoth 2, 7).

Jesus nahm zur Sklavenfrage nicht ausdrücklich Stellung. Man könnte meinen, das liege daran, daß seine Anhänger zumeist arme Leute waren: sie hatten nur wenige Sklaven oder gar keine. Aber die Bildreden Jesu zeigen, daß er das Leben der Sklaven kannte, zwar nicht die Verhältnisse der Großstadt, aber die Daseinsformen der Menschen im Großgrundbesitz (besonders Matth. 18, 23 ff.). Er beobachtete auch, daß es zu Schwierigkeiten führt, wenn ein Sklave mehreren Herren gehört (Matth. 6, 24 usw.). Aus diesen Gleichnissen scheint mir zweierlei bemerkenswert. Jesus benutzte das Bild vom Sklaven, um das Verhältnis zwischen Gott und Mensch zu kennzeichnen: man kann nicht gleichzeitig Gottes und des Mammons Sklave sein; jeder dieser beiden Herren nimmt den Menschen ganz in Anspruch (das ist wohl absichtlich, um des Nachdrucks willen, einseitig geurteilt: mindestens ebenso stark ist zu betonen, daß der Gläubige Gottes Kind ist, Luk. 15, 11 ff. usw.; aber in gewisser Weise war damals zwischen einem jüngeren Kinde und dem Sklaven kein Unterschied, Gal. 4, 1). Weiter benutzte Jesus das Bild vom Sklaven, um die Forderung der Nächstenliebe zu unterbauen: der ist der

Größte, der die meisten Sklavendienste leistet; Jesus sah in seinem eigenen Leben einen Sklavendienst (Marc. 10, 43 bis 45). Diese Gleichnisse sind besonders anschaulich. Sie bedeuten aber nicht, daß Jesus das Sklavenwesen grundsätzlich billigte. Es gehört zur Lebensechtheit der Worte Jesu, daß er die Dinge schilderte, wie sie sind. In der Geschichte vom Schalksknechte wird das Schuldrecht der damaligen Zeit gestreift, das doch der Bergpredigt widerstrebt (Matth. 18, 25). Auch das Verfahren dessen, der einen Schatz fand, und des ungerechten Haushalters widerstrebt anerkannten sittlichen Forderungen (Matth. 13, 44; Luk. 16, 1 ff.). Tatsächlich hält die Überlieferung fest, daß Jesus Sklaven ebenso half wie Freien (Matth. 8, 5 ff.; Luk. 7, 2 ff.). Und in der frühen Judenchristenheit waren Freie und Sklaven gleich geachtet. Die einzige Frau, die als „Jüngerin“ bezeichnet wird, dürfte eine Freigelassene gewesen sein: Tabitha ist ein jüdischer Sklavename (AG. 9, 36). Und der Sklavin, die im Hause der Maria die Tür öffnet, wird so gedacht, daß sie als eine wohlbekannte Persönlichkeit erscheint (AG. 12, 13 ff.). So trägt Paulus kein Bedenken, die mitgeteilten Gleichnisgedanken Jesu aufzunehmen: der Apostel bezeichnet sich gern als einen Sklaven Jesu und faßt seinen Missionsberuf als einen Sklavendienst an der Menschheit auf (1. Kor. 9, 19 ff.).

Bei Paulus trat die Sklavenfrage stärker hervor als bei Jesus: er wirkte vorzugsweise in der Großstadt, deren Einwohner wohl in der Mehrzahl Sklaven waren. Christliche Sklaven können wir bereits in der frühen Korinthergemeinde nachweisen (sicher 1. Kor. 7, 21—23, vielleicht auch 1, 11). Paulus schuldete ihnen klare Urteile. So hob er gern hervor, daß vor Gott kein Unterschied zwischen Freien und Sklaven besteht. Die Begründung erinnert an die dionysische Frömmigkeit, dem Gedankengange und dem Wortlaute nach; es muß aber berücksichtigt werden, daß eigentliche Ekstase in den Paulusgemeinden selten war; nur der Sprachgebrauch gemahnt an den der Ekstatiker: „Ihr seid alle einer in Christus Jesus“, seid alle Glieder an seinem Leibe (Gal. 3, 28; 1. Kor. 12, 13; Kol. 3, 11; vgl. Eph. 6, 8). Allerdings zieht der Apostel nicht die Folgerung, der Sklave solle eine sich bietende Gelegenheit benutzen, wenn er freikommen könne. Im Gegenteil! „Bist du als Sklave berufen? Laß dich's nicht anfechten! Und wenn du auch frei werden kannst, so bleibe nur um so lieber dabei“ (1. Kor. 7, 21). Hier kommt die Erwartung des nahen Endes mit der einseitigen Betonung des Gei-

stigen in der Art der Stoa zusammen, um das für uns merkwürdige Urteil zu gestalten. Aber der Wortlaut und der Zusammenhang lassen keinen Raum für einen Zweifel an dieser Deutung; sie wird auch von der alten Kirche bestätigt (vgl. schon Ignatios an Polykarp 4, 3; Luther übersetzt, indem er „modernisiert“: „so brauche des viel lieber“, werde lieber frei). Zwei besondere Tatbestände sichern unsere Auffassung.

Da ist der Fall Onesimos. Der Sklave Onesimos entläuft seinem Herrn Philemon in Kolossai; er wird von Paulus gefunden, für das Christentum gewonnen und seinem Herrn zurückgeschickt. Der Begleitbrief des Paulus steht im Neuen Testamente: ein Brief, der mit gefühlreichen Sätzen, aber nicht ohne Humor, also in wirkungsvoller Art, den Onesimos empfiehlt. Paulus möchte ihn am liebsten behalten, als Missionsgehilfen. Offenbar erwartet er, daß Philemon ihm den Onesimos schenkt. Aber seine Freilassung erbittet er nicht: nur soll der Zurückgekehrte als Bruder behandelt werden. Und Paulus sorgt in dem gleichzeitigen Kolosserbrief dafür, daß Onesimos' Beispiel nicht Schule mache, nicht bei anderen Sklaven der Gemeinde ansteckend wirke (3, 22—25).

Und ein anderes: Paulus sagt: „Wenn ich all meine Habe austeile und meinen Leib dahingebe zum Brennen (zum Einbrennen des Sklavenmals) und habe keine Liebe, so nützt es mir nichts“ (1. Kor. 13, 3). Die Deutung wird sichergestellt durch die Benutzung des Paulusworts im sog. 1. Klemensbriefe, der nur etwa ein Menschenalter jünger ist (55, 2). Es kam also vor, daß Christen sich als Sklaven verkauften, um mit dem Erlöse irgendwem zu helfen. Paulus hat dagegen Bedenken: wichtiger ist ihm die Nächstenliebe im Alltag; eine einzelne Tat, die zunächst als Heldentat erscheint, ist kein Beweis der Liebesgesinnung; sie kann auf Eitelkeit zurückgehen. (Im 1. Klemensbriefe werden die verherrlicht, die sich verkaufen; so kommt derartiges später auch unter christlichen Asketen vor. Die Freiheit gilt nicht als etwas Unveräußerliches.)

So hatten die Christen keine Hemmung gegenüber den Sklaven, jedenfalls nicht in der Frühzeit. Der heimgekehrte Onesimos durfte sich nicht nur im Gottesdienste hören lassen, sondern sollte es (Kol. 4, 9). Die Bischöfe von Rom Pius und Kallist waren einst Sklaven (Pius:

Kanon Muratori 76 verglichen mit dem Anfang des Hermasbuches; Kallist: Hippolyt Elenchos IX 12, 1 ff.). Die Sklavin Blandina wurde in einem amtlichen Gemeindefreischreiben als „edle Mutter“ gepriesen, weil sie vor dem Richter ihren Glauben bekennt und ihre Brüder und Schwestern stärkt (Euseb Kirchengesch. V 1, 17 ff. usw.).

Aber nirgends auf dem weiten Felde, das wir durchmusterten, finden wir einen ernsthaften Versuch, die Sklaverei zu beseitigen. Es wurden zwar Gesetze gegeben, die das Los der Unfreien ein wenig gelinder gestalteten. Hadrian († 138) verbot den Herren, einen Sklaven zu töten (hist. Aug. 1, 18). Der Stoiker Marc Aurel († 180) fügte einige andere Bestimmungen menschenfreundlicher Art hinzu. Aber damit wird grundsätzlich nichts verändert. Die Sklaven blieben „Körper“ (*somata*), wurden also rechtlich nicht als Menschen geachtet. Sie hatten vielfach keinen Namen, sondern wurden nach ihrer Herkunft gerufen (Syrus, Geta, Lydia, Persis). Daß sie Feinde der Gesellschaft blieben, begreift man besonders nach folgendem Berichte des Tacitus, der das Jahr 61 nach Chr. betrifft. Der Stadtpraefect Pedanius Secundus wird von einem Sklaven ermordet. Nach dem geltenden „Rechte“ müssen alle Sklaven hingerichtet werden, die sich zu der Zeit unter demselben Dache befanden; es sind ihrer vierhundert; und zwar einschließlich Frauen und Kinder. Es erhebt sich Widerspruch, vor allem anscheinend bei den „kleinen Leuten“. Aber der Senat sorgt dafür, daß das Blutbad stattfindet (Ann. XIV 42—45). So wurde der Sklavengeist gezüchtet, der wieder zur Furcht führt (Röm. 8, 15). Es ist ein Musterbeispiel für eine „Politik der Stärke“: sie erreicht das Gegenteil von dem, was sie erreichen will. Aber die „oberen Zehntausend“ bleiben bei dem Urteile, der Sklave sei kein Mensch, also könne man ihn ohne Rechtsgrund selbst zum Kreuzestode verdammen (Juvenal VI 218 ff.).

Ich mache auf zwei Punkte aufmerksam, an denen die Sklaverei fast abgeschafft scheint und doch nicht abgeschafft wird. Die Therapeuten sind jüdische Einsiedler in der Gegend des ägyptischen Alexandrien zur Zeit Jesu. Sie stehen nicht nur unter jüdischen Einflüssen, sondern auch unter solchen der griechischen Philosophie. „Sie lassen sich nicht von Sklaven bedienen; sie sind überhaupt der Meinung, der Erwerb von Dienern sei wider die Natur.“ So lassen sie sich von Freien helfen, die das gern tun und

nicht erst durch Befehle angetrieben zu werden brauchen. Aber wir hören nicht, daß in diese asketische Gesellschaft ein Sklave eingeführt werden könne, der damit natürlich die Freiheit erwürbe (Philon über das beschauliche Leben § 70—72). Einem ähnlichen Tatbestande begegnen wir bei den frühchristlichen Einsiedlern und Mönchen. Pachom, der Stifter der ersten Klöster, forscht jeden, der eintreten will, aus, ob er unter jemandes Botmäßigkeit stünde; d. h. doch wohl, ob er Sklave sei; dann wird er anscheinend nicht aufgenommen (A. Boon, Pachomiana Latina 1932 S. 25 § 49 und S. 174 § 17). Und Theodoret erzählt in seiner „frommen Geschichte“ folgendes (29). Zwei gebildete Mädchen werden Einsiedlerinnen. Ihre Dienerinnen nehmen sie mit, aber nicht um sich bedienen zu lassen: die Dienerinnen sollen sich ebenfalls ganz der Frömmigkeit widmen; sie werden dabei von ihren Herrinnen angeleitet und beaufsichtigt. Der Erzähler, ein Bischof, der im allgemeinen die Dinge mit klarem Blicke schaut, ahnt nicht, daß der Unterschied von Frei und Unfrei in der Welt der Askese das wenigste Recht hat.

Dennoch ging es mit der Sklaverei zu Ende; aber nicht, weil sie von nachdenklichen Menschen verurteilt wurde, sondern weil sie wirtschaftlich untragbar geworden war: sie lohnte sich nicht mehr; sie mußte durch eine Regelung verdrängt werden, die dem arbeitenden Menschen wenigstens eine bescheidene Möglichkeit bot, sich selbst etwas zu verdienen. Seit dem Kriege des Spartakos (74 bis 71) setzte sich, freilich in langsamer Entwicklung, der Kolonat durch, eine Einrichtung, die den Übergang zur Feudalzeit vermittelte. Das Neue wuchs allmählich. Es mußte auch erst erprobt, vor allem in seinen Folgen beobachtet werden. So kann kein Datum angegeben werden, das die Wende bezeichnet.

Das Urteil der Religion und Philosophie über die Sklaverei hat bei dieser Entwicklung Hilfsdienste geleistet, aber längst nicht immer. Es wäre an gewissen Stellen und zu manchen Zeiten reiche Gelegenheit gewesen, fördernd einzugreifen; die Sklaverei hat sich ja verschiedenfach noch lange gehalten. Als im fünfzehnten Jahrhundert neue Welten entdeckt wurden, war die Neigung verbreitet, die Eingeborenen in der Fremde als Sklaven anzusehen; man begründete das mit der Behauptung, sie seien unfähig, den christlichen Glauben zu begreifen. In den Südstaaten Nordamerikas meinte man lange, die weiten Landwirtschaft-

lichen Besitztümer ohne Sklaven nicht bestellen zu können. Und im Nahen Osten, etwa in Abessinien, werden heute noch Sklaven beschäftigt. Das sind Überbleibsel, die hoffentlich bald verschwinden werden. Aber diese Überbleibsel beweisen, daß bloßes Nachdenken und Predigen oft eine erfolglose Bemühung ist.

II.

Mit der Sklaverei hängen Rassefragen eng zusammen: die Sklaven entstammen in der Regel einem fremden Volke. Wir müssen aber beachten, daß der scharfe Rassebegriff des Nazismus der alten Welt fremd war und nur in der Hitlerzeit die Öffentlichkeit beschäftigte. Wir können uns hier kürzer fassen.

Die Griechen schufen das Wort „Barbar“, *barbaros*. Es ist zunächst eine bloße Klangmalerei: es soll eine Sprache schildern, die man nicht versteht (die Schauspieler unserer Zeit verwenden das ähnlich klingende Wort „Rhabarber“, wenn sie das Geräusch einer lebhaften Volksmenge auf die Bühne bringen). Der Begriff „Barbar“ bezeichnet also zunächst einen Tatbestand, ohne jedes Werturteil. Man kann gewiß ein solches hineinlegen. Cicero bemerkt, Juden und Syrer seien für die Sklaverei geboren (über die consularischen Provinzen 5, 10). Jedenfalls wollten die Römer keine „Barbaren“ sein, gewiß auch nicht ein Philosoph wie der Jude Philon. Aber, auch wenn man die Barbaren als Menschen zweiten Ranges ansah, konnte man sie doch als liebenswert und förderungswürdig betrachten. Lukas nennt die Bewohner von Malta „Barbaren“ (AG. 28, 2 und 4). Das soll nicht böse klingen: die Malteser sind ja äußerst hilfsbereit, nur etwas abergläubisch; man muß ihnen gut sein. Luther empfindet das; er übersetzt „Barbaren“ mit „Leutlein“. Aber das Wort „Barbar“ konnte noch einen viel helleren Klang annehmen. Von der Schrift Epinomis an, die unter Platons Namen geht (S. 987 Ende), bis zu Kelsos' „Wahrem Worte“, also durch rund ein halbes Jahrtausend begegnet uns der Gedanke: die „Barbaren“ erhalten leichter eine Offenbarung als die Griechen; sie sind ja frömmere, dulden keinen Gottesleugner. Das griechische Gewissen beschwichtigt man etwa durch den Satz, daß die Griechen die Offenbarung erst recht verstehen und in Worte fassen. Das schließt nicht aus, daß der altchristliche

Apologet Tatian den Griechen eine Menge Fortschritte vorrechnet, die sie den Barbaren verdanken. Hier, am Anfange von Tatiens Apologie, ist das Wort „Barbar“ geradezu ein Ruhmestitel.

So hatten die Religionen vor den Fremden ebensowenig Hemmungen wie vor den Sklaven. Die eleusischen Mysterien schlossen in ihrem „Vorspruche“ (der *prorrhesis*) die aus, deren Sprache unverständlich war (Horigenes gegen Kelsos III 59 usw.). Vielleicht war das anfangs auf Menschen mit einem Sprachfehler bezogen, wurde also magisch verstanden. In geschichtlicher Zeit fand man in der alten Formel den Sinn: wer geweiht werden wolle, müsse griechisch verstehen: das genügte; das war hier die einzige Forderung. Begreiflich genug; der Betreffende konnte ja sonst den Feiern gar nicht geistig folgen. Tatsache ist, daß zahllose Römer, vom Privatmann bis zum Kaiser, die eleusischen Sakramente empfangen. Noch schärfer trat der Tatbestand bei Dionysos hervor: wieder zeigte sich, daß der Gott, wenn er die Menschen besessen machte und in seine Gemeinde berief, keine Auswahl nach menschlichen Gesichtspunkten traf. Die Dienerinnen des Gottes, die den Chor in Euripides' *Bakchai* bilden, sind „Barbaren-Frauen“ (55 ff., 604 usw.). Daß das freie Urteil in Sachen des Volkstums in der dionysischen Gemeinde weiter überliefert ward, zeigt die Agrippinilla-Inschrift.

Ebenso waren sich die Vertreter der morgenländischen Religionen darüber klar, daß die Schranken zwischen den Völkern nicht unübersteigbar sind. Sonst wäre ja keine Missionswirksamkeit möglich gewesen. Das gilt auch für das Judentum. Hier wurde zeitweise der Versuch gemacht, das eigene Volk von seiner Umgebung abzusperren. Strenge Reinheitsgebote und eine Verwerfung der Mischehe sollten dafür sorgen. Dennoch fand das Judentum, nach Alexander dem Großen, den Weg zu einer Weltmission: Proselyten wurden in die Gemeinde aufgenommen und die Verheiratung mit ihnen gestattet. Rabbinisch ist der Satz, freilich erst in nachchristlicher Zeit überliefert: „Wenn deine Tochter mannbar wird, so laß deinen Sklaven frei und gib sie ihm“ (bab. *Pesachim* 113 a). Es bleibt nur ein Rest der ursprünglich ablehnenden Stimmung: Augenblicksurteile, die den Proselyten schlechtmachen. Aber neben solchen Sätzen stehen andere, die ihn ehren.

Ähnliches wird uns von anderen morgenländischen Religionen berichtet. Die Isispriester legten besonderes Gewicht darauf, überall als Afrikaner zu erscheinen. Sie schmückten ihre Tempel auch in Griechenland und Italien auf ägyptische Art: sie stellten Sphinx und Obelisk auf und ließen Ibis herumlafen. Vor allem aber zeigten sie bei den Gottesdiensten gern farbige Priester und Tänze afrikanischer Art: hauptsächlich Wandbilder aus Herculaneum bringen dafür eindeutige Belege; sie zeigen, wie hoch ein Neger in der Hierarchie der Göttin steigen kann. In Nubien stellte man sogar die Göttin selbst als Negerin dar. Was Mithra betrifft, so konnte in seinem Bereiche jedermann durch Weihen ein „Perser“ werden, usw.

Das Christentum tritt mit Selbstverständlichkeit in diese Entwicklung ein. Wir treffen dabei auf dieselbe Begründung wie in der Sklavenfrage: jeder Christ ist ein Glied am Leibe des Christus (Gal. 3, 28; 1. Kor. 12, 13). Aus irgendeinem Grunde, vielleicht wegen einer besonders vielgestaltigen Völkermischung bei den Lesern, wird die Sache in dem Schreiben des Paulus nach Kolosssai besonders hervorgehoben: im Christentume „heißt es nicht Grieche und Jude, Beschnittener und Unbeschnittener, Barbar, Skythe, Sklave, Freier, sondern alles und in allem Christus“ (3, 11). Das ist nicht etwa bloße Theorie; der Kämmerer aus Mohrenland war eindeutig Neger, aber er wurde ohne Bedenken getauft und als wertvoller Zuwachs angesehen (AG. 8, 27 ff.). Diese Haltung wurde in der Kirche durch Jahrhunderte bewahrt. Erinnerung sei an die Märtyrer von Scilli in Numidien vom Jahre 180: zwei von ihnen trugen Namen, die in die griechisch-römische Welt jener Tage nicht hineingehörten, also etwa als barbarisch angesehen werden müssen; aber die Betreffenden galten nicht als Bekenner niederen Grades. Im vierten Jahrhundert entsteht eine äthiopische Kirche, also eine Negerkirche, usw.

Man könnte fragen: ist der Antisemitismus der alten Welt nicht ein Beweis dafür, daß auch damals Rassegegensätze eine Rolle spielten und eine bestimmte Rasse verachtet wurde? Richtig ist, daß der Antisemitismus schon im fünften Jahrhundert vor Chr. einsetzte; das alttestamentliche Buch Ester war wohl die erste geistige Gegenwehr, die das Judentum versuchte. Aber dieser Antisemitismus hatte höchsten ganz am Rande einen Grund in rassischer Verschiedenheit. In der religiösen Bewegung des Altertums kann man öfters beobachten, daß eine Gruppe

von Gläubigen aufs schärfste bekämpft wurde, wenn und wo sie durch ihre Besonderheit auffiel. Als Dionysos nach Griechenland, später nach Rom kam, war er den dortigen Menschen fremd und unangenehm durch seine Ekstasen und seine wilden Nachtfeiern; es kam zu Verfolgungen; Zeugnisse liefern Euripides' Bakchai und der Geschichtsschreiber Livius (XXXIX 8, 3 ff.); die dionysischen Priester glichen sich dann verschiedenfach den Religionen an, die vor ihnen da waren. Ebenso erschien das Judentum ungewöhnlich, durch seine bildlose Gottesverehrung, durch seine Sabbatruhe, durch seine Reinheitsgebote, die die Synagoge wie ein Zaun umgaben, also unsozial wirkten, usw. Wirtschaftliche und politische Gründe wurden nur nebenbei zuweilen gegen das Judentum geltend gemacht, völkische ganz selten. Das Christentum wurde ebenfalls wegen bestimmter Eigentümlichkeiten verdächtigt und verfolgt: auch hier gab es, wenigstens in älterer Zeit, kein Bild Gottes; die nächtlichen Abendmahlsfeiern erregten Bedenken, usw. Es läßt sich sogar nachweisen, daß bestimmte Vorwürfe zuerst gegen Dionysos erhoben, dann von den Gegnern der Juden und der Christen übernommen wurden. Das ist ein großer Zusammenhang; bei den Dionysos-Verehrern und den Christen waren rassische Gründe von vornherein ausgeschlossen, weil ihre Gemeinden in keiner Weise ein bestimmtes Volkstum betonten. Auch der spätere christliche Antisemitismus war, soviel ich sehe, von der Mißachtung einer bestimmten Rasse in der Regel frei.

Diese ganze Frage wird erst aufgeweckt, als in der Zeit der Entdeckungen die Sklaverei aus wirtschaftlichen Gründen wieder notwendig erschien, oder jedenfalls die Arbeitsleistung von Menschen, die als minderwertig galten und deshalb schlecht bezahlt wurden. Auf diesem Gebiete versäumte die Kirche nicht selten ihre Pflicht, besonders die Staatskirche. Bewußte, tatkräftige Christen, etwa Missionare, vertraten das Gewissen der Christenheit. Der Norweger Hans Egede († 1758) führte mit seinen Eskimo-Christen ein gemeinsames Leben; David Zeisberger († 1808), von der Brüdergemeine entsandt, wurde den Indianern ein Indianer. Hemmnisse entstanden aber immer wieder dadurch, daß durch Sklavenarbeit, Sklavenjagden, Sklavenhandel märchenhafte Reichtümer verdient wurden, also dadurch, daß man gewisse Völkerschaften nicht als Menschen achtete. Wer Barcelona besucht, staunt über die

Bauten und Parkanlagen einer Familie, die in diesem Handel ihr Geld verdiente und dennoch treu katholisch war.

Heute sind es nur wenige Stellen, an denen noch Rassegedanken lebendig sind. Zunächst im Süden der Vereinigten Staaten. Hier wirken Erinnerungen und Gefühle aus der Zeit nach, in der der Sklave die weiten Güter bearbeitete. Sie werden durch die Gewalttätigkeit des einflußreichen Ku-Klux-Klan immer wieder erneuert und aufgepeitscht. Menschen, die von sich aus an der Verfolgung der Farbigen nie teilnehmen würden, werden durch Zwang mit fortgerissen. Die Kirchen treten nicht immer mit genügender Schärfe auf. Ein Glück, daß man weithin empfindet: es steht die Ehre der Vereinigten Staaten auf dem Spiele, wenn man den Rassenhetzern nachgibt. Immerhin mußten Streitkräfte aufgeboten werden, damit einigermaßen Ordnung herrsche; ein letzter Erfolg ist wohl noch nicht erreicht.

Schwieriger liegen die Dinge in Südafrika: hier ist es die Regierung, die durch ihre Politik der „Apartheid“ dafür sorgt, daß Weiße und Farbige nicht miteinander, sondern möglichst neben- oder gegen einander leben. Die „Stimme der Gemeinde“ ließ vor kurzem (1957) beide Seiten zur Sprache kommen, und die Reisebeschreibung von Hans A. de Boer „Unterwegs notiert“ (1956) gab anschaulich Einzelheiten dazu. Man reicht einem Farbigen nicht die Hand, wenn man ihn kennenlernt, auch nicht wenn man längere Zeit auf ihn angewiesen sein wird. Man schlägt ihn, oft genug aus nichtigen Gründen. Man darf ihn nicht besuchen: er wohnt ja auch in der Regel in einem abgesonderten Viertel. Das Schlimme ist, daß an der Einführung dieser Apartheid angelegliche Christen entscheidend beteiligt sind, z. B. der vielgenannte Dr. theol. Malan, ein ehemaliger Pfarrer. Hier ist man noch nicht so weit, daß man sich sorgt, wie das Weltgewissen diese Zustände aufnimmt. Man sucht sich zu rechtfertigen: die Apartheid diene dazu, die zurückgebliebenen Farbigen zu fördern und zu erziehen. Aber man kann niemandem helfen, indem man ihn sichtlich verachtet. Es ist schon so weit, daß der Farbige in Afrika oft geneigt ist, das Wort „Neger“ als Beleidigung zu empfinden (man sage lieber „Afrikaner“) und die Begriffe „Christ“ und „Weißer“ einander gleichzusetzen. Der Tag ist hoffentlich nahe, an dem die Apart-

heit gegenüber dem Urteil der Menschheit nicht mehr gehalten werden kann.

Schlimm ist es, daß in Westdeutschland der Antisemitismus wieder auflebt; und zwar so, daß er rein von einem Rassendünkel getragen wird, der in einem Lande, das sich christlich nennt, unmöglich sein sollte. Wir vertrauen darauf, daß es Niemöller und seinem Kreise gelingt, das Gewissen zu wecken.

An dieser Stelle ist wieder zu erkennen, wie ohnmächtig oft Religion und Weltanschauung sind. Die farbigen Rassen empfinden weithin, besonders in Afrika, daß der folgerichtige Sozialismus ihr zuverlässigster Freund ist. Ich war 1954 ein Zeuge der sowjetischen Nationalitäten-Politik in Georgien (Grusinien). Hier handelt es sich nicht um Farbige, sondern um ein weißes Volk, das immerhin durch seine eigenartige Sprache weit von russischer Art entfernt ist. Die sowjetische Regierung tut aber alles, damit hier eine echt georgische Kultur entstehen kann: Georgische Zeitungen erscheinen, an den Schulen und Hochschulen ist Georgisch die Unterrichts-Sprache, usw. Und so ist es in allen sechzehn Staaten der Sowjetunion. Das wissen die Menschen auf der ganzen Erdkugel. Es ist auch hier in erster Linie die neue Gesellschaftsordnung, die dazu hilft, den Weg tatsächlich zu Ende zu gehen, der zunächst in Gedanken zögernd erfaßt wurde. Wir nehmen es als sicher an, daß die letzten Bastionen der Rassenverhetzung demnächst fallen werden.

III.

Wir kommen zur dritten Frage, die heute geradezu entscheidende Bedeutung für das Schicksal der ganzen Menschheit gewinnt: Wie steht es mit der Liebe zum Mitmenschen? zum Feinde? mit der Friedensbewegung?

Die einfachste Forderung betrifft die Rücksichtnahme und Hilfsbereitschaft gegenüber dem Nächsten. Man kann im Altertum beobachten; daß es Landschaften gibt, die eine sonderlich erzieherische Einwirkung auf ihre Bewohner ausüben: etwa Ägypten. Das Land ist reich und ernährt ein großes Volk, wenn der Nil ausgenutzt wird. Das kann nie der einzelne für sich allein durchführen; man ist auf planmäßige gemeinsame Arbeit angewiesen. Dem entsprechen die sittlichen Forderungen, die an das ganze Volk gerichtet werden. Wir lernen sie kennen in dem 125. Kapitel des sogenannten Totenbuchs, einer Schrift, die für jedermann gilt, nicht etwa nur für die Leiter des Ganzen.

Der Text bietet ein Bekenntnis, das der Verstorbene in der anderen Welt ablegen muß, um „gerechtfertigt“ zu werden. Da lesen wir z. B.: „Ich habe das (Überschwemmungs-)Wasser in seiner Jahreszeit nicht abgesperrt und habe fließendes Wasser nicht eingedämmt.“ Neben diesen Sätzen, die für Ägypten grundlegend sind, stehen andere, die uns zeigen, wie soziale Forderungen auch sonst allgemein erhoben werden: der Nil verpflichtet dazu. „Ich habe den Armen nicht an seiner Habe bedrückt ... Ich habe keinen Diener bei seinem Vorgesetzten schlechtgemacht. Ich habe nicht hungern lassen. Ich habe nicht zum Weinen gebracht. Ich habe nicht getötet und nicht zu töten befohlen und habe niemandem Schmerz zugefügt“ usw. Das sind Formulierungen des zweiten vorchristlichen Jahrtausends; inhaltlich gehen sie auf ältere Zeiten zurück.

Griechenland braucht, um ähnliches zu erreichen, längere Zeit. Das Land ist gespalten; es bestehen weniger Verbindungen als innerhalb von Ägypten. Wer etwas gewinnen will, kommt in Versuchung, es anderen mit Gewalt wegzunehmen. Hier füllt der Streit das Leben aus. Man hat Freude an ihm. Frieden ist geradezu eine Ausnahme. Man nimmt an, daß die Götter das gleiche empfinden. Viele von ihnen werden gern mit irgendeiner Waffe dargestellt, auch wenn sie weiblichen Geschlechts sind; in Sparta selbst Aphrodite, die Göttin der Liebe.

Dennoch treten bei den Frommen, besonders in der Welt der Priester und Priesterinnen, allmählich andere Gedanken auf. Man könnte sagen, es entsteht eine Art besonderer Standesethik für die berufsmäßigen Diener der Götter. Alkibiades wird von Staats wegen verurteilt, weil er die Geheimnisse von Eleusis vor Ungeweihten preisgegeben haben soll. Alle Priester und Priesterinnen Athens werden verpflichtet, ihn zu verfluchen. Theano, Menons Tochter, lehnt das ab: zum Segnen, nicht zum Fluchen sei sie Priesterin geworden (Plutarch: Alkibiades 22,5). Diesmal ist Theano die einzige, die solchen Standpunkt einnimmt. Später beherrscht eine friedliche Gesinnung mehr oder minder die gesamte Priesterschaft; zunächst allerdings aus Gründen gottesdienstlicher Reinheit. Wie uns Horigenes erzählt (Gegen Kelsos VIII 73), beteiligen sich die heidnischen Priester nicht am Kriege: sie wollen der Gottheit die Opfer mit reinen Händen darbringen, mit Händen, die nicht durch Mord befleckt sind (die Gottheit ist ja die Lebensspenderin). Wir können den

Tatbestand auch inschriftlich nachweisen, z. B. im dritten Jahrhundert vor Chr. in Sinope, im zweiten für Priene (Dittenberger Syll. ³ Nr. 1017 und 1003). Hier wird die Sonderstellung der Priester in der Frage des Waffengebrauchs amtlich anerkannt (vgl. die verwandte Stimmung 1. Chron. 22, 7 f.).

Schon ehe solche Gedanken entstehen und sich verbreiten, bildet sich in den griechischen Städten das Wunschbild eines Bürgers, der immer hilfsbereit ist: man erkennt, daß man den äußeren Feind nur bezwingen kann, wenn man im Innern zusammenhält. Altpythagoreisch dürfte der Satz sein: „Was Freunde haben, haben sie gemeinsam“ (*koina ta ton philon*). Es gibt unter den Griechen wohl immer Menschen an hervorragender Stelle, die danach handeln und anderen als Vorbild dienen. Peisistratos läßt seine Besitzungen nicht bewachen; jeder darf eintreten und sich holen, was er braucht. Kimon von Athen, der „erste der Bürger“ im vierten Jahrhundert, steigert diese Hilfsbereitschaft noch wesentlich (Theopomp bei Athenaios XII 44 S. 532 f.). Auf Grund dieser Entwicklung wird gelegentlich der Gedanke der Gütergemeinschaft ernsthaft vertreten; so schon von Platon im fünften Buche des „Staates“. Nicht alle begreifen die ungeheuren Möglichkeiten, die es hier gibt: Aristophanes in seiner „Frauenvolksversammlung“ (Uraufführung etwa 392 vor Chr.) bringt nur ein Zerrbild zustande. Aber der Gedanke an die Gütergemeinschaft lebt fort und ergreift zuweilen religiöse Kreise sogar in der nichtgriechischen Welt: vor allem die jüdischen Essener in Palästina: was uns Josephus darüber erzählt, wird jetzt durch die Texte von Chirbet Qumran urkundlich bestätigt (Übersetzung der wichtigsten Stelle bei Hans Bardtke, Die Handschriftenfunde am Toten Meer 1952 S. 37 § 2). Die jüdische Sibylle weissagt für die Endzeit Gütergemeinschaft, mit Worten, die von den griechischen Berichten über den Athener Kimon abhängig sind (besonders VIII 208—210): eben diese Abhängigkeit zeigt, welchen Weg diese Entwicklung gegangen ist.

Der geschilderte Tatbestand hat zur Folge, daß für den Gedanken der Liebe Formulierungen gefunden werden, die bis heute ihre Volkstümlichkeit behaupten. Sophokles läßt seine Antigone sagen (523): „Nicht mitzuhassen, mitzulieben leb' ich nur.“ Es ist richtig, „das sagt in Wahrheit nur, daß die Schwester den Haß gegen den Landesfeind nicht teilen kann, weil er ihr Bruder ist“ (Wilamowitz). Auch in dieser

Beschränkung aber ist es ein Sieg des sittlichen Gefühls über den reinen Rechtsstandpunkt. Für die Geistesgeschichte ist ein anderes wohl wichtiger. Der Geschichtsschreiber Herodot prägt als erster in der Mittelmeerwelt die sogenannte goldene Regel (so nennen wir, ohne den Urheber der Bezeichnung zu kennen, den Satz, man solle seinen Mitmenschen behandeln, wie man selbst von ihm behandelt sein wolle). Herodot sagt: „Ich werde das, was ich an einem anderen tadel, nach Möglichkeit nicht selbst tun“ (III 142). Der Gedanke ist hier nicht besonders wirksam gefaßt. Man hat den Eindruck, daß Herodot der erste ist, der ihn fand, und deshalb besonders behutsam formuliert. Aber die entdeckte Wahrheit wirkt weiter. Wir finden sie in den folgenden Jahrhunderten nicht nur bei Griechen (wie Isokrates), sondern auch bei den Lateinern (vor allem bei Seneca), bei den Juden (sogar bei Hillel, einem älteren Zeitgenossen Jesu), im Christentume (Matth. 7, 12; Luk. 6, 31). Fraglich ist mir nur, ob man hier mit der Annahme schriftstellerischer oder mündlicher Abhängigkeit arbeiten darf. Vor Herodot prägte Konfuzius († 478) den Satz: „Was du selbst nicht wünschst, das tue nicht an anderen“ (Hans Haas, Das Spruchgut K'ung-tszes und Lao-tszes 1920 S. 97). Hier kann von gegenseitigen Beziehungen kaum die Rede sein. Es scheint, daß jede große sittliche Entwicklung eines Tages zur goldenen Regel gelangt.

Auch ein anderes sittliches Ziel wird von verschiedenen Völkern in der Reife des sittlichen Wachstums erreicht: die Forderung, den Feind zu lieben. Verpflichtungen kennt der Mensch zunächst nur gegenüber den Volksgenossen; das gilt gerade auch für Griechenland mit seiner Neigung zu stetem Kampfe. Daß vor allem wirtschaftliche und verwandte Gründe zum Kriege treiben, Gründe oft sehr zweifelhafter Art, wird in einem merkwürdigen Zusammenhange schon von Homer geahnt. Thersites schildert den König Agamemnon in aller Öffentlichkeit. Er habe seine Zelte bereits voll von Beutestücken und Frauen, die man ihm schenke, sooft eine Stadt erobert würde. Aber das sei ihm immer noch nicht genug. Er wolle mehr Gold, wolle deshalb mehr Kriegsgefangene, um sie dann von ihren Angehörigen loskaufen zu lassen, obwohl nicht er sie fing und fesselte, sondern seine Soldaten das taten. Und er wolle noch ein Mädchen für sich allein gewinnen. Er sei kein rechter Führer. Er stürze nur die Achaier in Jammer. Sie sollten sich das nicht gefallen lassen, sondern schleunigst heimkehren. Gewiß ein berechtigtes Urteil über den Krieg,

wie er damals ist. Aber Thersites bleibt allein. Odysseus stopft ihm den Mund und schlägt ihn. Niemand steht ihm bei; er wird allgemein ausgelacht, obwohl alle den Krieg satt haben, der sich schon neun Jahre in die Länge zieht. Wie der Dichter über ihn denkt, ist eindeutig: er läßt Thersites den häßlichsten aller Griechen sein (Ilias II 225 ff.).

Eines allein kann die Allgemeinheit, und sogar die führenden Geister, für einen Augenblick zur Besinnung bringen: die Sorge um das Schicksal der Hinterbliebenen, wenn der Ernährer der Familie im Kampfe fällt und das eigene Volk unterliegt. Hektor weiß, daß Ilion in die Hände der Belagerer geraten wird. Er stellt sich vor, daß seine Frau Andromache, zur Witwe geworden, weinend von einem Danaer fortgeschleppt wird wie irgendein anderes Beutestück: sie muß dann etwa in Argos einer fremden Frau gehorchen, am Webstuhl sitzen als eine Sklavin oder gar Wasser vom Brunnen holen (Ilias VI 454 ff.). Hier gibt es keinen Trost, als nur den Gedanken an das Schicksal (die *moira*): seiner Bestimmung kann keiner entfliehen (VI 487 ff.). Aber diese Gedanken wirken nicht so kräftig, daß sie zu einem Umdenken führen könnten.

Erst in längst nachhomerischer Zeit beobachten wir eine Wandlung. Auf eine kurze Formel bringt sie Diogenes der „Hund“. Er wird gefragt, woher er stamme. Da antwortet er: er sei ein Weltbürger (*kosmopolites*, Diogenes Laertios VI 63). Bürger haben, wie wir sahen, bestimmte Pflichten; ein Weltbürger hat solche gegenüber der gesamten Menschheit. Hier wird der Weg frei zur Feindesliebe. Zu Zeno, dem Stifter der stoischen Schule, sagt jemand: „Ich will des Todes sein, wenn ich mich nicht an dir räche.“ Zeno erwidert: „Ich aber, wenn ich dich nicht als Freund gewinne“ (Horigenes gegen Kelsos VIII 35). Bei Seneca wird die Feindesliebe mit einem Hinweis auf das Verhalten des höchsten Wesens begründet: „Wenn du die Götter nachahmst, so erweise auch den Undankbaren Wohltaten; denn die Sonne geht selbst für die Verbrecher auf, und den Seeräubern stehen die Meere offen“ (über die Wohltaten IV 26, 1 usw.; vgl. Matth. 5, 45).

Eines ist bezeichnend für griechische Art. Etwa in der Zeit, da die Begriffe „Krieg“ und „Feind“ ihren harten Sinn verlieren, wird es unter Griechen üblich, sich dieser Worte im Gleichnis zu bedienen. Zuerst bei dem Dichter Aischylos († 456 v. Chr.) erscheint das ganze Leben des Menschen als

Kriegsdienst, vor allem als Postendienst. Wichtiger ist, daß das Bild auf das Innenleben des Menschen angewandt wird: die Seele ist kein einheitliches Wesen; da sind ganz verschiedene Kräfte am Werke; entscheidend ist es für den Menschen, daß auf diesem Gebiete das Gute Sieger wird. Diese Form des Gleichnisses begegnet uns zuerst bei Platon und Xenophon; sie geht also wohl auf ihren gemeinsamen Lehrer Sokrates zurück. Sie wird dann außerordentlich volkstümlich, vor allem durch die stoische Philosophie. Wir finden ähnliches zunächst kaum bei anderen Völkern; jedenfalls nicht im Morgenlande. Aber durch das Griechentum wird der Sprachgebrauch in aller Welt verbreitet: bei den Ägyptern, den Juden, den Christen. Der Apostel Paulus bedient sich seiner (z. B. Röm. 7, 23). Dabei scheint dem Griechen wichtig zu sein, daß der Krieg im Innern des Menschen der einzige Krieg ist, der wert ist, geführt zu werden.

Wer solche Gedanken zu Ende denkt, wird notwendigerweise zum Begründer einer Friedensbewegung. Aber wir dürfen uns, angesichts der gesamten griechischen Art, hier nicht allzu großen Erwartungen hingeben. Wir finden mancherlei Stimmungsworte zugunsten des Friedens; aber zunächst nur eine Friedensbewegung, die so lebendig ist, daß sie im hellen Lichte der Geschichte steht und uns anschauliche Zeugnisse hinterläßt. Diese Bewegung hat ihren Anlaß in dem langen Peloponnesischen Kriege (431 — 404). Der Hauptzeuge ist der Athener Dichter Aristophanes. Er setzt sich in verschiedenen Lustspielen für den Frieden ein. Heute ist am bekanntesten seine „Lysistrate“ (der Name bedeutet „Auflöserin des Heeres“): das Stück wird trotz aller Derbheit, die für den heutigen Hörer gemildert werden muß, immer noch gelegentlich auf die Bühne gebracht; die Uraufführung fällt in das Jahr 411. Die Handlung ist bekannt: die Frauen lassen nachts ihre Männer nicht ein, bis sie Frieden schließen. Im alten Athen sind vielleicht andere Dichtungen des Aristophanes wirksamer, die die Frage nicht so sehr auf dem Boden häuslichen Lebens beantworten; vor allem die „Acharner“ (vom Jahre 425), aber auch der „Frieden“ (421). Bemerkenswert ist, daß schon hier ein Zusammenhang zwischen Krieg und Rüstungsindustrie erkannt wird (besonders „Frieden“ 447 ff.); dies Wissen geht der alten Welt nicht wieder verloren; es taucht z. B. Ende des vierten Jahrhunderts, wie eine Selbstverständlichkeit, in einer

Predigt des Johannes Chrysostomos auf. Doch erreicht diese Friedensbewegung trotz Aristophanes keine breite Dauerwirkung. Immerhin danken wir der Zeit nach dem Peloponnesischen Kriege die gefühlvolle Darstellung, die der Bildhauer Kephisodot der Eirene (der Friedensgöttin) mit dem Plutoskinde (dem Reichtum) auf dem Arme widmet (um 375 vor Chr.).

Eine Friedenssehnsucht von ähnlicher Tiefe und Verbreitung begegnet uns erst wieder am Ende der römischen Republik, bedingt durch die Bürgerkriege, die kein Ende nehmen wollen. Die Volkstümlichkeit des Augustus beruht darauf, daß er wenigstens den Krieg im Innern des Römerreiches beendet. Auf dem Gebiete der Dichtung hat der Friedensgedanke diesmal keinen so markanten Vertreter wie einst den Aristophanes. Aber selbst in Vergils Aeneis klingt die Freude am Frieden an; in der vierten Ekloge ist der Friede die große Hoffnung der Menschheit. Die bildende Kunst schafft die Ara pacis (den Altar des Friedens) in Rom, einen eindrucksvollen Bau, den man heute, nach seiner Wiederherstellung, erneut bewundern kann, obwohl sich nicht alles erhielt. Daß der Frieden zum Wohlstand führt, ist einer der Grundgedanken, die hier ausgedrückt werden sollen. Der Altar wird zwischen 13 und 9 vor Chr. errichtet. Aber an einen ernsthaften Frieden für immer denkt niemand, kann niemand denken. An den Reichsgrenzen wird immer gekämpft. Hier ist die Frage: soll man die Mittelmeerwelt von den Randvölkern überfluten lassen?

Stellen wir neben die griechische Entwicklung und ihre Einmündung ins römische Leben eine Betrachtung des Judentums! Kein Zweifel: schon das Alte Testament zeigt, daß hier eine besondere Begabung für Nächstenliebe vorliegt, vielleicht nicht bei der großen Mehrheit, aber bei den führenden Gestalten. Wir finden bei den Propheten einen starken sozialen Zug; er tritt schon bei Amos, im achten Jahrhundert vor Chr., anschaulich hervor. Wenig später ahnt Jesaja die Notwendigkeit einer Bodenreform (5, 8). Etwa in derselben Zeit entsteht eine Armengesetzgebung, wie sie damals kaum ein anderes Volk besitzt. Sie ist, den Verhältnissen entsprechend, auf landwirtschaftliche Verhältnisse zugeschnitten: den Armen gebührt z. B., was im Ackerwinkel gewachsen ist, oder was bei der Ernte auf dem Felde vergessen wurde. Diese Bestimmungen dürften ursprünglich den Sinn haben, daß die Ortsgeister nicht

verletzt werden sollen. Aber das wird im Alten Testamente nirgends ausgedrückt: wo die genannten Gebote vorkommen, werden sie rein sozial ausgelegt. Sie werden noch in späterer Zeit festgehalten, vor allem von den Rabbinen. So entsteht eine Stimmung, die verständlich macht, daß eine jüdische Gruppe, die der Essener, von den Pythagoreern die Gütergemeinschaft übernimmt und streng beachtet. Andererseits bringt das Rabbinentum eine Einschränkung. Zunächst dadurch, daß man an die Frage gern ein Werturteil heranbringt, das die ältere Zeit nicht in dieser Weise kennt: muß man nicht, wo man einem Armen begegnet, die Frage aufwerfen, warum er arm ist? straft ihn Gott für irgendwelche besonderen Sünden? Wichtiger ist, daß man nicht gern dem Fremden eine Wohltat erweist. Im Alten Testamente gilt der Sabbat auch „dem Fremdling, der in deinen Toren ist“ (schon Ex. 20, 10). Aber die Rabbinen empfehlen, daß man arme Heiden möglichst nicht zur Nachlese zulasse (Tos. Pea 3, 1) usw.

Unter diesen Umständen erwarten wir nicht, daß die Entwicklung in der Richtung auf die Feindesliebe besondere Fortschritte mache. Wir finden im Alten Testamente mancherlei Ausbrüche des Hasses, vom Lamechliede an (Gen. 4, 23 f.). Sie treten wohl deshalb so deutlich hervor, weil Israel und Juda immer wieder unter äußeren Feinden zu leiden haben. Das gilt auch von späteren Zeiten, von den Tagen des Titus, Trajan, Hadrian. Das sog. vierte Buch Esra ist unter dem Eindruck der Zerstörung des Tempels und Jerusalems unter Titus geschrieben (nach 70 nach Chr.): der Seher hält es für notwendig, daß die Endzeit mit einer grausamen Vernichtung der Gegner beginnt. Nur in einer Beziehung liegt eine Verschiebung vor: der Haß gilt in älterer Zeit mehr den Fremdstämmigen, später den Gottlosen. Die ältere Zeit muß das Land Palästina sichern; die Jüngeren stehen unter einer Missionsforderung.

Es hat hier wohl wenig zu bedeuten, daß, wie bei den Griechen, die Priester sich am Kampfe nicht beteiligen, außer etwa dadurch, daß sie die Krieger anfeuern. Das hat auch im Judentume zunächst Gründe gottesdienstlicher Reinheit. Der Priester „darf sich nicht an einer Leiche verunreinigen unter seinen Volksgenossen“ (Lev. 21, 1). Es ergibt sich daraus denkrichtig, daß der Priester kein Schwert führen darf. Der Erläuterung dient eine Stelle aus der sogenannten Kriegsrolle von Chirbet Qumran: „Wenn die Erschlagenen fallen, sollen die Priester beständig aus der

Ferne blasen; aber sie dürfen nicht mitten unter die Er-schlagenen gehen, so daß sie sich besudeln mit dem Blut ihrer Unreinheit“ (IX 7 f.; Hans Bardtke, Theol. Litzg. 1955 Sp. 409 f.; vgl. 1. Chron. 22, 7 f.). Aber eine Theano gibt es bei den Juden nicht.

So kommen wir nur selten dem Begriffe der Feindesliebe näher. Etwa in den Sprüchen Salomos: „Wenn dein Feind fällt, so freue dich nicht“ usw. (24, 17 f.). Oder in dem Worte des Jeremia: „Kümmert euch um die Wohlfahrt des Landes, in das ich euch weggeführt habe, und betet für das Land zu Jahwe; denn seine Wohlfahrt ist eure eigene Wohlfahrt“ (29, 7). Also Israel soll beten für den feindlichen Siegerstaat: die Forderung des Propheten wird allerdings damit begründet, daß der Nutzen des Gegners auch der Nutzen des Israeliten sei.

Es gibt trotzdem auch in dieser Entwicklung die Sehnsucht nach Frieden. Nur sind alle davon überzeugt, daß dem ewigen Frieden ein besonders grausamer Krieg vorgehen müsse: niemand denkt deshalb daran, mit dem Friedensgedanken sofort ernst zu machen.

Jesus benutzt nicht überall die Anknüpfung, die ihm die israelitisch-jüdische Entwicklung bietet. Er kennt die Predigt der Propheten und bezieht sich auf sie an entscheidender Stelle (Matth. 11, 2 ff. usw.). Aber das Armenrecht der Gesetzgebung läßt er links liegen, obwohl er in Galiläa vor allem zu landwirtschaftlichen Kreisen spricht; vielleicht ist er zurückhaltend, weil das Armenrecht von den Schriftgelehrten zu sehr veräußerlicht wird; sie errechnen z. B., daß der Ackerwinkel mindestens ein Sechzigstel des ganzen Ackers betragen solle (Pea 1, 2) u. dgl. Jesus geht grundsätzlich vom Gebot der Liebe aus. Ein Pharisäer fragt ihn, was die Hauptsache im Gesetze sei. Die Frage hat Bedeutung für das Alltagsleben. Die einzelnen Vorschriften häufen sich unter der geistigen Herrschaft der Pharisäer derart, daß man wissen muß, welchem Gebote im Konfliktsfalle der Vorzug gegeben werden muß. Jesus antwortet: grundlegend sei das Gebot der Liebe zu Gott und dem Nächsten (Marc. 12, 28—34). Dies Gebot also soll, wenn einzelne Anordnungen einander widersprechen, die Entscheidung herbeiführen. Dabei sind die Liebe zu Gott und die Liebe zum Nächsten nicht etwa als zwei Paragraphen eines neuen Gesetzes zu deuten, die einfach nebeneinanderstehen; sondern die eine ist aus der anderen abzuleiten.

Weil uns in der Gotteskindschaft ein volles, überströmendes Glück geschenkt wird, können wir gar nicht anders, als unseren Mitmenschen Anteil daran geben; sonst gleichen wir dem Schalksknecht im Gleichnis (Matth. 18, 23 ff.). Man hat gegen Jesus eingewandt: Liebe könne man nicht befehlen. Das ist richtig, trifft aber hier nicht zu: Jesus führt uns den Weg, auf dem wir mit innerer Sicherheit das Ziel, die Nächstenliebe, erreichen.

Auch Hillel hat in einem hellen Augenblicke geahnt, daß die Nächstenliebe ein Höhepunkt ist. Ein Heide kommt zu ihm, will Proselyt werden, aber das ganze Gesetz lernen, während er auf einem Beine steht. Da sagt ihm Hillel die goldene Regel (bab. Schabbath 31 a). Doch das ist eine Ausflucht; er will sich den Proselyten nicht entgehen lassen; sonst handelt er nicht nach der goldenen Regel; er entscheidet diktatorisch eine Menge von Äußerlichkeiten, die mit Liebe nichts zu tun haben. Aber für Jesu ganze Predigt ist die Liebesgesinnung tatsächlich die Grundlage. Sich mit dem Nächsten zu versöhnen, ist wichtiger, als ein Opfer darzubringen (Matth. 5, 23 f.). Die Sabbatgebote finden Jesu Beifall nur soweit, als sie der Hilfsbereitschaft nicht im Wege stehen (Marc. 2, 23—3, 6). Reinheitsgebote lehnt Jesus grundsätzlich ab, anscheinend ohne Ausnahme; sie errichten nur einen Zaun zwischen den Menschen, der der Nächstenliebe im Wege steht. Jesus will gerade auch den Unreinen, d. h. den Verachteten helfen, den Zöllnern und Sündern; mit ihnen könnte er keine Gemeinschaft haben, wenn er die Reinheitsgebote beachten wollte.

Der Nichtjude wird von den Juden jener Zeit deshalb besonders verachtet, weil er als unrein gilt. Diese Hemmung fällt für Jesus weg. Er kann klar und deutlich Feindesliebe fordern und in verschiedenen parallelen Sätzen betonen, nach der Weise morgenländischer Dichter. Dabei gilt ihm Gott als höchstes Vorbild der Feindesliebe (Matth. 5, 43—48; Luk. 6, 27 f.). In einem bekannten Gleichnisse schildert Jesus einen verachteten Samariter als Helden der Nächstenliebe (Luk. 10, 30 ff.). Es ist für Jesus nicht entscheidend, daß er „Herr, Herr“ angeredet wird: auf die Erfüllung der Liebespflichten legt er das Hauptgewicht (Matth. 7, 21 ff.). Wir lesen im ersten Evangelium ein merkwürdiges Weltgerichts-Gleichnis: es ist so eigenartig und frei, dazu so sehr entgegen jüdischen Darstellungen, daß ich es mindestens in seinen Grundgedanken für

alte Überlieferung halte (Matth. 25, 31 ff.). Gerichtet werden alle Völker, also vor allem Heiden, die Jesus nie kennenlernten (der Text stammt aus einer Zeit, da die Heidenpredigt in den ersten Anfängen steht). Das einzige, was zur Verdammung führt, ist Lieblosigkeit; jeder wird aufgenommen, der die einfachsten Pflichten der Nächstenliebe erfüllt.

So ist hier ein Ziel erreicht, das für das Judentum damals noch in weiter Ferne liegt. Aber nun sehen wir uns wieder vor einem merkwürdigen Tatbestande: an die Frage von Krieg und Frieden denkt Jesus nicht. Kann man es damit erklären, daß er keinen Einfluß auf die Politik hat? oder daß seit Augustus Frieden herrscht in der Mittelmeerwelt? Aber Jesus lebt in einem Grenzlande, das von Übergriffen nicht verschont bleibt, und die Statthalter von Judäa betragen sich zuweilen wie in einem eben eroberten Lande (Luk. 13, 1). Dazu zeigen Jesu Weherufe über die Reichen, daß er die Psychologie vor allem der Großgrundbesitzer kennt (Luk. 12, 16 ff. usw.); Aristophanes' Bemerkung zur Entstehung der Kriege wäre ihm sofort verständlich, wenn er sie hörte. Vielleicht wird Jesus der Zusammenhang von Krieg und Habsucht sogar durch einen palästinischen Tatbestand vermittelt. Das erste Makkabäerbuch erzählt aus dem zweiten vorchristlichen Jahrhundert von einem Kriege des syrischen Königs Antiochos IV. Epiphanes (175—164) gegen die Juden. Der aufmerksame Leser hat sofort den Eindruck, daß der Herrscher Geld braucht und deshalb zu Felde zieht. In der Tat erscheinen, bevor es zur Schlacht kommt, die Sklavengroßhändler bei seinem Heere: „Sie brachten sehr viel Silber und Gold und Fußfesseln mit und kamen ins Lager, um die Israeliten als Sklaven aufzukaufen“ (3, 41). Fast noch deutlicher wird das im zweiten Makkabäerbuche. Nikanor als Vertreter des Königs „ließ zum Ankauf jüdischer Sklaven auffordern, indem er neunzig Stück (*somata*) für ein Talent abzugeben versprach“ (ehe sie gefangen waren! 8, 10 f. und 25). Vielleicht hat das Jesus gelesen oder davon gehört. Jedenfalls gilt der Krieg (ebenso wie die Sklaverei) zwar als etwas Widergöttliches und Widernatürliches; aber ihn zu beseitigen, ist ein Gedanke, der hier völlig fernliegt.

So findet auch die Kirche kaum einen Weg zu einer Friedensbewegung. Es geschieht allerdings viel, um die Pflichten der Nächstenliebe zu erfüllen. Die Fürsorgetätigkeit der christlichen Gemeinden ist eine wirksame Wer-

bung; sie hilft, den Siegeszug der Christenheit zu beschleunigen. Als die Gemeinden größer werden, entstehen die ersten Heime für Reisende, Kranke, Alte (um 300). Aber in der Frage des Friedens wird eine grundsätzliche Stellung kaum erreicht. Heeresdienst erscheint zunächst vor allem deshalb dem Christen unmöglich, weil der Soldat gezwungen ist, sich am heidnischen Gottesdienste und heidnischen Brauchtum zu beteiligen. Doch auch der Gedanke wird vertreten, daß das Töten im Kriege grundsätzlich Sünde sei. Cyprian von Carthago (im dritten Jahrhundert) schreibt: „Es trieft die ganze Erde von gegenseitigem Blutvergießen; begeht der einzelne einen Mord, so ist es ein Verbrechen; Tapferkeit aber nennt man es, wenn das Morden im Namen des Staates geschieht“ (an Donat 6). Gewiß wird für den Frieden gebetet (schon 1. Klem. 60, 4); aber auch für „tapfere Heere“ (Tertullian Apologeticum 30, 4); das klingt geradezu kriegsfreudig.

In diese unklare geistige Lage trifft das bekannte Ereignis vom Jahre 312: Constantin gibt seinem Angriff auf Maxentius den Anschein, als führe er die Waffen zugunsten des Christentums und mit Jesu Hilfe. Hier haben wir das erste Mal den berüchtigten Kreuzzugsgedanken: er hat zur Folge, daß das Christentum zuerst begünstigte Religion, dann (380) Staatsreligion wird. Daraus wieder ergibt sich, daß die Kirche die Politik des Staates unterstützt: der Begriff des gerechten Krieges wird auch von der Kirche benutzt; aber grundsätzliche Erörterungen über Krieg und Frieden werden selten geführt und gehen noch seltener in die Tiefe. Merkwürdig, daß in den Tagen Constantins ein kräftiger Einspruch kaum gehört wird; vielleicht, weil man vorher den Krieg besonders deshalb ablehnte, weil Heereswesen und Heidentum zusammengehörten.

*

Heute ist die Kirche vom Staate getrennt. Aber sie nutzt nur teilweise ihre Selbständigkeit. Die Stimme der Christen in Sachen der Friedensbewegung, der Aufrüstung, der Verwendung von Waffen zur Massenvernichtung erklingt nicht immer laut genug, erklingt auch nicht immer im Namen der gesamten Kirche. Unsere Hoffnung beruht darauf, daß heute ein Drittel der Welt sozialistisch ist. Sie ist gegen einen Überfall gewappnet, wird aber das Äußerste

tun, um Blutvergießen zu vermeiden. Als der Angriff auf Ägypten stattfand (1956), gelang es dem Einspruch der größten Friedensmacht, den bereits begonnenen Krieg abzustoppen; und der Kriegsrüster und Friedensverhinderer Mr. Dulles verlor täglich an Ansehen. Heute ist die Zeit reif für einen Weltfriedens-Vertrag, wie die Zeit des beginnenden Feudalismus reif war für die Überwindung der Sklaverei. Es ist keine Utopie mehr, einem solchen Ziele nachzujagen. Aber wir dürfen die Hände nicht in den Schoß legen. Die Sklaverei ist nicht an einem einzigen Tage gefallen. So kann es auf dem Gebiete der Friedensbewegung gegenwärtig noch zu einem Rückschlage kommen, der zu Blutvergießen führt und die Vorwärtsentwicklung zeitweise hemmt. Damit das nicht geschieht, müssen wir wachsam sein und arbeiten. Es wäre eine besondere Förderung, wenn die gesamte Christenheit einmütig sich an dieser Arbeit beteiligte. Der christliche Gedanke kann das Ziel nicht von sich aus erreichen. Aber er kann als Bundesgenosse des Sozialismus bewirken, daß das Ziel schneller erreicht wird. Dazu wollen wir alle helfen!