

TULFVIKU PÕHINELID GRUNDTÖNE DER ZUKUNFT ОСНОВЫ БУДУЩЕГО

RAHVUSVAHELISE LEPITUSLIIDU
BALTIMAADE HÄÄLEKANDJA
ORGAN DES INTERNATIONALEN
VERSÖHNUNGSBUNDES
FÜR DIE BALTISCHEN LÄNDER
ОРГАН ЛИГИ МЕЖДУНАРОДНОГО
СОДРУЖЕСТВА ДЛЯ ПРИБАЛТИЙСКИХ
ГОСУДАРСТВ

Sisu; — Inhalt: — Содержание:

Christian Morgenstern: „Brüder!“ hört das Wort! **Natanael Beskow:** Kristliku armastuse olu. Сущность христианской любви. Das Wesen der christlichen Liebe. **Edith Rahamägi:** Kristluse ja sotsiaalse küsimuse selgituseks. Zur Auseinandersetzung von Christentum und sozialer Frage. **Dagmar Weidling:** Meie laste päevakodu. Unser Kindertagesheim. **Olga Ramul:** Religioosne kommunism. Религиозный коммунизм. **Zarathustra:** Kunas tõe-see selle päeva koit. Raamatutest. — Von Büchern. — Про книг. Konferentsidest. — Von Konferenzen. — Конференция.

VASTUTAV TOIMETAJA: EDITH RAHAMÄGI
VÄLJAANDJA:
RAHVUSVAHELISE LEPITUSLIIDU TARTU OSAKOND

Tuleviku põhihelid

Rahvusvahelise Iepitusliidu Baltimaade häälekandja.

Grundtöne der Zukunft

Organ des internationalen Versöhnungsbundes
für die Baltischen Länder.

ОСНОВЫ БУДУЩЕГО

Орган лиги международного содружества
для Прибалтийских государств.

Toimetus: — Redaktion: — Редакция:

Edith Rahamägi, vast. toim. — Tartu — Eesti —
Vallikraavi 25.

Edgar Model — Riga — Latvia — Stabu iela 20.

Tuleviku põhihelid ilmuvad 6 kord aastas ja mak-
savad 1 kr. — aastas, üksiknummer 20 snt.;
väljamaale 1 kr. 50 snt. aastas.

Grundtöne der Zukunft erscheint 6 mal im Jahr
und kostet 1 Krone jährlich, die Einzelnummer
20 Sent; ins Ausland 1 Kr. 50 Snt. jährlich.

Основы будущего выходит 6 раз в год; годовая
плата 1 крона, отдельные номера 20 сент,
заграницей 1 кр. 50 с.

Tellida võib:

Abonnements werden empfangen:

Tallinn — Gerta Anderson, Lai tän. 5. K. N. N. Ü.

Tartu — Edith Rahamägi, Vallikraavi tän. 25.

Riga — Pastor Edgar Model, Stabu iela 20.

„Brüder“! — hört das Wort!

Martig

„Brü-der“! — hört das Wort! Soll's ein Wort nur blei - ben?

f

soll's nicht Früchte trei - ben fort und fort?

Oft erscholl der Schwur!
Ward auch oft gehalten —
doch in engem, alten
Sinne nur.

Oh, sein neuer Sinn!
Lernt ihn doch erkennen!
Lasst doch heiss ihn brennen
durch euch hin!

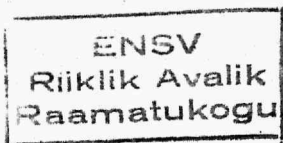
Allen Bruder sein!
Allen helfen, dienen!
Ist, seit Er erschienen,
Ziel allein!

Auch dem Bösewicht,
der uns widerstebet!
Er auch ward gewebet
einst aus Licht.

„Liebt das Böse — gut!“
lehren tiefe Seelen.
Lernt am Hasse stählen —
Liebesmut!

„Brüder!“ — Hört das Wort!
Dass es Wahrheit werde
und dereinst die Erde
Gottes Ort!

Christian Morgenstern.



Märkus: Eesti ja venekeelsed sõnad ilmuvad järgmises numbris.

Kristliku armastuse olu.

Kui tahetakse vastata küsimusele, mis on kristlik armastus, siis näib olevat kohane väljuda küsimusest, mis on üldse armastus.

Meie tarvitame ju sõna armastus mitmesuguste ühenduste kohta inimeste vahel: ja kui oleme õigustatud tarvitama sedasama sõna kõigi nende suhete kohta, siis peab ju neis kõigis olema midagi, mis on põhipanev armastuse olule.

Mis on armastus?

Ma usun, puudutakse keskpunkti, kui öeldakse: armastus on teiega samastumine nii kaugelt kui see võimalik oma isiksusest loobumata. „Sa pead oma ligemist armastama nagu iseennast“ — see väljendus juhib uuele suunale meie elusuhetuses. Varem olid sa täiesti kiindunud ühes: otsida oma enese hüve — nüüd pead sa samasuguse kindlusega otsima teise hüve, sa pead samastama tema hüve ja häda enese omaga.

Armastus tähendab ikka, et inimene välja astub isekusest, eraldusest, ning andub teisele, teistele ja ühtlasi võtab vastu enesse tolle teise ehk nende teiste elusisu. Siit järgneb paratamatult, et armastus on ennastunustav. Inimene võib olla tiivustatud püüdest saavutada kõike võimalikku täiuslikkust, ka armastuse täiust, kuid siiski olla orienteeritud egotsentriliselt, kuna temale tähtis on just see, ise saada täiuslikeks inimeseks. Ta ise on siis oma huvi ja tähelepanu ese. Ta ei unusta ennast mitte. Sellepärast pole tal tõelist armastust — ainult enesearmastus. Õige armastus on ennast unustav.

Kui nüüd küsida, kus oleks armastuse koht hingeelus — ma mõtlen harilikku psühholoogilist kolmikjaotust: tunne, tahe, mõistus — siis on küll vahenditu mulje, et armastus on peamiselt tunne, ja sellepärast, järelekaalumata, teadvuseta nagu tunne üldse oma ürgolu poolest. Meie teame ju, et silmapilgul, mil me end tähele paneme ja üht tunnet kindlaks tahame määrata, siis ta väheneb. Peame aga tunnetama, et hingeelus pole olemas valjult piiritletud ruume. Iga vaimutegevus haarab tõepoolest enam-vähem kogu inimese, vähemalt kui ta hingeelu terve on. Ja mis puutub tunde- ja tahteelu suhtesse, siis on väga kerge selgitada näituste varal, et vägev, elav tunne paneb liikuma tahte. See pole aga mitte ainult teadvuseta tungiv faktor, et armastus kuulub tahteellu. Armastus, mis peab väärima sellele nime, peab, just et ta tunne on, ühtlasi olema teadlik tahtesuund, ja nimelt tahe eneseunustusele ja ühtlusele teisega.

Ja siis küsime: mida saadab armastus korda? Lühidalt: subjekti pääle, kes armastab, mõjub armastus nii, et ta teda vabastab egoismi kitsaist piirest; edasi: ta rikastab teda, kuna

ta avab teise või teiste isikulised rikkused. Armastuse mõju objektile aga seisab selles, et armastus on absoluutselt rohkem kui miski muu eluedendav, loov.

Mis tähendab siis kristlik armastus kui midagi erilist?

Paljud arvavad, olevat õieti armastuse moonutamine kui talle juure lisatakse määrsõna kristlik. Kristlik armastus olevat õige, ürgelise, inimliku armastuse kõrvalekaldumus.

Harilikult lähevad mõtted kristliku armastuse kohta lahku kahes vastandlikes sihis.

Leitakse, et kristlik armastus tähendab tahtemomendi nõrgenemist ehk ümberpöörduvalt jälle selle üleliigset rõhutamist. Esimesel juhul arvatakse, et kristlik armastus on tõepoolest vaid järelandmine või isegi lõtvus. Kui tihtipeale kristlased ütlevad, et armastus peab maksma igalpool, siis tähendavat see, et asju mitte ei tohi nimetada nende õige nimega, kunagi ei tohi selle vastu valjult välja astuda, mis inimelu rikub ja takistab. Kui nad ütlevad, et kõik peab läbi viidama armastusega, see tähendavat: kõigepäält, mitte valjuid sõnu, mitte tugevaid haaranguid. Ehk jälle arvatakse, et kristlik armastus on sentimentaalsus, unistus. Ka niisugusel juhul puudub kõlbline tõsidus, õiglustunne. Võib näiteks olla autu äriasjus või kahtlaselt nõrk seksuaalses kõlbluses, ja seda kõike pole tarvis nii tõsiselt võtta, kui aga ainult on kristlikku armastust.

Arvatakse aga ka, et kristlik armastus tähendab tahtemomendi ülipingutust, kuna kristlik armastus kui teda tõsiselt võetakse, sunnib inimese tegutsema üle kõigi inimlikkude võimluste. Kes nii armastada katsub nagu kristlus nõuab, saab võimaliselt ülepingutatud. Keegi ei suuda seda. Isik puruneb katses.

Sageli heidetakse ette kristlikule armastusnõudele, et ta ei jätvat ruumi tarvilikule ja õigustatule isiksuse enesealalhoiuale. Ta viib enesehävi nõudele. Ja just sellepärast, et öeldakse kristlikus armastusnõudes on selline tahtemomendi ülipingutus, on tal liig sageli järelduseks petmine ja silmakirjalikkus. Keegi ei jõua täita nõudeid, aga tehakse ometi, nagu võidaks seda. Kõik need arvamisid ei vääri mitte kristliku armastuse nime.

Kui aga midagi inimelus peab omama õiguse kanda nime „kristlik“, siis peab see katsuma tõelistada inimust kõrgemal määral. „Kristlik“ peab esijoonel olema eht inimlik. On paljugi, mis käib ringi kristliku nime all ja püüab inimust asendada millegi muuga, inimust millegi kõrgema kasuks tahab suspendeerida. Niisugust inimuse karikatuuri ei või nimetada kristluseks, kuigi tema tahab suurejooneliselt maksev olla kristlusena.

See pole mitte ainult kuritegu inimuse vastu, vaid ka kuritegu religiooni olu vastu, kui tahetakse milgil kombel inimust kristluse läbi asendada. See on ebareligioosne, sest see tä-

hendab eitada, et Jumal inimuses on. Eitada inimust tähendab eitada Jumalat.

Kristuse tegu on inimust tõsta kõrgemale astmele, mitte eitada, seda vabastada, mitte vangistada.

Ja kuidas sünnib see? See sünnib nii, et inimelu saab uue inspiratsiooni, inspiratsiooni, millel on juurevool sisemusest, isiksuse keskpunktis peituvast ühendusest tabamatuga, mida me katsume nimetada kui ütleme „Jumal“. Ja see uus inspiratsioon ehk uus elustus toimub täielikus eneseandumuses, usalduses ja sõnakuulmises, kõigest vastupanust loobumisega.

Tolle vaimlise inspiratsiooni ehk elustuse tingimuseks peab olema, et tahe ära pöördub egoismist. Kristlus tähendab otsustavat murret egoismiga. See on too otsustav murre, mis religioos- ses keeles kannab pöördumise nime. Ja see läbimurre, mis ma siin olen nimetanud jumalikuks inspiratsiooniks, on oluliselt sama, mida harilikus religioos- ses keeles nimetatakse uuestsünniks. Need mõlemad vaimlised sündmused — pöördumine ja vaimline inspi- ratsioon, uuestsünd — on nimelt, arvan ma, põhipanevad kristlik- religioos- ses elus.

Ja nüüd tahame neid määrämisi viia kristliku armastuse mõistele.

Kristlik armastus ei või ju olla midagi muud, kui vaid tolle elu väljendus, mida me kristlikuks eluks nimetame. Kristlik ar- mastus ei või olla eetiline süsteem, mille järele öeldakse: selli- sel viisil peab siis tegutsema, sest see on kooskõlas kristliku ar- mastuse printsiipidega. Kristlik armastus võib ainult sääl olla kui teatud kindla elusuhetuse ja eluinspiratsiooni vili. Sügavai- mast, siseimast vaatepunktist on see kristliku armastuse olu, et ta on sündinud armastusest, milles Jumal ise ennast annab ini- mesele.

Ta on uus elu, eluväljenduse sunniga oma õige olu poolest — mitte raskelt kätte võidetud kõlbline täiuslikkus.

Meie oleme näinud, et armastus oma olu poolest alati seda tähendab, et inimene oma isiksusest välja astub ja teisse olevusse sisse läheb — nii öelda mina eitamine ja sina jaatamine. Mõ- lemad momendid omandavad kristlikus armastuses mõõtmatu süvenduse ja tegevustuse.

Jumala armastustahtes pöördumine tähendab ju radikaalset murret iseeluga ja vaba ning täit andumist teisele ja just selle läbi eneseleidmist teises: Jumalas. Kes aga ennast on leidnud Jumalas — leiab ka oma ligemise Jumalas — sest Jumala ar- mastus ümbritseb ligemist sama kindlasti nagu teda ennast. Ta usub Jumalasse selles inimeses ja tahab jumalikku temas.

Kui armastus üldiselt tähendab, et ma samastun tei- sega, siis määrab armastuse viisi ja väärtuse see, millega tei-

ses inimeses ma samastun. Minus on midagi igavest, jumalikku, see on Jumala armastuse läbi ärganud teadlikule elule, see on minu uus mina: ja see uus mina — jumalalaps minus — näeb jumalalast ligemises ja samastub sellega, mitte kõige juhuslikuga tema juures, ja sageli isegi paljugi vastu, mida ta oma minaks nimetab. Ma võin ja pean sageli samastuma oma vennaga tema enese vastu — tema tõeliku isiksusega vale isiksuse vastu. See on kristlik armastus.

Selles peitub ka seletus paljuvaieldud armastuse ja õigluse suhte üle.

On armastus ja õiglus vastandid?

See näib tihti nii.

Jeesuse kaasaegsed mõtlesid kindlasti, et tema armastus haavab õiguse olu. Kui ta tõlneritele ja lõbunaistele andeks andis ja neid vastu võttis oma osadusse, nähti puudust, mis ei tõmba piiri hää ja kurja vahel ning sellepärast ka hää ja kurja inimese vahel.

Imelik on aga, et seesama hää Meister on nii hirmus vali. Keegi pole valjumalt kallale tunginud kõlbliselt alaväärtuslikule kui tema. Keegi pole valjumaid kõlblisi nõudeid inimestele üles seadnud kui tema: „Igaüks, kes naise peale vaatab teda himustades, see on juba teda võrgutanud abielurikkumisele omas südames.“

„Teie kõne olgu jah, jah, ei mitte, ei mitte, mis üle selle, see on kurjast. — „Armastage omi vihamehi ja paluge oma tagakiusajate eest!“

„Kui su silm sind patusse meelitab, siis kisu ta välja ja viska ta enesest!“

Kuidas võib kooskõlastada armastust, lõpmatut halastust ja andeksandmistahet langenute vastu kibeda vihaga eneseõiguse ja valevagaduse üle ning kuulmatute nõuetega kõlbliseks tahteotsustuseks.

Seda ühtlust ei saavuta me, kui nagu kaks vaekaussi tasa-kaalustatakse, nii et valjusele ja halastusele igale tema täpselt mõõdetud osa antakse. Töö ühtlus tuleb vaid nii, et mõlemad ühehertsamast juurest võrsuvad — armastusest, mis samastub inimeses igavesega, jumalikuga ja ainult sellega!

Vali, õiglane kohtumõistmine samuti ka kõrged kõlblised nõuded põhjenevad just inimese kõrgelt hindamises, millega jumalik armastus teda näeb. Kõlbline lõtvus tähendab, et inimest alahinnatakse, ja on sellepärast inimese haavamine. Jumalik ja jumalastsündinud armastus ei või teise jaoks rahulduda millegi madalamaga kui vaid kõrgeimaga, milleks tal üldse võimalus. Sellepärast saadab meistri armastus omi jüngreid kannatusse ja surma riigi pärast.

Andeksandmine — peapunkt kristlikus armastuses — tähendavat lõtvust ja õiguse puudust, öeldakse. On see tõsi? Seda ei või keegi mõelda, kes on mõistnud kristliku armastuse olu. Armastus samastub teisega selles, et ta teise koorma, ka patu ja alanduse koorma, oma päale võtab ja nagu oma kannab. Aga ta samastub temaga niisamuti usus häässe, igavesse, jumalast tahtesse temas, ja tahtes sellesse häässe ja igavesse. Õige armastus — ja ainult armastus — on loov. Sellepärast on Jumal armastus, nagu ta looja on, ja ta on looja, sest ta on armastus. Aga ka inimene, kelles tegev on jumalik armastus, saab kaasvastutavaks selles loomises! ta ei või sellega rahul olla, et inimene, kel samasugune väärtus on jumalariigis kui temal endal, jääb madalamale eluastmele, kui see, millele teda ennast viinud Jumala armastus. Ta annab oma armastuse kui aktiivse, loova jõu tolle teise inimese inimesekssaamiseks.

Neist eeldusist väljudes peab katsuma aru saada, mis tähendab andeksandmine.

Millist osa mängib andeksandmine hääs suhtes oleva isa ja lapse ehk ema ja lapse vahel? Sääli ei ole ta mitte kõlbline lõtvus, vaid nimelt väljendus, et koos kannatatakse, et pannakse oma hing kaalule kurja ära võitmiseks. Armastus identifitseerub inimesega kurja vastu, mis teda vangis hoiab.

See, mis otsustab, kas tegu, mis end andeksandmiseks nimetab, on kõlbline jõud või nõrkus, see on tahe kannatusele.

„Armasta ligemist nagu iseennast“ — see ei maksa sugugi ligemise vigade ja pattude kohta. Suhtuda oma venna vigadele ja pattudele kõlblises vastutustundes, nagu ma suhtun oma vigadele ja pattudele kui ma nende all kannatan ja nende vastu võitlen, see tähendab armastada oma ligemist nagu iseennast. Ainult sel määral kuivõrd see nii on, saab tõeks, et armastus midagi uut loob. Ja selle läbi saab armastus ülima õiguse ilmutuseks; ta ei nõua ainult õigust — ta loob selle.

Kui võetakse tõeliselt seda positiivset loomist, mis on ühine armastuse väljendus, siis on ka kerge näha, et armastus kunagi ei tähenda enesehävi, sest loov teise inimese vastu võib keegi ainult olla, niikaugelt kui ta murdumatult truud on oma enese olu vastu. Just ligemisearmastuse pärast peab enesele truud olema. Ennast hävitada armastuse pärast on sisemine vastolu.

Millised sotsiaalsed järeldused on kristlikul armastusel? Kui miski selles ilmas kannab vaimu märki, siis on see armastus.

Sellepärast pole midagi, mis nii vähe kõlbaks programmi või süsteemitegemiseks kui armastus. See oleks vastolu kui keegi tuleks mõttele „kristlikku armastust“ paigutada ühe punktina oma sotsiaalsesse programmi.

Ja siiski on kristlikul armastusel mõõtmatu ulatusega sotsiaalsed konsekventsid. Ma võin siin ainult paari peapunkti tähendada.

Kristlik armastus on ühtlasi individualistlik ja universalistlik. Ta on individualistlik:

Kristuse armastus on annud üksikule inimesele koha ja väärtuse, nagu miski seda pole teinud ajaloos enne ega pärast. Üksikule inimesele, kelles see armastus valitseb, on teine üksik inimene, keda elu talle lähedale toob, väärtus ja huvi ese, millel pole midagi tegemist välise koore, etiketi, tüübi, kategooriaga. Ta elab läbi isiksust, just nimelt seda individuaalset isiksust kui midagi lõpmata väärtuslikku.

See on individualism.

Agas kuna see individualism läheb nii sügavale kuni igavese isikulisel selles individuaalses kujunduses, saab ta kõige laiemaks universalismiks. Harilikke piire pole olemas sellele, kes saab aimata vähemalt igas inimeses, keda ta kohtab, midagi igavest-inimlikku. Tema armastus ei ole tingitud grupist, tüübist, klassist, rahvusest, raassist. Sellepärast julgeb apostel öelda kristlusühenduse kohta tolle suure sõna: „Pole siin juuda ega kreeka meest, ei sulast ega vaba, ei meest ega naist — kõik on üks Jeesuses Kristuses.“ (Gal. 3, 28.)

Kõik kategooriad on maksvusetud, sest siin seisab vaid inimene inimese vastu. Sügavaim individualism saab laiaulatuslikumaks universalismiks.

Et kõigi aegade jaoks kindlaks määrata, et on tegemist vaid igavese inimväärtusega, on Jeesus vastu võtnud oma armastusosadusse eriti just halvakuulsusega inimesi. Ei olene mitte mõnest välisest inimese häast ülalpidamisest, et võimalik oleks seda igavest inimväärtust temas leida ja lahti päästa.

Ja et nimelt Kristus selle ülesleiduse on teinud ja seda kõigi aegade jaoks seadnud valgusesse, on õigus öelda, et kristlikul armastusel on ülenägematud sotsiaalsed konsekventsid. Sest kui inimesel, keda ma näen elavat mitte inimese väärilises majanduslikes olukorras, kui tal on nii ülev päritolu ja nii ülev eesmärk, kui temas nii suured vaimlised võimalused elavad, siis saab küll kuriteoks, rohkem kui iial enne, lubada, et need olud edasi kestaksid. Kristlik armastus nõuab kõige sügavamaist põhjusist, et iga inimene vabaks saaks inimvääriliseks eluks.

Kristlik armastus on, nagu varem öeldud, jumalast inspireeritud ja, jumalastsündinud. Veel lähedamalt öeldud: ta on Kristusest inspireeritud. Sest Jumala armastus — kuidas ikka seda fakti nüüd seletada — on ühes inimeses kehastunud. Temas on jumalik armastus näitlikuks tehtud kui mitte üheski teises maailmaajaloo sündmuses. Mitte ainult ajalooliselt näitlikuks tehtud.

Selles kehasumises on jumalik armastus olevikus maailmas, sünnib ikka uuesti inimesis, kes saavad oma inspiratsiooni Kristuselt ja peavad ütlema Paulusega: meid ajab Kristuse armastus.

Oma kõrgema väljenduse omandab Kristuse armastus — kristlik armastus, — tahtes ning võimuse kannatada — teistega ja teiste jaoks.

Siin on tõesuskriteerium. Siin otsustub, millist osa armastus meie elus mängib: kus tõmbame meie oma armastuse piirid, s. t.: teise inimesega samastumise piirid. Siin saab avalikuks vahe, kristliku armastuse kui teooria ja printsiibi ja kristliku armastuse kui südames peituva eluinspiratsiooni vahel. Viimasel juhul ollakse valmis kannatama. Rist jääb ülimaldiks armastuse sümbooliks.

Kristlik armastus — hoidugem kõrge nime tühjast kerge-meelsest kasutamisest meie kohta, kas võime täita hariliku inimliku hääduse nõudeid? Meil jääb palju nendestki täitmata.

Inimesed, kes on näinud ülesande vägevust ja ande suurust, ei kanna kristlikku armastust mitte nagu mõnd nõudlikku plaakaati, millega nad inimeste hulgas ümber käivad, nagu oleksid nad midagi rohkem kui nood, kes kannavad ilma ühegi vaimlise nõudlikkusetä päeva koormat ja palavust. Küll oga kannavad nad kristlikku armastust sõjamärgina, mis neile alalõpmata meele tuletab nende kõrget kohustust, jõude mis seisavad nende käsutuses, inimelu uuestiloomingu võimalusi, mis seni leavad peaaegu kasutamata. Mõõtmatud võimalused — sest kannatav armastus võidab kõik.

Natanael Beskow.

Сущность христианской любви.

Когда хочешь ответить на вопрос, что такое христианская любовь, то самой подходящей исходной точкой может быть вопрос, что такое любовь вообще.

Мы пользуемся словом любовь, говоря о самых различных отношениях между людьми; и если мы в праве одним и тем же словом обозначать различные отношения между людьми, то в них во всех есть что то общее, характеризующее любовь.

Что такое любовь?

Я думаю, что мы правы, когда говорим: Любовь полагает, что мое я в той мере, в которой не теряется моя собственная личность, уподобляется другому я. „Ты должен любить ближнего как самого себя“ — эта мысль указывает на новую ориентировку во взглядах на жизнь. Прежде ты был готов искать блага только для себя — теперь ты с тою же твердостью должен искать блага для другого, ты должен его ра-

дости и горести уподобить своим собственным. Любовь означает всегда выход человека из круга эгоизма, отказ от изоляции и предание себя другому или другим, причем этот другой или другие становятся содержанием, наполняющим все существо человека. Из этого необходимо заключить, что любовь есть самоотречение. Человек может стремиться к всевозможному совершенству и даже к совершенству в любви и все-таки быть при этом эгоистически настроенным, считающим важным только для себя быть человеком совершенным. Он сам тогда предмет внимания и интереса. Он не забывает о себе. Потому у него нет настоящей любви, а есть только любовь к себе. Настоящая любовь есть забвение себя.

Если теперь спросим, где в душевной жизни надо искать места для любви — я имею в виду обычное психологическое деление на 3 части, т. е. на чувство, волю и разум — то непосредственное впечатление несомненно то, что любовь есть по преимуществу чувство и потому она непосредственна, нереплексивна, каковым и является всякое чувство. Мы знаем, что в тот момент, когда мы себя наблюдаем и сосредоточиваем внимание на чувстве — оно убывает. Мы должны признать что душевная жизнь не занимает определенной, строго очерченной области. Всякая духовная деятельность на самом деле захватывает более или менее всего человека, по крайней мере, когда душевная жизнь здорова. И что касается отношения между чувством и волей, то легко указать примеры того, когда сильное, живое чувство являлось двигателем воли. Любовь, если она достойна этого названия, которая должна быть правдивым стражением личности, должна быть вместе и чувство, и волевой акт, направляющий волю к забвению себя и к единению с другим.

И еще вопрос: как влияет любовь? Коротко: на субъекта, на того, кто любит, действует любовь освобождаяще — она освобождает его от узости эгоизма; затем — она его обогащает тем, что открывает ему богатства другого или многих других. На объект же влияние любви не меньше так как она, как ничто другое побуждает к творчеству и к жизнеспособности.

Что же означает христианская любовь, как особый род любви?

Многие думают, что в сущности прибавление к слову любовь прилагательного „христианская“ извратила понятие о любви. Христианская любовь это — извращение настоящей первоначальной человеческой любви.

Думают, что происходит изменение воли к любви в двух противоположных направлениях.

Христианской любви приписывают или ослабление, разжижение волевого побуждения или напротив высшее напря-

жение его. В первом случае христианская любовь ничто другое, как любезность или даже слабость. Когда христиане утверждают, что всюду применима любовь, то часто это означает, что нельзя называть вещи своим именем, что нельзя судить, нельзя выступать резко против того, что разрушает жизнь человека или затрудняет ее, что всего можно достичь любовью. Значит — никогда ни одного резкого слова, ни твердого выступления. Или думают, что христианская любовь это — сентиментальность и мечтания. И в этом случае отсутствует нравственная серьезность и чувство справедливости. Можно, например, быть не безупречным в деловых отношениях или слабым в половой этике, и на это не всегда смотрят серьезно, лишь бы была христианская любовь.

Утверждают также, что христианская любовь, доведенная до высшего напряжения воли, если на нее смотрят с полной серьезностью, означает требование лишения человека всего человеческого. Кто так пробует любить, как этого требует христианство, обычно духовно переутомляется. Никто не в состоянии выполнить этого. Личность в процессе этого опыта погибает. Нередко христианскую любовь упрекают в том, что она не допускает самоутверждения личности. Она ведет к требованию самоуничтожения. И именно потому, что христианская любовь требует нипосильного напряжения воли, ведет она, говорят многие, к неискренности и ханжеству. Никто не может выполнить требований, но все таки есть благие намерения их выполнить.

Все это не имеет права называться христианской любовью.

Если что в жизни человека и имеет право так называться, — то оно должно содержать человеческое в высшей мере. Христианское должно быть первым долгом человеческим. Есть много темного, что идет под именем христианского и старается человеческое заменить чемнибудь другим, или человеческое отдать в жертву чему либо по их мнению высокому. И таким образом получается карикатура на человеческое, что с большой натяжкой можно считать христианством.

Это не только преступление перед человеческим, но это преступление и перед сущностью религии, когда пробуют чем либо другим заменить человеческое — это не значит христианское. Это нерелигиозно, так как означает отрицание веры в Бога в человеческом. Отрицать человеческое это значит отрицать Бога.

Христос поднял человека на высшую ступень, а не отрицал его, он освободил его, а не заключил в оковы.

И как это осуществляется? Это осуществляется путем вдохновения, которое приходит изнутри, из центра, путем созданного личностью общения с тем непостижимым, что мы называем

„Бог“. И это вдохновение, это новое живительное приходит при полном самоотречении, полном доверии и послушании, с отказом от всякого сопротивления.

Условием для наличия этого духовного вдохновения или возрождения является, повидимому, то, что воля направляется против эгоизма в жизни. Христианство предполагает решительный разрыв с эгоизмом. Этот решительный разрыв на языке религии называется уверыванием. И проявление того, что я назвал божественным вдохновением, в сущности то же самое, что на языке религии называется рождением вновь. Эти оба духовных акта — уверывание и духовное возрождение, и составляют по моему содержанию христианско-религиозной жизни.

Теперь попытаемся эти определения применить к понятию христианской любви.

Христианская любовь не может быть ничем иным, как проявлением жизни, которую мы называем христианской. Христианская любовь не может быть этической системой, которая заставляет говорить: нужно поступать так, так как это не противоречит принципам христианской любви. Христианская любовь может быть только там, где она является плодом определенного мировоззрения и вдохновения. Сущность христианской любви, вся ее глубина заключается в том, что она родилась из любви Бога, отдающего себя человеку.

Она есть новая жизнь с принуждением выявить свою сущность в проявлениях жизни — она не есть с трудом достигнутое нравственное совершенство.

Мы видели, что любовь по существу всегда мыслит, что человек выходит из своего я, чтобы войти в другого — так сказать отрицание своего и признание **тебя**. Оба эти момента любви находят неизмеримое углубление в христианской любви.

Уверывание в волю к любви Бога означает радикальный разрыв с личной жизнью и свободную и полную отдачу себя другому и через это как раз нахождение своего я в другом, в Боге. Кто же себя нашел в Боге, тот и ближнего найдет в Боге — так как божественная любовь объемлет ближнего так же верно, как и его самого. Он верит в Бога в этом человеке и хочет видеть это божественное в нем.

Если любовь в общем означает то, что я себя сливаю, идентифицирую с другим, то этим определяется и ценность и сущность любви к тому, с чем я себя уподобляю в человеке. Во мне есть нечто вечное, божественное, через божескую любовь пробудившееся во мне, это мое новое я; и это новое я — дитя Божие во мне — видит в ближнем также дитя Божие

и уподобляет себя с ним именно, а не с чем либо случайным в нем — и часто даже идя против многого в нем, что он называет своим я. Я могу и должен уподобить себя своему брату даже против него — уподобить себя с его настоящей, а не ложной личностью. Это и есть христианская любовь. В этом роде христианской любви мы находим объяснение спорного вопроса об отношении между любовью и справедливостью.

Есть ли любовь и справедливость — противоречия? Часто кажется, что это так.

Современники Иисуса думали вероятно, что его любовь искажает сущность справедливости. В том, что Он прощал блудницам и сборщикам податей и допускал общение с ними, видят с Его стороны слабость и недостаток чувства справедливости, которая проводит грань между добром и злом, а следовательно и между добрыми и злыми людьми.

Поразительно же то, что тот же благой Учитель так страшно строг. Никто так сильно не нападал на нравственное ничтожество, как Он. Никто не предъявлял более строгих требований нравственности к людям, как Он.

„Всякий, кто взглянет на женщину с вожделением, тот прелюбодействует в сердце своем.“ „Ваше слово должно быть да или нет, что свыше того, тот от лукавого.“ „Любите врагов своих и молитесь за ненавидящих вас.“ „Если глаз твой соблазняет тебя, то вырви и брось его.“

Как могут согласоваться любовь, бесконечное милосердие и всепрощение гадших с неумолимым гневом против самодовольных ханжей и требованием воли к нравственной твердости?

Эта согласованность не может быть понята, если мы строгость и милосердие точно не уравновесим. Эта согласованность только и может вырасти из одного корня — из любви, которая сливает себя с вечным и божественным в человеке и только с этим!

Строгий и справедливый суд, также как и требования нравственности имеют свое основание именно в высокой оценке человека с точки зрения божественной любви к нему. Нравственная слабость допускает обезценивание человеческой личности и этим унижает человека. Божественная и рожденная Богом любовь не удовлетворяется в другом ничем меньшим, как наивысшее к чему он способен. Потому и посылает любовь Учителя преданных ему учеников на страдания и смерть ради достижения царства Божия.

Прощение — главный пункт программы христианской любви, говорят, означает слабость и отсутствие справедливости. Так ли это? Так не может думать тот, кто постиг сущность христианской любви. Любовь сливает и уподобляет себя с дру-

гим и принимает на себя тяготу другого, также тяготу его грехов и унижения и несет их как свои собственные. Но она сливает себя с ним в той же мере в вере в добро, в вечное, в провидение и в воле ко всему доброму и вечному. Такая любовь положительна и активна. Истинная любовь — и только любовь — творит. Потому Бог есть любовь и Творец и потому он Творец, что Он есть любовь. Но и человек, в котором живет деятельная божественная любовь, несет ответственность в этом творчестве: он не может согласиться с тем, что человек, который равноценен ему в царстве Божиим, будет стоять на низшей ступени жизни, чем та, на которую поставила его любовь Божия. Он своей любовью творит человеческое в этом человеке.

Из этих предпосылок надо попытаться понять, что такое прощение.

Какую роль играет прощение в хороших отношениях между родителями и ребенком? Оно не есть нравственная слабость, но выражение того, что они его жалеют, что они готовы душу отдать за то, чтобы побороть злое в нем. Любовь сливает себя с человеком ради борьбы со злом, которое держит его в тисках.

Прощение может быть нравственной силой или нравственной слабостью, и решающим моментом в том или ином случае должна быть готовность пострадать за другого.

„Люби ближнего как самого себя“ — это касается не менее и грехов ближнего. Взять на себя такую же ответственность за грехи и ошибки ближнего, какую я беру за ошибки и грехи свои, страдать из за них и бороться с ними, как страдаю и борюсь за свои — это значит любить ближнего как самого себя. Только в этом случае и в этой мере постигнем мы, что любовь создает нечто новое. И в этом виде любовь есть высшее проявление справедливости: она не только требует справедливости, она создает ее.

Если серьезно признать, что положительное творчество есть высшее проявление любви, то легко убедиться, что любовь никогда не может означать самоуничтожения.

Так как творить для другого человека можно только постольку, по сколько нерушимо верным останешься по отношению к своей личности, уже из любви к ближнему надо оставаться верным себе. Уничтожение себя из за любви к другому содержит внутреннее противоречие.

Каковы социальные последствия любви. Ничто в этом мире не несет большего отпечатка выявления внутреннего содержания, как любовь. Потому ничто не поддается так трудно укладке в программу или систему, как любовь. Это было бы

противоречием, если бы кому нибудь пришла идея внести христианскую любовь в какую либо социальную программу. И все-таки христианская любовь имеет неизмеримые последствия для социальной жизни. Я укажу здесь только на пару главных пунктов.

Христианская любовь индивидуальна и в то же время универсальна; последней она бывает именно потому, что она индивидуальна. Любовь Христа доставила отдельному человеку такое исключительное положение и ценность, какие никто нигде ему не предоставлял. Для отдельного человека, который исполнен такой любви, другой человек, который близок ему, интересуется его и ценен ему, и этот интерес и оценка не имеют ничего общего с сосудом, с этикеткой, с типом, категорией. Он сживается с личностью, именно с индивидуальностью, и она представляет для него бесконечную ценность. Это индивидуализм.

И так как этот индивидуализм углубляется и ищет общечеловеческого в этой индивидуальности, то он становится в большой мере универсальностью. Тот, кто в каждом человеческом индивидууме хотя бы только подозревает вечно — человеческое, для того нет разграничения между отдельными людьми. Его любовь не зависит от группы, типа, класса, национальности, расы. Потому и мог сказать апостол о христианской общине: „Нет уже Иудея, ни язычника, нет раба, ни свободного; нет мужского пола, ни женского, ибо все вы одно во Христе Иисусе“. Все категории падают, так как здесь стоит человек перед человеком. Глубочайший индивидуализм становится глубочайшей универсальностью.

Чтобы на вечные времена установить, что только вечно — человеческое должно быть принято во внимание, Он с особенной любовью приближал к себе людей, о которых плохо отзывались другие. Это не зависит от внешнего поведения человека, возможно ли открыть и освободить вечно — человеческое в нем.

И именно потому, что Христос сделал это открытие и навсегда обнаружил это, мы вправе сказать, что христианская любовь имеет неизмеримые социальные последствия. Ведь если человек, которого я вижу живущим в недостойной обстановке, такого высокого происхождения и имеет такую высокую цель, ведь если в нем живут такие духовные возможности, то это же будет небывалым преступлением оставить его жить в прежней тяжелой обстановке. Христианская любовь требует по глубочайшим причинам, чтобы каждый человек был освобожден для достойной его жизни. Христианская любовь, как сказано раньше, есть вдохновение Божие, она рождена Богом. Что это значит, может быть, так сказать, конкретизировано утверждением, что любовь есть вдохновение Христа. Любовь Бога,

как стараются объяснить этот факт, воплощена в человеке. В нем любовь божеская наглядно выявлена, так наглядно, как ни в ком в мире. Не только исторически выявилась она наглядно, но она на веки явлена конкретно, она постоянно снова появляется в людях, которые свое вдохновение черпают у Христа, как апостол Павел говорит: любовь Христа наполняет нас.

Высшее выражение находит любовь Христа, христианская любовь в готовности и силе к страданию с другими и за других.

Здесь испытание ее неподдельности. Здесь определяется, какую роль играет любовь, где провели мы границы для этой любви, т. е. границы своего слияния и уподобления с другим человеком. Здесь выясняется разница между христианской любовью, как теорией и принципом с одной стороны, и христианской любовью, как вдохновением сердца с другой.

В последнем случае мы готовы страдать, если внешние обстоятельства требуют от нас этого. Крест остается высшим символом любви. Христианская любовь — мы должны остерегаться, присваивать себе это высокое название! Можем ли мы удовлетворить требованиям обыкновенной человеческой доброты? Обыкновенная человеческая доброта — это есть нечто достойное признания.

Люди, которые постигли все величие задачи и все величие дара, не должны носить христианскую любовь как вывеску, с которой они ходят среди людей, как будто бы они были чем то большим, чем те, которые без всяких претензий несут тяготы ежедневной жизни. Но нужно постоянно видеть в христианской любви ту вежу, тот значек, который напоминает о высоких обязанностях, о тех силах, которыми следует пользоваться для возрождения человека, которые лежат часто нетронутыми и неиспользованными.

Открываются безграничные возможности — так как постоянная любовь побеждает все!

Нафанаил Бесков.

Das Wesen der christlichen Liebe.

Wenn man die Frage beantworten will, was die christliche Liebe sei, so scheint es geeignet, den Ausgangspunkt von der Frage zu nehmen, was überhaupt Liebe sei.

Wir brauchen ja das Wort Liebe von vielen verschiedenen Verbindungen zwischen Menschen; und wenn es berechtigt sein soll, dasselbe Wort auf alle diese Verhältnisse zu beziehen, so muss es ja in ihnen allen etwas geben, das konstitutiv ist für das Wesen der Liebe.

Was ist Liebe?

Ich glaube, man trifft das Zentrale, wenn man sagt: Liebe meint, dass ich, in dem Mass als dieses geschehen kann ohne die eigene Persönlichkeit aufzugeben, mich mit einem anderen identifiziere. „Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst“ — dieser Ausdruck weist auf eine Neuorientierung in der Lebenseinstellung hin. Vorher warst du ganz darauf eingestellt, dein eigenes Wohl zu suchen — jetzt sollst du mit derselben Entschiedenheit das Wohl des Anderen suchen, du sollst sein Wohl und Wehe mit deinem eigenen identifizieren. Liebe bedeutet immer, dass ein Mensch aus der Egozentricität heraustritt, aus der Isolierung, und sich an einen Anderen, an Andere hingibt und gleichzeitig das Wesen dieses Anderen oder dieser Anderen als Lebensinhalt in sich aufnimmt. Hieraus folgt mit Notwendigkeit, dass die Liebe selbstvergessend ist. Ein Mensch kann darauf eingestellt sein alle nur mögliche Vollkommenheit zu erwerben, auch die Vollkommenheit der Liebe, und dennoch egozentrisch orientiert sein, indem das für ihn Wichtige ist, das worauf er eigentlich aus ist, selbst ein vollkommener Mensch zu werden. Er selbst ist dann der Gegenstand seiner Aufmerksamkeit und seines Interesses. Er vergisst nicht seiner selbst. Darum hat er keine wirkliche Liebe — nur Selbstliebe. Wahre Liebe ist selbstvergessend.

Fragt man nun, wo in dem Seelenleben die Liebe sozusagen lokalisiert werden soll — ich denke an die übliche psychologische Dreiteilung in Gefühlsleben, Willensleben und Verstandesleben — so ist wohl der unmittelbare Eindruck, dass die Liebe vorzugsweise Gefühl ist, und deshalb unmittelbar, unreflektiert, unbewusst, wie alles Gefühl seinem Ursprung nach ist. Wir wissen ja, in dem Augenblick, wo man sich selbst beobachtet und ein Gefühl fixiert, nimmt es ab. Wir müssen aber erkennen, dass es im Seelenleben keine streng abgeschlossenen Räume gibt. Jede Geistestätigkeit nimmt in der Tat mehr oder weniger den ganzen Menschen in Anspruch, wenigstens, wenn das Seelenleben gesund ist. Und was das Verhältnis zwischen Gefühlsleben und Willensleben betrifft, so ist es sehr leicht durch Beispiele zu veranschaulichen, dass ein starkes, lebhaftes Gefühl wirklich den Willen in Bewegung setzt. Es ist aber nicht nur als unbewusst treibender Faktor, dass die Liebe dem Willensleben gehört. Liebe, welche des Namens würdig sein soll, welche das Echtheitsgepräge der Persönlichkeit tragen soll, muss, gleichzeitig damit dass sie Gefühl ist, auch bewusste Willensrichtung sein, eben der Wille zum Selbstvergessen und zur Einheit mit einem anderen.

Und dann fragen wir: was wirkt die Liebe?

Kurz: auf das Subjekt, auf den der liebt, hat Liebe die Wirkung, dass sie befreit — sie befreit ihn aus der Enge des

Egoismus; weiter: dass sie ihn bereichert, indem sie ihm den Zugang öffnet zu den persönlichen Reichtümern eines Anderen oder mehrerer Anderer. Auf das Objekt aber hat die Liebe keine geringere Wirkung als die, welche darin liegt, dass Liebe wie absolut sonst nichts anderes lebensfördernd, schöpferisch ist.

Was bedeutet denn christliche Liebe als eine besondere Art von Liebe?

Viele meinen, dass in der Tat eine Entstellung der Liebe zu Stande gekommen ist, wenn das Bestimmungswort christlich hinzugefügt wird: christliche Liebe sei eine Abart der echten, ursprünglichen, menschlichen Liebe.

Man denkt dann wohl gewöhnlich an eine gewisse Veränderung des Willensmoments in der Liebe, und zwar in zwei entgegengesetzten Richtungen. Die christliche Liebe wird dafür gehalten, dass sie entweder eine Abschwächung, eine Verdünnung des Willensmoments oder auch im Gegenteil eine Überspannung desselben bedeutet. Im ersteren Falle meint man, dass christliche Liebe eigentlich nur Gefälligkeit und sogar Lässigkeit ist. Wenn Christen behaupten, dass Liebe überall gelten soll, so heisst das vielfach, dass man die Dinge nicht bei ihren rechten Namen nennen darf, dass man nicht urteilen darf, niemals scharf vorgehen darf gegen das, was das Menschenleben zerstört oder hemmt. Dass alles nur durch Liebe durchgeführt werden soll, heisst: vor allem keine harten Worte, keine starken Griffe. Oder man meint, dass christliche Liebe Sentimentalität ist, Schwärmerei. In diesem Falle mangelt es an sittlichem Ernst, an Gerechtigkeitsgefühl. Man kann z. B. unredlich in Geschäftsangelegenheiten sein, und bedenklich schwach in der sexuellen Ethik, und dies braucht nicht so ernst genommen zu werden, wenn man nur die christliche Liebe hat.

Es wird aber auch behauptet, dass die christliche Liebe eine Überspannung des Willensmoments bedeutet, indem die christliche Liebesforderung, wenn sie ernst genommen wird, den Menschen über alle menschlichen Möglichkeiten treiben will. Wer so zu lieben versucht, wie das Christentum fordert, wird geistig überanstrengt. Niemand vermag es. Die Persönlichkeit wird in dem Versuche gesprengt.

Der Vorwurf wird auch nicht selten gegen die christliche Liebesforderung erhoben, dass sie der notwendigen und berechtigten Selbstbehauptung der Persönlichkeit keinen Raum lässt. Sie führt zu einer Forderung auf Selbstvertilgung. Und eben weil die christliche Liebesforderung eine solche Überspannung des Willensmoments in der Liebe einschliesst, hat sie, sagt man, zu oft als Folge Verlogenheit und Heuchelei. Niemand kann den Forderungen nachkommen: aber man gibt doch vor es zu tun.

Dieses alles hat nicht das Recht den Namen „christliche Liebe“ zu tragen.

Wenn irgend etwas im menschlichen Leben dieses Recht haben soll, so muss es das Menschliche in einer höheren Potenz zu verwirklichen suchen. „Christlich“ muss in erster Linie echt menschlich sein. Es gibt vieles, das unter christlichem Namen geht und das Menschliche durch etwas anderes zu ersetzen versucht, das Menschliche zu Gunsten von etwas vermeintlich Höherem suspendieren will. Und so haben wir diese ganze Karikatur des Menschlichen, welche mit grosser Anmassung als Christentum gelten will.

Es ist nicht nur ein Verbrechen gegen das Menschliche, es ist auch ein Verbrechen gegen das Wesen der Religion, wenn man in irgend einer Weise versucht das Menschliche durch das „Christliche“ zu ersetzen. Es ist irreligiös, denn es bedeutet ein Leugnen des Glaubens an Gott in dem Menschlichen. Das Menschliche leugnen heisst Gott leugnen.

Die Tat Christi ist: das Menschliche auf eine höhere Stufe zu heben, nicht es zu leugnen; es zu befreien, nicht es einzukern.

Und wie geschieht das? Es geschieht dadurch, dass dem Menschenleben eine neue Inspiration zuteil wird, welche ihren Zufluss von dem Inneren hat, von einer in dem Zentrum der Persönlichkeit errichteten Gemeinschaft mit dem Unfassbaren, welches wir zu nennen versuchen, wenn wir „Gott“ sagen. Und diese neue Inspiration oder neue Belebung kommt zustande in einem vollen Sichhingeben in Vertrauen und Gehorsam, mit Aufgeben allen Widerstandes.

Die Bedingung der Herstellung dieser geistlichen Inspiration oder Neubelebung muss offenbar sein: dass der Wille sich von dem Leben des Egoismus abwendet. Christentum meint einen entschiedenen Bruch mit dem Egoismus. Es ist dieser entschiedene Bruch, welcher in der religiösen Sprache den Namen Bekehrung trägt. Und der Durchbruch dessen, was ich hier göttliche Inspiration genannt habe, ist wesentlich dasselbe, was in der religiösen Sprache Wiedergeburt genannt wird. Diese beiden geistlichen Geschehnisse — Bekehrung und geistliche Inspiration, Wiedergeburt — sind eben, meine ich, das Konstitutive in dem christlich-religiösen Leben.

Und nun wollen wir diese Bestimmungen auf den Begriff der christlichen Liebe beziehen.

Christliche Liebe kann ja nichts anderes sein als eine Äusserung des Lebens, welches wir christliches Leben nennen. Christliche Liebe kann nicht ein ethisches System sein, gemäss welchem man sagt: in dieser Weise soll man handeln, denn das ist

mit den Prinzipien der christlichen Liebe im Einklang. Christliche Liebe kann nur da sein als Frucht einer bestimmten Lebenseinstellung und Lebensinspiration. Von dem tiefsten, innersten Gesichtspunkte aus ist dies das Wesen der christlichen Liebe, dass sie geboren ist aus der Liebe, in welcher Gott sich selbst dem Menschen gibt.

Sie ist ein neues Leben, mit einem Zwang zu Lebensäusserung seinem eigenen Wesen nach — nicht eine mühevoll errungene sittliche Vollkommenheit.

Wir haben gesehen, dass Liebe ihrem Wesen nach immer meint, dass ein Mensch aus seiner Selbstigkeit heraustritt und in ein anderes Wesen hineingeht — sozusagen ein Leugnen des Ich und ein Bejahen des Du. Diese beiden Momente der Liebe gewinnen eine unermessliche Vertiefung und Verstärkung in der christlichen Liebe.

Bekehrung zu dem Liebeswillen Gottes bedeutet ja den radikalen Bruch mit dem Selbstleben und das freie und volle Hingeben an einen Anderen und eben dadurch ein Sich-selbstfinden in diesem Anderen: in Gott. Wer aber sich selbst in Gott gefunden hat, findet auch seinen Nächsten in Gott — denn Gottes Liebe umschliesst den Nächsten ebenso gewiss wie ihn selbst. Er glaubt an Gott in diesem Menschen und will dieses Göttliche in ihm.

Wenn Liebe im allgemeinen bedeutet, dass ich mich mit einem Anderen identifiziere, so wird die Art und der Wert der Liebe, dadurch bestimmt, wo mit in dem Menschen ich mich identifiziere. Es gibt in mir etwas Ewiges, Göttliches, dieses ist durch Gottes Liebe zu bewusstem Leben erwacht, dies ist mein neues Ich; und dieses neue Ich — das Gotteskind in mir — sieht das Gotteskind in dem Nächsten und identifiziert sich mit diesem, nicht mit all dem zufälligen bei ihm — ja, oft sogar gegen vieles was er selbst sein Ich nennt. Ich kann und muss mich oft mit meinem Bruder identifizieren gegen ihn selbst — mit seiner wirklichen Persönlichkeit gegen die falsche. Das ist christliche Liebe.

In dieser Art der christlichen Liebe liegt nun auch die Erklärung des vieldebattierten Verhältnisses zwischen Liebe und Gerechtigkeit.

Sind Liebe und Gerechtigkeit Gegensätze?

Es scheint oft so.

Jesu Zeitgenossen meinten gewiss, dass seine Liebe das Wesen der Gerechtigkeit verletzete. Als er Zöllnern und Dirnen vergab und sie in seine Gemeinschaft aufnahm, sah man darin sittliche Lässigkeit, Mangel an Gefühl für die Gerechtigkeit, welche

Grenzen zieht zwischen Gut und Böse und darum ja auch zwischen guten und bösen Menschen.

Das Sonderbare aber ist, dass derselbe gütige Meister so furchtbar streng ist. Niemand hat schrecklichere Angriffe gemacht auf das sittlich Minderwertige als er. Niemand hat strengere sittliche Forderungen an die Menschen gestellt: „Jeder, der nach einem Weibe sieht, ihrer zu begehren, der hat sie schon zum Ehebruch verführt in seinem Herzen“. „Eure Rede soll so sein, dass Ja Ja ist und Nein Nein ist — was darüber hinaus ist, stammt vom Bösen“. — „Liebet eure Feinde und betet für eure Verfolger!! — Wenn dein Auge dich in Sünde verstrickt, so reiß es aus und wirf es von dir!“

Wie können Liebe, unendliche Barmherzigkeit und Vergewungswillen gegen die Gefallenen in Einklang gebracht werden mit unerbittlichem Zorn über Selbstgerechtigkeit und falsche Frömmigkeit und mit unerhörten Forderungen zu sittlicher Willensentscheidung?

Diese Einheit kann nicht zustande kommen, wie man zwei Wagschalen ins Gleichgewicht bringt, so dass man der Strenge und Barmherzigkeit je ihren genau angemessenen Teil gibt. Diese Einheit kommt nur so zustande, dass die beiden aus derselben Wurzel hervorstammen — aus der Liebe, welche sich mit dem Ewigen, Göttlichen in dem Menschen identifiziert und nur damit!

Das strenge, gerechte Richten sowie die hohen sittlichen Forderungen haben ihren Grund eben in der hohen Schätzung des Menschen, mit welcher die göttliche Liebe ihn ansieht. Sittliche Lässigkeit allein meint, dass man damit den Menschen gering schätzt, und ist darum ein Verleßen des Menschlichen. Die göttliche und die gottgeborene Liebe kann sich für den Andern mit nichts Niedrigerem begnügen als dem Höchsten wozu er Möglichkeiten hat. Darum sendet des Meisters Liebe die vertrauten Jünger in Leid und Tod um des Reiches willen.

Vergebung — ein Hauptpunkt in dem Programm der christlichen Liebe — soll Lässigkeit und Mangel an Gerechtigkeit bedeuten, sagt man. Ist dies wahr? Das kann niemand meinen, der das Wesen der christlichen Liebe verstanden hat. Die Liebe identifiziert sich mit einem Andern darin, das sie die Last des Andern, auch die Last von Sünde und Erniedrigung auf sich nimmt und als ihre eigene trägt. Aber sie identifiziert sich mit ihm nicht weniger im Glauben an das Gute, das Ewige, das Gottgewollte in ihm, und im Willen zu diesem Guten und Ewigen. Solche Liebe wird positiv, aktiv. Wahre Liebe — und nur Liebe — ist schöpferisch. Darum ist Gott die Liebe, wie er der Schöpfer ist, und er ist der Schöpfer, weil er die Liebe ist. Aber auch ein Mensch, in welchem die göttliche Liebe tätig ist, wird in diesem Schaffen mitverantwortlich: er kann sich nicht

darin fügen, dass ein Mensch, der denselben Wert für Gottes Reich hat wie er selbst, auf einer niedrigeren Lebensstufe zurückbleibt, als die, zu welcher Gottes Liebe ihn selbst gebracht hat. Er setzt seine Liebe ein als eine aktive schöpferische Macht für das Menschwerden dieses Menschen.

Von diesen Voraussetzungen aus muss man versuchen zu verstehen, was Vergebung bedeutet.

Welche Rolle spielt Vergebung in einem guten Verhältnisse zwischen Vater oder Mutter und Kind? Da ist sie keine sittliche Lässigkeit sondern eben ein Ausdruck dafür, dass man mitleidet, dass man seine Seele dafür einsetzt, das Böse zu überwinden. Liebe identifiziert sich mit dem Menschen gegen das Böse, welches ihn gefangen hält. Das was entscheidet, ob das Verfahren, welches sich Vergebung nennt, sittliche Kraft und nicht sittliche Schwäche ist, ist der Wille zum Leiden.

„Liebe deinen Nächsten wie dich selbst“ — das gilt nicht am wenigsten in Beziehung zu den Sünden des Nächsten. Mich mit Hinsicht auf die Fehler zur Sünde meines Bruders in sittlicher Verantwortlichkeit so zu verhalten, wie ich mich zu meinen eigenen Fehlern und Sünden verhalte, wenn ich unter ihnen leide und gegen sie kämpfe, das heisst meinen Nächsten zu lieben wie mich selbst. Nur in dem Masse als es so ist, wird es wahr, dass Liebe etwas Neues schafft. Und hierdurch wird die Liebe die höchste Offenbarung der Gerechtigkeit; sie fordert nicht nur Gerechtigkeit — sie schafft sie.

Wenn man mit diesem positiven Schaffen, welches die höchste Lebensäusserung der Liebe ist, wirklich Ernst macht, so ist es auch leicht zu sehen, dass Liebe niemals Selbstvertilgung bedeuten kann. Denn schaffend einem andern Menschen gegenüber kann jemand nur sein, in dem Masse als er unverbrüchlich treu gegen sein eigenes Wesen ist. Eben aus Nächstenliebe muss man sich selbst treu sein. Sich selbst aus Liebe austilgen zu wollen ist ein innerer Widerspruch.

Welche soziale Konsequenzen hat die christliche Liebe?

Wenn irgend etwas in dieser Welt die Signatur der Innerlichkeit trägt, so ist es die Liebe. Darum gibt es nichts, das sich so wenig zu Programm- oder Systemmachen eignet wie die Liebe. Es wäre ein Widerspruch, wenn jemand auf die Idee käme, die christliche Liebe als einen Punkt in ein soziales Programm hineinzusetzen.

Und doch hat die christliche Liebe soziale Konsequenzen von unermesslicher Tragweite. Ich kann hier nur ein paar Hauptpunkte andeuten.

Die christliche Liebe ist zugleich individualistisch und universalistisch; das letztere eben weil sie das erstere ist.

Die Liebe Christi hat dem einzelnen Menschen eine Stellung und einen Wert gegeben, wie nichts sonst früher oder später in der Geschichte getan hat. Für den einzelnen Menschen, welcher von dieser Liebe beherrscht ist, hat der einzelne Mensch, welchen das Leben ihm nahe bringt, einen Wert und ein Interesse, welches nichts zu tun hat mit der Schale, der Etikette, dem Typus, der Kategorie. Er erlebt die Persönlichkeit, eben diese individuelle Persönlichkeit, als etwas von unendlichem Wert.

Das ist Individualismus.

Aber weil dieser Individualismus so tief geht, bis zu dem Ewig-persönlichen in dieser individuellen Ausprägung, wird er zum weitesten Universalismus. Der, welcher es vermag, in jedem menschlichen Individuum, welchem er begegnet, etwas von dem Ewig-menschlichen wenigstens zu ahnen, für ihn sind die gewöhnlichen Grenzen nicht da. Seine Liebe ist nicht abhängig von Gruppe, Typus, Klasse, Nationalität, Rasse. Darum kann der Apostel von der Christengemeinschaft das grosse Wort wagen. „Da ist nicht Jude noch Grieche, nicht Knecht noch Freier, nicht Mann noch Weib; denn alle seid ihr Einer in Christus Jesus“ (Gal. 3, 28). Alle Kategorien sind ungültig, denn hier steht nur Mensch gegenüber Mensch. Der tiefste Individualismus wird zu dem weitesten Universalismus.

Um für alle Zeiten festzulegen, dass es sich nur um den ewigen Menschenwert handelt, hat Jesus mit besonderer Vorliebe übelberühmte Leute in seine Liebesgemeinschaft aufgenommen. Es hängt nicht von irgend einem äusseren Wohlverhalten eines Menschen ab, ob es möglich ist, diesen ewigen Menschenwert in ihm zu entdecken und zu entfesseln.

Und eben weil Christus diese Entdeckung gemacht hat und sie für alle Zeiten ins Licht gestellt, ist es berechtigt zu sagen, dass die christliche Liebe unüberblickbare soziale Konsequenzen hat. Denn wenn der Mensch, welchen ich in unwürdigen Verhältnissen leben sehe, einen so erhabenen Ursprung und ein so erhabenes Ziel hat, wenn in ihm solche geistliche Möglichkeiten wohnen, dann wird es wie nie vorher zum Verbrechen, zu erlauben, dass diese Verhältnisse fort dauern. Die christliche Liebe fordert aus den allertiefsten Gründen, dass jeder Mensch befreit wird zu einem menschenwürdigen Leben.

Die christliche Liebe ist, wie früher gesagt, gottinspiriert, ja, gottgeboren. Was dies heisst, kann dadurch sozusagen konkretisiert werden, dass man sagt: sie ist Christus-inspiriert. Denn die Liebe Gottes ist — wie man nun dieses Faktum zu erklären versucht — in einem Menschen verkörperlicht worden. In ihm ist göttliche Liebe veranschaulicht worden wie auf keinem ande-

ren Punkt in der Weltgeschichte. Nicht nur geschichtlich veranschaulicht ist in ihm die göttliche Liebe. Sie ist in dieser Konkretisierung für immer gegenwärtig in der Welt, immer aufs neue reproduziert, in Menschen, welche ihre Inspiration von Christus holen und mit Paulus sagen müssen: die Liebe Christi drängt uns.

Ihren höchsten Ausdruck gewinnt die Liebe Christi — die christliche Liebe — in dem Willen und der Macht zu leiden — mit und für andere.

Hier ist das Echtheitskriterium. Hier wird es entschieden, welche Rolle die Liebe spielt: wo ziehen wir die Grenzen unserer Liebe, das heisst: die Grenzen der Identifizierung mit einem anderen Menschen? Hierin wird der Unterschied offenbar zwischen christlicher Liebe als Theorie und Prinzip einerseits und christlicher Liebe als Lebensinspiration im Herzen andererseits. Im letzten Falle ist man bereit zu leiden, wird man von innen aus zum Leiden getrieben. Das Kreuz bleibt das höchste Symbol der Liebe.

Christliche Liebe — mögen wir uns hüten uns den hohen Namen anmassend anzueignen. Können wir die Forderung gewöhnlicher menschlicher Güte erfüllen? Schon — gewöhnliche menschliche Güte ist etwas!

Menschen, welche die Mächtigkeit der Aufgabe und die Herrlichkeit der Gabe gesehen haben, tragen nicht die christliche Liebe als ein anspruchsvolles Schild, mit welchem sie unter den Menschen herumgehen, als wenn sie etwas mehr wären als alle die, welche ohne jeden geistlichen Anspruch des Tages Last und Hitze tragen. Wohl aber tragen sie die christliche Liebe als ein Feldzeichen, welches sie beständig an ihre hohe Verpflichtung erinnert, an die Kräfte, welche ihnen zur Verfügung stehen, an die Möglichkeiten der Neuschöpfung des Menschenlebens, welche beinahe unbenutzt daliegen. Unermessliche Möglichkeiten — denn duldende Liebe besiegt alles.

Natanael Beskow.

Kristluse ja sotsiaalse küsimuse selgituseks.

Ikka tugevamini väljenduv tänapäeva probleem on: „Kuidas Jumala ja inimese huvid uuesti ühineda võivad Kristuse riigis.“

Siin tahaksime anda väljavõtte tollest mõttetööst, mis teatud mainitud küsimuse lahenduseks aastasadade jooksul, ning näidata, kui kaugele kirik — siin eriti katoliku — on püüdnud töötada praktilise lahenduse leidmiseks.

Anname siin sõna isikuile, kel selles asjas olulist öelda on olnud.

Kui meil on see probleemiks, siis on sellega öeldud, et Jumala ja inimese huvid kord samased olid, ja et nad oma olemiselt küll on igavesti ühised. Kus eales Jumala ja inimese küsimus ilmub üksteisest lahutatud suurusena, on see märgiks, et tolle ühise asja igakordsed avaldusevõimed pole tunnetanud oma õiget olu.

Kui peab olema ühtlus Jumala ja inimese asjas, siis on see ainult võimalik, nagu vene filosoof Vladimir Solovjev juba poole aastasaja eest on öelnud, „kui religioon on inimese ja maailma kokkukuuluvus absoluutse printsiibiga, kõige oleva keskpunktiga.“ Kui tunnustatakse sellise absoluutse printsiibi reaalsust, siis on arusaadav, et see printsiip määrab kõik huvid, kõik inimlapse elu ja teaduse sisu, et kõik oluline inimese tegevuses, tunnetuses ja loomingus peab olema sellesse suhtuv ning temast sõltuv. Kui võetakse üks absoluutne keskpunkt, siis peavad olema temaga seotud kõik eluringi punktid vastavalt ühesarnaste raadiustega, ainult siis võib olla inimese elus ja teadvuses ühtlus, kindlus ja üksmeelsus, ainult siis võivad tema tööd ja kannatused kõigis elu suuris ja väikseis asjus sihituist ning mõttetuist näivustest muutuda mõistusküllaseks, sisemiselt tarvilikuks sündmuseks.“

Tänapäev pole see aga üldiselt veel mitte nii. Solovjev ütleb edasi: „Ma ei taha vaielda inimestega, kes meie ajal suhtuvad negatiivselt religioossetele printsiipidele, sest neil on õigus . . . olukord, milles religioon praegu viibib, kutsub välja tagasilükkamist, sest tõepoolest ta pole see mis ta olema peaks . . . oleviku religioosne elu on väga vaene ja tõeliselt võetuna ei või üldse juttugi olla religioonist kui kõike ületavast printsiibist ning vaimlisest keskpunktist . . . Selle asemel et kõigile kõik olla, peidab ta end meie hingeelus alandlikult nurka, ja on vaid ainult üks hulga huvide keskel, mis nõuavad meie tähepanu.“

Ka meie aja vene filosoof N. Berdjajev kirjutab oma raamatus „Uus keskaeg“ vana üksteisest lahutatud suhte purunemisest kiriku ja kõigi muu elu ja loomingu nähtuste vahel. Annaksin edasi Berdjajev'i mõtteid. Keskaja teokraatiline idee — jumala valitsuse teostamine — on ajaloos suurim ja vägevaim. Seda jumalavalitsust pole kunagi saavutatud realselt, teda on vaid sümboliliselt kujutatud väliste vormidega. Ei arvestatud inimvaimu vabadusega, kuid ometi jumalariik ei või teostuda vägivaldselt, vaid ainult vabaduses. Inimene on läinud autonoomse enesemääramise teed, see on aga saanud inimese enesemaksmapanemise ja sellega enesehävitamise teeks. Autonoomne teadvus on pidanud ärkama, kuid ometi vaid kui tee teonoomia, Jumala tahtmise vaba vastuvõtu juure. Vanas

mitte autonoomses teokraatilises seltskonnakorras pole kunagi saavutatud õiget, tõelist jumalavalitsust. Uues autonoomses seltskonnakorras pole üldse teonoomiat ja sellepärast ei ole sel korral tõelist olu.

Terve kapitalism on ainult majandusliku elu ilmalikustumise tagajärg. Ta on kristliku asketismi eitamine ja andumine maisele ihadele ja sellepärast ka mitte püha majandussüsteem. Selles süsteemis on haavatud vaimu kui õiget juhti, vaimne on alistatud materjaalsele, on läinud kaduma vaimne keskkoh. Sotsialism on ainult tööstusliku-kapitalistliku süsteemi edasiarendamine. Ta laenab kodanlisest kapitalistlisest seltskonnast oma materialismi, jumalakartmatuse, pealiskaudse valgustusvaimustuse, vastuolu vaimuga ja kõige vaimsega, elujänu ning iha tema rahulduste ja kordaminekute järele, võitluse egoistlikkude huvide pärast, tema võimetuse sisemiseks kontsentratsiooniks. Inimliku seltskonna allaminek ja kustumine on niihästi kapitalismiga kui sotsialismiga kaasaskäiv nähe, kuna mõlemad on kasvanud vaimlise lagunemise pinnal kui pika ajaloolise elu vaimsest keskkohast — Jumalast äralangemise tagajärjed. Nii Berdjajev.

Sellise tänapäeva olukorra vastu, nagu teda on iseloomustatud sest väljades, on välja astunud mitmed jõud. Siin huvitab meid eriti, kuidas katoliku kirik mis keskajal teokraatiat mitte ei suutnud teostada, nüüd seda püüab.

Seda kirjeldab prof. L. Ragaz (Zürichis) artiklis „Katolitsism ja sotsialism“ („Uued Teed“ №1 — 1929.)

Mõlemil on ühine universalism, inimeste üldise ühenduse eesmärk; mõlemile võimule on karakteristiklik internationalism, nad usuvad võimalusse painutada maailma rahvaste elu ühe kõlblise seaduse alla, ühel on see religioosne, teisel poliitiline sotsiaalne, mõlemad on võimsad katsed paelustada ja kujundada toda kaost, millesse „eneseseaduslikkus“ maailma viinud. Nende ühine vaenlane on kõik, mis püsib tolles eneseseaduslikkuses, vaimsus ei tunnusta midagi üle indiviidi, on liberaalne õiguse suhtes, mis majandus elus viib kapitalismile.

Kapitalismi vastu algas 60. aastail äge katoliikne opositsioon. L. Ragaz toob ette nimed nagu: Saint-Simon, Lamennais ja Ketteler. Ketteler, Mainzi piiskop, kelle raamat „Töölisküsimus ja kristlus“ 60 aastate algult pakub ühe esimese selle probleemi kokkuvõtliku käsitluse, ütleb: „sotsiaalne tegevus peab olema sel sajangul kiriku ehtsuse õigustamine maailma vastu.“

Protestantismi poolel on olnud ka sarnane areng, mis täie teravusega on reageerinud kapitalismist tõusva seltskonna ilmalikustumise ja mammoniseerumise vastu.

Prof. Ragaz nimetab Carlyle'i ja inglise „kristlikkude sotsialistide“ protesti, Wicherni prohvetlikke väljendusi ja näeb ka Stöckeri väljaastumises veel kristliku südametunnistuse protesti uue arengu vastu.

Siis aga on see ürgeline tunne mõlemis ilmaliku kristluse laagris korraga halvatud. Ka katolitsism, mis liberalismi on hukka mõistnud niikaugelt kui ta üles astub kui politika, ilmavaade ja kultuursüsteem, laseb kapitalismil kui majanduskorral peatselt puudutamata tegutseda. Katolitsism on piirdunud peaausjalikult sellega, et on vastu seadnud kapitalismi halbadele mädapaisetele: vaesus, proletariseerumine, vaimne lahtijuurdumus ikka rikkamalt areneva ühingutaolise armastustöö ja hingehoiu süsteemi, selle eest on ta sõdinud kõige kirega sotsialismi vastu.

Miks siis?

L. Ragaz nimetab kolme põhjust: sotsiaalne, omas keskpunktis eraomanduse küsimus: eetilise, sotsialism õhnestavat abielu ja perekonna elu; lõpuks ja peaaugi — ilmavaade v a s t a n d i d, sotsialismi „materjalism“ ja „ateism“, tema riigi ja kiriku lahutuse nõue ning sellest tõusev kartus, et kool ja terve rahva elu kristlusest võõrdub.

Kui katolitsism võitleb sotsialismiga nii öelda elu ja surma pääle, siis vastab sotsialism seda vaenu kõigest südamest. Katoliku kirikus usub ta, poliitilismajanduslise kapitalismi kõrval, nägevat oma kurjeimat vaenlast. Kirik hoidvat inimesi rumaluses ja orjuses, kuna ta nende pilgu juhiv siinpoollusest säälpoolsusse. Oma ikka alati allapoole sihitud jutlusega rahulolemisest ja alluvusest, nõrgestavat ta tungi sotsiaalse õigluse järele, ning olevat sellega väljakurnamise parim aitaja. Religioon pidavat surema, et sotsialism võiks elada.

19. sajangu lõpul tundub pööret konfessionaalseis kirikuis sotsiaalse küsimuse ja hiljem ka sotsialismi vastu.

Leo XIII. „töölistepaavst“ on omas kuulsas ringkirjas tööliküsimuse üle, sotsiaalse küsimuse seadnud täie jõuga katoliikse mõtlemise keskpunkti, on vastu astunud hulleimaile kapitalismi mädapaisetele ning teed raibunud kiriku vanaeelse ja tagasikiskuva seisukoha muutmiseks.

Väga teravalt väljendub jesuiit pastor H. Pesch: „Korraldus, mis rahvamajanduse lahustab üksikmajandusisse, kus mitte rahva tarviduste täitmine pole eesmärgiks, vaid saab ainult abinõuks üksikute saagihimule, kus töölise isikut väärikalt ei tunnustata ega austata, . . . palka tuntakse ainult kui koormavat kuluosa eramajanduse arveis . . . selline kord on vaid tekkinud vastolus kristliku moraaliga.

Käremeelselt astub sotsiaalne tahe üles katoliku kiriku poegade keskel 1918. aasta revolutsiooni järel, eriti „Suur-Saksa

nooruse“ ja saksa ning austria professorite ja dotsentide ning vaimustatud noorte preestrite hulgas. Neis ärkab noorustuliselt armastus proletariaadi vastu, arusaamine tema hädast ja lootusest. Nende keskel kuulub häält nagu: „Ükski Jumal pole öelnud, et ainult mõned võivad omada selle ilma hüvesid, et üks peab omama põllu, vabriku, raha, teine orjapõlve, töö, nälja viletsuse. Maareform! Hävitage radikaalselt suurmaapidamine. Ta on saanud kõlblusvastaseks . . .“

Tööta-invaliididega ja haiguskindlustusega ei lunasta me proletariaati! Sügavamalt, radikaalsemalt, kristlikumalt peame algama!“

See on entusiastlik vennastusliikumine religioos-sotsiaalseks liikumiseks protestantismi pinnal.

Viimaseks seni võimatuks sammuks katoliku ilmas oli siis sotsialistliku liikumise hulka astumine. Saksamaal ja Austrias on „katoliiklaste sotsialistide“ grupp, mis kuuluvad parteiorganisatsioonile ja ka „Religioossete sotsialistide ühendusse.“

Nad püüavad alust võtta etteheiteil, mida kirik teinud sotsialismi kui niisuguse vastu. Mis puutub eraomandusse, siis küsivad nad, kas sotsialism tahab kõrvaldada eraomandust ennast, ehk vaid ainult teatud liiakasuvõtmiseks ning kurnamiseks määratud eraomanduse vorme, mis on välja kasvanud egoistlikust majanduskorrast. Etteheite kohta abielu ja perekonna lagunemisest arvavad nad, et kas pole see ainult umbusk sotsialismide vastu, kuna tema just vastandina kapitalismile võitleb abielule ja perekonnale soodsate elutingimuste eest nagu: elukorter, vaba aeg, elamiskindlustus. Ilmavaate vastoludele seavad nad küsimused vastu, kas mitte sotsialism ei näe nagu midagi sakramentaalset „materiapühadusest“ ning pole äratanud meil kuulmatul viisil kurjuse kui seltskondliku tegurivõimu.

Kas ei seisa mitte prohvetid ja apostlid viimse otsustajana sotsialistliku usu taga? Kas ei pea mitte Jumalat kui sotsiaalse õigluse varjupaika tagasi tooma proletariaadile. Kui kaugelt religioos-sotsiaalsel liikumisel katoliiklaste hulgas tagajärgi on, on veel täiesti kindlusetu. Hulk konfliktküsimusi kerkivad üles, mis näivad lahendamatud, protestantismis tulevad nad vähem esile kuna üksik sääl rohkem vabaks jääb. Peapunkt on võimküsimus, kas võivad sotsialism ja katoliku kirik praktiliselt koos minna, kuna nad ju mõlemad on võimuorganisatsioonid?

Leonhard Ragaz on tahtnud ainult anda lühikese kokkuvõtte katolitsismi ja sotsialismi vahekorra selgituseks kui organiseeritud ja institutsioones kehastatud vaimlisist ja sotsiaalseist jõu-

*) Prof. Ragaz tunneb nende gruppide häälekandjaid: Austrias — „Inimkonna võitleja“ („Menschheitskämpfer“), väljaandja lihtsas elukutses alevitööline Otto Bauer; Saksamaal „Katoliiksete sotsialistide punane leht“.

dest,“ mille taga ja üle ta näeb Jumala küsimust. „Religioosnes sotsialismis näeb ta sellepärast ka ainult üht osaliikumist ja vihjet millegile „veel suuremale“: mis veel tulema peab. Selle veel suurema võtab ta kokku probleemide, millest meie oleme väljunud „kuidas Jumala ja inimese asi võiksid uuesti kooskõlastuda kristuse riigis.“

Ajalooline võitlus pidi olema. Niihästi Ragaz kui ka Berdjajev ja Solovjev kõnelevad tema saatuslikust tarvidusest.

Ometi peab võitlus jääma tagajärjeta kui teda teisiti edasi ei viida.

Kuna Berdjajev näeb kurja juurt selles, et sotsialism pole jumalik püha, vanas mitte kunagi saavutatud jumalavalitsuses jällegi küllalt pole arvestatud inimese vabadusega, siis Solovjev jälle tõstab esile üldise õiglusetuse ürgpõhjuseks egoismi, mis on väljakutsutud inimese ja maailma keskpunkti puudumisest; Ragaz aga toonitab eriti võimuküsimust.

Tahaksin siin peatuda võimuküsimusel, et sellele vastu seada meelevald, säält tuleme aga vaimu kui juhtiva teguri juure ja sellega leiame vastuse küsimusele, kuidas Jumala ja inimese asi võivad ja peavad üheks saama.

Võimu organisatsioon on isevalitsuslik, nõuab individuaalset õigust ühele isikule või organisatsioonile, peab sellepärast ilmtin-gimata teiste isikutega või organisatsioonidega võitlusse astuma, mõjub sellepärast ikka piiravalt, lahutavalt.

Selle vastu tõelistas Kristus oma maapäälisel rännakul aga ka juba enne ja siis ka pärast inimeste kaudu teistsuguse võimu-mõiste, meelevalla (täisvõimu).

Meelevald tähendab alles õieti täit võimu, ta saab selle võimu absoluutselt võimult ja näeb iga inimese sügavaima oluna, iga inimeste ühenduse kui ka veel teadvusetut, salajast igatsust sõnakuulmisele tolle võimu vastu. Ta ei või teisiti kui ühendavalt mõjuda.

Igalpool sääl, kus puudub selline meelevald on ainult orga-nisatsioonid ja institutsioonid, millel puudub sisu, sest kui puudub meelevald, puudub vaim, mis peab mõjuma organisatsioonide läbi.

Tõeline meelevald peab kehastuma üksikisikus organisat-siooni kandjas, ainult siis võib organisatsioon olla kantud vai-must. Ennekristlikud ja pärast kristlikud sajangud näitavad pa-gana, keskaja ja uueaja inimeste hingeelus kuni meie ajani, kui-das neis tõelistub meelevallaga tegutsev Kristus.

Võtan antroposoof Joh. Werner Kleini*) tööst mitmesuguste ajajärkude võrdluse, selles mõttes, ka see, kuidas Platon ja müstikud läbi elasid sisemist juhtivat jõudu.

*) „Kristus ja Õhtumaa“ ajakirjast „Kristlaste ühendus“ aprill 1926, Stuttgart Urahstrasse 41.

„Pole ühtki aastasada, ütleb Klein, mille kohta tungivamalt ja manitsevamalt käiks Ristija Johannese sõna: mõtelge ümber! Teostage suur pööre. Valmistage teed uuele juhtivale võimule.“

Juba Platon on tunnetanud tolle juhtiva jõu inimeses, daimonion, valgus-deemon inimeses. Ainult inimene, kes oma maa-pealses elus päevast päeva tegutseb oma deemoni vaimus ja on loovalt tegev, kes aru saab juhi häälest ja talle on truud, viigu see teda läbi kannatuste ehk rõõmude, see on õnnelik inimene.

Nagu kord Platon, nii seisame ka meie nüüd aja pöörde punktil. Tolajal oli kaduma läinud inimese jagamatu suhe absoluutse võimuga. Platon nägi üheltpoolt kunstnikku loovat suurt ja ilusat ning vahendavat kõrgeid vaimuväärtusi, ometi teadvuseta, nagu nende vaimuilmade transparent, mis tema läbi tahavad end ilmutada inimesile, teiselt poolt aga sofist, kes, olles ülesleidnud mõtte kui midagi iseseisvat, teda aga jälle ära annab egoismile, sellele mis kasulik maa pääl, „raha võtab oma mõtete eest.“

Tänapäeva aegade pöördel on inimene võtnud ette seda absoluutset võimu uuesti ja täiesti teadlikult ning ka tunnetades vastu võtta oma ellu. Siiski veel ohverdatakse see mõte — ehk küll haaratud täiesti teadlikult nagu mitte kunagi varem — maailma huvidele. (Tööstus ja pangaõsjaandus, majandus ja politika). On veel inimesi, kes arvavad end juhitud olevat, tõepoolest aga valitseb isikuta „midagi,“ raudselt käivad majandustarvidused.

Ometi on juba alanud valitsust juhivõim ühes meelevallaga nüüd kui kindla isiku „tema“, Kristuse, valitsus. Inimesed hakkavad nüüd ikka rohkem teadlikuks saama sellest võidust, mis nendes peab avalduma.

Kõigi aegade müstikud on tunnud seda võimu. Tauler, Eckehardt jutlustavad sõnakuulmist sisemuses kõlavale juhivõimule „Jumalale minus“. Inimesed, vapustatud müstikute kirjadest, on eneses läbi elanud, et terve religiooni, pühade dokumentide, kristliku kuulutuse ilm pole midagi, mida ma enesele nagu väljast pean laskma jutustada, vaid et ta on minu sees, ja et ma ta säääl uuesti võin leida ja läbi elada.“

Ka kveekerid arendavad täiesti teadlikult enne kõiki muid andeid just seda, et jumalikkude valgust endas tajuda. „Tema valguses leiame me“, ütlevad nad, et tema (Jumal) kõigis inimesis tegutseb ja meie saame nendega üheks tema armastuses. Meie usume, et meie usust, elust ja tegevusest ikka uued mõjud ilmuvad, kui oleme truud Kristusele ja tema valgusele meie südames järgneme.

Aga enne kui inimene sügavas vaikuses läbi elab seda „sisemist valgust“, juhtivat jõudu, tungib ta päälle terve tema igapäine patune olu, nii et ta peab hüüdma Paulusega: „Kes lunastab mind sellest surma ihust! Ehk Faustiga.“

„Jumalaile ei sarnane ma. Liig sügavalt on see tuntud! Vaglale sarnanen ma, kes pöörleb põrmus.“ Mõlemad aga jõuavad sureliku ise elamusele, ning astuvad jumalik-täiusliku inimese teele.

Just see elamus mõjub määravalt ülalpidamisse teiste inimeste vastu!

Kes alanduses tunnetab oma jõuetuse, näib küll kõiki teisi inimesi ka loomu poolest mitte vabadena ja ükssteisele võõraina ning vaenulikuina, aga nüüd ilma kohut mõistmata nende üle teab ta oma elamuse läbi end olevat nendega sarnase loomu poolest. Kes aga siis endas läbi elab ka jumalikult täiusliku inimese, täisvõimu, näeb seda jumalikult täiuslikku inimest igasühes teises kui tema ehk küll veel tunnetamatu olu ja tunneb end temaga üks olevat.

Imeilusalt kujutab Natanael Beskov teisega ühekssaamise mõtet*), ta väljendab sedasama, mis lahendab meie probleemi.

Kristlik ja inimlik pole mitte vastandlised mõisted, nii siis ka mitte Jumala asi ja inimese asi, sest kristlik, Jumala asi, on alles tööpoolest inimlik, inimese asi ainult kõrgemas potentsis.

„Jeesuse Kristuse ilmunisest saadik, ütleb Klein, „püüab maailm ja inimkond suurtes saamisvaludes saada tervikuna selleks, mis tema üksikuna oli. . .“

Pole ainult tegemist minuga. Minus kannatab jumalus õnnetuks saanud maa pärast. Minus ootab igatsusega õndsusetu maa oma lunastust.

Ei aita aga, et inimene seda ainult teab.

„Mis meie aeg meilt nõuab, on teadvuse teod,“ ütleb Joh. Werner Klein. „Nad tähendavad otsustust. Peab täide viima teadvusmuutused, mis võimalikud vaid tõsise religioosse kasvatus-töö läbi, mida võib saavutada vaid kindla, anduva ja truu harjutusega, nagu ükskord müstiku läbi, kes tahtis õppida sõnakuulmist.“

Kus see sünnib, kus ette võetakse õigesti mõtelda ja kristlikult mõtelda, sündigu see Euroopa väikseimas külas, sääl on otustamine, sääl sünnib ajalugu. Suures sündmuses seisn ma, keset seda, ja ma pean sääl olema et sünniks otsustamine. . .“

Teadvustegu meie probleemi lahenduse mõttes on: Samastuda teades ja tahtes teisega, identifitseerida tõelist inimust minus tõelise inimusega vennas, kui ta üheks on saanud jumalikult täiusliku inimesega, Kristusega. Kes mitte nii müstiliselt metafüüsiliselt ei vaju

*) „Kristliku armastuse olu.“ Selles numbris ilmuva ettekande pidas dr. Beskov Tartus 1928 a. okt. ärapeetud lepitusliidu konverentsil. Tahaksin siinkohal õieti soojalt ja südamest tema poole juhtida: kes hakkab elama sellisest armastusest, selle läbi läheb edasi maailma ümbermuutmine.

Kristuse ilma, ei sünni ülepea mitte, see on vaid kergsus.

Iga lühemgi hetk aga sellist sissevajumist ning sellist kristuseühendust tähendab pühitsust, ükskõik kuidas ta siis mõjub kehaliselt ehk majandusliselt ehk poliitiliselt.

„Kuidas aga luuakse tõeline kristlik riik, tõeline kristlik seltskonna korraldus?“ Küsib Berdjajev ja vastab sellele: Ilma inimese ja maailma vaimse selgustumiseta ja muutumiseta pole see mitte võimalik. . . Üks tõeline kristlik riik ei ole enam riik. Selle asemel, et elada väljapoole ja ainult simuleerida sise- mist elu, sukeldub kõik vaimsesse ellu, teostub tagasitulek vaimu kodumaale.“

Edith Rahamägi.

Zur Auseinandersetzung von Christentum und sozialer Frage.

Das immer stärker ausgesprochene Problem unserer Tage ist: „wie die Sache Gottes und die Sache des Menschen neu zusammenkommen können im Reiche Christi.“

Hier soll ein Ausschnitt aus der zu ihrer Lösung getanen Gedankenarbeit gebracht werden, die durch Jahrzehnte schon geleistet wird, soll auch gezeigt werden, in wieweit die Kirche — hier im Speziellen die katholische — versucht hat, praktisch an einer Lösung zu arbeiten; Persönlichkeiten, die in dem von mir gemeinten Sinne Wesentliches zu dieser Frage gesagt haben, sollen hier selbst zu Worte kommen.

Wenn dieses Problem vorliegt, ist damit gesagt, dass die Sache Gottes und die Sache des Menschen einmal eins waren, und dass sie ihrem Wesen nach ewig eins sind. Wo immer die Sache Gottes und die Sache des Menschen als zwei getrennte Grössen in Erscheinung treten, ist es ein Zeichen, dass die jeweiligen Erscheinungsformen dieser gemeinsamen Sache ihr eigenes Wesen nicht erkannt haben.

Soll eine Einheit zwischen der Sache Gottes und der des Menschen vorhanden sein, so ist es nur möglich, wenn „die Religion,“ wie der russische Philosoph Wladimir Solovjeff schon vor einem halben Jahrhundert gesagt hat, „der Zusammenhang des Menschen und der Welt mit dem absoluten Prinzip, mit dem Mittelpunkt alles Seienden ist. Wenn die Realität eines solchen absoluten Prinzips angenommen wird, so ist es einleuchtend, dass alle Interessen, der ganze Inhalt des menschlichen Lebens und Bewusstseins durch dieses Prinzip bestimmt, dass alles Wesentliche

im Tun und Erkennen und Schaffen des Menschen darauf bezogen und von ihm abhängig gemacht werden muss. Wenn ein absoluter Mittelpunkt angenommen wird, so müssen sich alle Punkte dieses Lebenskreises in entsprechend gleichmässigen Radien mit ihm verbinden, nur dann kann es im Leben und im Bewusstsein des Menschen Einheit, Geschlossenheit und Eintracht geben, nur dann können seine Werke und seine Leiden in allen grossen und kleinen Dingen des Lebens sich aus ziel- und sinnlosen Erscheinungen umwandeln zu einem vernunftbefriedigenden, innerlich notwendigen Geschehen.“

Heute ist das aber im Allgemeinen noch nicht der Fall. Solovjefff sagt: „Ich werde mich in keine Polemik mit den Menschen einlassen, die sich in unserer Welt den religiösen Prinzipien gegenüber negativ verhalten, weil sie Recht haben . . . weil der Zustand, in dem sich die Religion augenblicklich befindet, Ablehnung herausfordert, weil sie tatsächlich das nicht ist, was sie sein sollte . . . Das religiöse Leben der Gegenwart ist etwas sehr Armseliges und im Grunde genommen kann von einer Religion, als einem alles überragenden Prinzip und einem geistigen Mittelpunkt überhaupt gar nicht die Rede sein . . . Anstatt allen alles zu sein, verbirgt sie sich in einem sehr bescheidenen Winkel unseres Seelenlebens und „stellt eben nur eines unter den vielen Interessen dar, die unsere Aufmerksamkeit in Anspruch nehmen.“

Der russische Philosoph unserer Tage, V. Berdjajeff, schreibt in seinem Buch „das neue Mittelalter“ vom Zusammenbruch des alten auseinanderklaffenden Verhältnisses zwischen der die Religion vertretenden Kirche und allen Erscheinungen des Lebens und Schaffens. Ich gebe Berdjajeffs Gedanken wieder. Der mittelalterliche theokratische Gedanke — die Verwirklichung der Gottesherrschaft — ist einer der grössten und gewaltigsten der Geschichte. Diese Gottesherrschaft ist nie real erreicht worden, sie ist aber symbolisch durch äussere Formen dargestellt worden. Die Freiheit des menschlichen Geistes ist nicht berücksichtigt worden, doch kann das Reich Gottes nicht gewaltsam verwirklicht werden, sondern nur in Freiheit. Der Mensch hat den Weg der autonomen Selbstbestimmung beschritten, diese aber ist zur Selbstbehauptung und damit zur Selbstvernichtung des Menschen geworden. Das autonome Bewusstsein hat erwachen müssen, doch nur als Weg zur Theonomie, zur **freien Annahme des Willens Gottes**. In der alten nicht autonomen theokratischen Gesellschaftsordnung ist die echte wahre Gottesherrschaft nie erreicht worden. In der neuen autonomen Gesellschaftsordnung gibt es überhaupt keine Theonomie und deshalb hat diese Ordnung gar kein wesentliches Sein.

Der ganze Kapitalismus ist nur eine Folge der Verweltlichung des wirtschaftlichen Lebens, ein dem christlichen Asketismus Entsagen und ausschliessliches sich Hingeben den irdischen Gelüsten und deshalb kein heiliges Wirtschaftssystem. In diesem System ist die wahre Führerschaft des Geistes verletzt worden, das Geistige dem Materiellen untergeordnet, das geistige Zentrum verlorengegangen. Der Sozialismus ist nur eine Weiterentwicklung des industriell-kapitalistischen Systems. Er entlehnt der burgeoisen kapitalistischen Gesellschaft ihren Materialismus, ihre Gottlosigkeit, ihr oberflächliches Aufklärertum, ihre Abneigung gegen den Geist und alles Geistige, ihre Gier nach dem Leben und seinen Erfolgen und seinen Befriedigungen, ihren Kampf um egoistische Interessen, ihre Unfähigkeit zu innerer Konzentration. Der Niedergang und das Erlöschen der menschlichen Gesellschaft ist die unvermeidliche Begleiterscheinung sowohl des Kapitalismus als auch des Sozialismus als Wirtschaftssystem, die beide auf dem Boden eines geistigen Verfalls, als Resultat eines langen historischen Prozesses des Abfalls vom geistigen Zentrum des Lebens, von Gott, erwachsen sind.

So weit Berdjajeff.

Gegen diesen heutigen Zustand, wie er vom Geistigen aus charakterisiert worden ist, sind verschiedene Mächte aufgetreten. Hier interessiert besonders, wie die katholische Kirche, die im Mittelalter die Theokratie nicht verwirklichen konnte, sich jetzt darum bemüht.

Das schildert Prof. L. Ragaz-Zürich in seinem Artikel „Katholizismus und Sozialismus“ („Neue Wege“ Nr. 1—1929).

Gemeinsam haben beide den Universalismus, das Ziel auf eine allgemeine Verbindung der Menschen, für beide Mächte ist der Internationalismus charakteristisch, sie glauben an die Möglichkeit und Notwendigkeit, das Völkerleben der Welt einem sittlichen Gesetz zu unterwerfen, in einem Fall ist es religiöser, im anderen Fall politisch-sozialer Gestalt, beides sind gewaltige Versuche, jenes Chaos, in das die „Eigengesetzlichkeit“ die Welt geführt, zu bändigen und zu gestalten. Ihr gemeinsamer Feind ist alles, was in dieser Eigengesetzlichkeit verharrt, im Geistigen nichts über dem Individuum anerkennt, liberal gegenüber dem Recht ist, was im Wirtschaftlichen zum Kapitalismus führt.

Eine leidenschaftliche katholische Opposition hat in den sechziger Jahren gegen den Kapitalismus eingesetzt. L. Ragaz führt die Namen: Saint Simon, Lamennais und Ketteler an. Ketteler, der Bischof von Mainz, dessen Buch über „Die Arbeiterfrage und das Christentum“ aus dem Anfang der sechziger

Jahre eine der ersten zusammenfassenden Erörterungen dieses Problems bildet, hat gesagt, die soziale Wirksamkeit müsse in diesem Jahrhundert die Legitimation der Echtheit der Kirche gegenüber der Welt sein.

Auf der protestantischen Seite ist eine ähnliche Entwicklung vor sich gegangen, die mit aller Schärfe gegen die an dem Kapitalismus aufsteigende Verweltlichung, Paganisierung, Mammonisierung der Gesellschaft reagiert hat. Prof. Ragaz nennt den Protest Carlyles und der „christlichen Sozialisten“ Englands, die prophetischen Ausserungen Wicherns, und sieht auch im Auftreten eines Stöcker noch die Opposition des christlichen Gewissens gegen die neue Entwicklung.

Dann aber ist diese ursprüngliche Empfindung in beiden Lagern des westlichen Christentums gleichmässig erlahmt. Auch der Katholizismus, der den Liberalismus verdammt hat, soweit er als Politik, Weltanschauung und Kultursystem auftritt, lässt ihn als Wirtschaftsordnung ziemlich unbehelligt gewähren. Er hat sich im Wesentlichen darauf beschränkt, seinen üblen Auswüchsen, der Verelendung, Proletarisierung, geistigen Entwurzelung, ein immer reicher ausgebautes vereinsmässiges System der Caritas und Seelsorge entgegenzustellen. Dafür hat er sich mit aller Wucht der Leidenschaft gegen den Sozialismus gewandt.

Warum denn?

L. Ragaz nennt drei Gründe: soziale Gegensätze, im Zentrum die Frage des Privateigentums; ethische Gegensätze, der Sozialismus untergrabe die Ehe und das Familienleben; zuletzt und im Mittelpunkt stehend — Weltanschauungsgesegensätze, der „Materialismus“ und „Atheismus“ des Sozialismus, seine Forderung der Trennung von Kirche und Staat und die dadurch entstehende Befürchtung einer Entchristlichung der Schule und des ganzen Volkslebens.

Wehrt sich der Katholizismus gegenüber dem Sozialismus sozusagen seines Lebens, so erwidert der Sozialismus die Feindschaft von Herzen. In der katholischen Kirche glaubt er, nächst dem politisch wirtschaftlichen Kapitalismus, seinen schlimmsten Feind erblicken zu müssen. Die Kirche, sagt er, hält die Menschen durch ihre Ablenkung vom Diesseits auf das Jenseits in Dummheit und Knechtschaft. Durch ihre immer bloss nach unten gerichtete Predigt der Zufriedenheit und Genügsamkeit schwächt sie den Drang nach sozialer Gerechtigkeit und wird die stärkste Helferin der Ausbeuter. „Die Religion muss sterben, damit der Sozialismus leben kann“.

Ende des 19. Jahrhunderts wird eine Wendung in der Haltung der konfessionellen Kirchen zur sozialen Frage und später auch zum Sozialismus spürbar.

Leo der XIII, der Arbeiterpapst, hat in seiner berühmten Enzyklika über die Arbeiterfrage das soziale Problem mit Wucht in den Mittelpunkt des katholischen Denkens gestellt, ist den übelsten Auswüchsen des Kapitalismus entgegengetreten und hat eine Änderung in der konservativen ja reaktionären Haltung der Kirche angebahnt.

Ganz scharf spricht sich der Jesuitenpater H. Pesch aus: „Eine Verfassung, welche die Volkswirtschaft in eine Summe von Einzelwirtschaften auflöst . . . , wo die Bedarfsdeckung des Volkes nicht Ziel ist, sondern zum blossen Mittel wird im Dienste privater Gewinnsucht, wo die Persönlichkeit des Arbeiters der gebührenden Anerkennung und Achtung entbehrt, . . der Lohn nur als lästiges Kostenelement in der privatwirtschaftlichen Berechnung empfunden wird . . . , ist nur im Gegensatz zur christlichen Moral geworden . . .“

Radikal tritt unter Söhnen der Katholischen Kirche sozialer Wille auf; nach der Revolution von 1918 vor allem unter der „Grossdeutschen Jugend“, unter deutschen und österreichischen Professoren und Dozenten und enthusiastischen jungen Priestern.*) In ihnen erwacht jugendstark die Liebe zum Proletariat, Verständnis für seine Not und Hoffnung. Man hört aus ihrer Mitte Stimmen wie: „Kein Gott hat gesagt, dass nur einige Erdengüter haben sollen, dass der eine den Acker, die Fabrik, das Geld, der andere das Sklavenlos, die Arbeit, den Hunger, das Elend haben soll. Bodenreform! Zerschlagt radikal den Grossgrundbesitz. Er ist unsittlich geworden. . . Mit der Arbeitslosen-Invaliden-Krankenversicherung erlösen wir kein Proletariat! Tiefer, radikaler, christlicher müssen wir vorgehen!“

Es ist die enthusiastische Bruderbewegung zur „religiös-sozialen“ Bewegung innerhalb des Protestantismus.

Als letzter bis dahin unmöglicher Schritt vollzog sich dann in der kath. Welt der Eintritt in die sozialistische Bewegung. In Deutschland und in Österreich gibt es Gruppen „katholischer Sozialisten“, die den Parteiorganisationen und auch dem „Bund religiöser Sozialisten“ angehören.**)

Diese versuchen die Vorwürfe, die die Kirche dem Sozialismus als solchem gemacht hat, zu entkräften. Was das P r i v a t-

*) Namentlich nennt Prof. Ragaz den Führer der „Grossdeutschen Jugend“ Nikolaus Ehlen, den Führer des „Neuen Volkes“ von Vitus Heller, der „Gottesknecht“ von Willy Hammelroth mit dem „Ruf zur Wende“; den auch in unserem Lande vom internationalen Abstinenzkongresse 1926 bekannten Prof. J. Ude-Graz, Prof. Pfliegler-Wien.

**) Prof. Ragaz nennt Organe dieser Gruppen in Österreich — der „Menschheitskämpfer“, Herausgeber der im Beruf einfache Hilfsarbeiter Otto Bauer; in Deutschland das „Rote Blatt der katholischen Sozialisten“.

eigentum angeht, so fragen sie sich, ob der Sozialismus das Eigentum selbst abschaffen wolle oder nicht bloss bestimmte auf Wucher und Ausbeutung gerichtete Formen des Eigentums, die aus der egoistischen Wirtschaftsordnung erwachsen sind. Zum Vorwurf der Auflösung von Ehe und Familie meinen sie, ob dieser nicht missbräuchlich dem Sozialismus gemacht werde, da dieser im Gegensatz zum Kapitalismus gerade für die Lebensbedingungen von Ehe und Familie eintrete: die Wohnung, die freie Zeit, die Existenzsicherheit, die Würde. Den Weltanschauungsgegensätzen stellen sie die Fragen entgegen, ob der Sozialismus nicht etwas von der sozusagen sakramentalen „Heiligkeit der Materie“ sehe und die Macht des Bösen auf neue und unerhörte Weise als eine gesellschaftliche aufgedeckt habe. Ständen nicht Propheten und Apostel in letzter Instanz hinter dem sozialistischen Glauben? Sei Gott den Proletariermassen nicht nur als Hort sozialer Gerechtigkeit wiederzubringen?

Wie weit die religiös-soziale Bewegung unter den Katholiken Erfolg haben wird, ist noch ganz ungewiss. Eine Menge Konfliktfragen drängen sich auf, die unlöslich zu sein scheinen, beim Protestantismus aber weniger in Frage kommen, weil der Einzelne dort mehr frei gelassen wird. Der kardinale Punkt ist die Machtfrage: können Sozialismus und katholische Kirche praktisch zusammengehen, wo sie doch beide Machtorganisationen sind?

Leonhard Ragaz hat nur eine Skizze bringen wollen zur Auseinandersetzung von Katholizismus und Sozialismus als von „organisierten und durch Institutionen verkörpertten geistigen und sozialen Kräften“, hinter und über welcher er die Frage nach Gott sieht. Im „religiösen Sozialismus“ sieht er darum auch nur eine Teilbewegung und einen Hinweis auf etwas „noch Grösseres“, das da kommen muss. Dieses noch Grössere fasst er in das Problem zusammen, von dem wir unseren Ausgang genommen haben. „Wie die Sache Gottes und die Sache des Menschen neu zusammenkommen können im Reiche Christi.“

Diesen geschichtlichen Kampf hat es geben müssen, doch führt er nicht zum Ziel, wenn er nicht in anderer Art weitergeführt wird.

Während Berdjajeff die Wurzel des Übels darin sieht, dass der Sozialismus nicht göttlich, nicht heilig ist, in der alten nie real erreichten Gottesherrschaft die menschliche Freiheit aber nicht berücksichtigt worden ist, so hebt Solovjef als Grundursache der allgemeinen Ungerechtigkeit den Egoismus hervor, der durch die Mittelpunktlosigkeit des Menschen und der Welt hervorgerufen ist; Ragaz aber besonders die Frage der Macht.

Eingehen möchte ich hier auf den Machtbegriff, um ihm die Vollmacht gegenüberzustellen. Von Vollmacht werden wir aber

auf die Führerschaft des Geistes kommen und damit eine Antwort auf die Frage finden, wie die Sache Gottes und die Sache des Menschen wieder eins werden können und müssen.

Eine Machtorganisation ist selbstherrlich, beansprucht ein individuelles Recht für eine Person oder eine Organisation, muss deshalb mit anderen Personen oder Organisationen unbedingt in Kampf geraten, wirkt daher immer abgrenzend, trennend.

Dem gegenüber verwirklichte Christus in seinem Erdenwandel, aber auch schon früher und dann später durch Menschen einen anderen Machtbegriff, die Vollmacht.

Vollmacht bedeutet erst wirklich volle Macht, sie bekommt diese Macht von einer absoluten Macht und sieht als tiefstes Wesen jedes Menschen, jedes Zusammenschlusses von Menschen ein, wenn auch noch unbewusstes, geheimes Sehnen nach Gehorsam dieser Macht gegenüber. Sie kann nicht anders, als einend wirken.

Überall da, wo eine solche Vollmacht fehlt, sind es eben ihres Inhalts beraubte Organisationen und Institutionen, denn fehlt die Vollmacht, so fehlt der Geist, der durch die Organisationen hindurch wirken sollte.

Wahre Vollmacht muss durch das Individuum, den Träger der Organisationen, verkörpert werden, erst dann kann eine Organisation auch geistgetragen sein. Vorchristliche und nachchristliche Zeitalter zeigen im Seelenleben heidnischer, mittelalterlicher und neuzeitlicher Menschen bis hin zu unserer Zeit, wie sich der in Vollmacht handelnde Christus mannigfaltig in ihnen verwirklicht.

Ich entnehme der Arbeit des Anthroposophen Johannes Werner Klein,*) den Vergleich verschiedener Zeitalter mit einander in diesem Sinne, auch, wie Plato und die Mystiker die innere Führerkraft erlebten.

„Es gibt kein Zeitalter“, sagt Klein, „an das sich dringender und mahrender das Wort Johannes des Täufers am Jordan richtete: Denkt um! Vollzieht die grosse Wendung. Bereitet der neuen Führermacht den Weg.“

Schon Plato hat diese Führerkraft im Menschen erkannt, das „Daimonion“, den Licht-Dämon im Menschen. Nur der Mensch, der in seinem Erdenleben von Tag zu Tag im Sinne seines Dämons wirkt und schöpferisch sich betätigt, der seine Führerstimme begreift und ihr die Treue hält, ob sie ihn durch Leiden oder Freuden führt, der ist der glückselige Mensch.

Wie Plato einst an einer Zeitenwende gestanden hat, so wir heute. Damals war die ungeteilte Beziehung des Menschen zur absoluten Macht verloren gegangen. Plato sah einerseits den

*) „Christus und das Abendland“ aus der Zeitschrift „Die Christengemeinschaft“ April 1926 Stuttgart, Urachstrasse 41.

Künstler gewaltig Grosses und Schönes schaffen, hohe Geisteswerte vermitteln, doch unbewusst, als Transparent für die Geisteswelten, die durch ihn hindurch sich den Menschen offenbaren wollen, andererseits aber den Sophisten, der gewissermassen den Gedanken als ein Selbständiges entdeckt, ihn aber an den Egoismus, die Erdennützlichkeith verrät, „Geld nimmt für seine Gedanken.“

Zur Zeitenwende von heute schickt sich der Mensch an, diese absolute Macht in seinem Leben neu und vollbewusst auch erkennend zu verwirklichen. Freilich noch wird der Gedanke — vollbewusst und klar ergriffen wie nie zuvor — den Erdeninteressen ausgeliefert (Industrie und Bankwesen, Wirtschaft und Politik). Es gibt noch Menschen, die meinen, Führer zu sein, in Wirklichkeit aber regiert das unpersönliche „Es“ die eisern ablaufenden Wirtschaftsnotwendigkeiten.

Doch hat schon die Führermacht mit Vollmacht, jetzt als Macht des „Er“, des Christus, mit dem Leben und Sterben Jesu Christi die Herrschaft begonnen. Nun fangen immer mehr Menschen an dieses Sieges, der sich in ihnen selbst auswirken muss, bewusst zu werden.

Die Mystiker aller Zeiten kannten diese Macht. Ein Tauler, ein Eckehart predigen Gehorsam der im Innern erklingenden Führerstimme, „dem Gott in mir“. Die Menschen erlebten, erschüttert durch die Schriften der Mystiker, in sich selbst, dass „die ganze Welt der Religion, der heiligen Dokumente, der christlichen Botschaft nicht etwas ist, was ich von aussen her mir erzählen lassen muss, sondern dass sie in mir darinnen ist, und dass ich sie dort wiederfinden und als wahr erleben kann.“

Auch die Quäker entwickeln ganz bewusst vor allen anderen Gaben die, das Göttliche Licht in ihrem Innern wahrzunehmen. „In seinem Licht entdecken wir,“ sagen sie, „dass er (Gott) in allen anderen Menschen wirkt und wir werden eins mit ihnen in seiner Liebe.“ „Wir glauben, dass immer neue Auswirkungen unseres Glaubens in unserem Leben und Handeln sich offenbaren werden, wenn wir Christus treu sind und seinem Licht in unseren Herzen folgen.“

„Doch bevor der Mensch in tiefer Stille dieses „innere Licht,“ die Führerkraft erlebt, drängt sich ihm seine ganze tägliche Sündhaftigkeit auf, dass er, einem Paulus gleich, rufen muss: „Wer wird mich erlösen vom Leibe dieses Todes!“ oder einem Faust gleich:

„Den Göttern gleich ich nicht. Zu tief ist es gefühlt!
Dem Wurme gleich ich, der den Staub durchwühlt.“

Beide aber kommen zum Erleben des unsterblichen Selbstes, betreten den Weg zu dem göttlich vollendeten Menschen.

Gerade dieses Erleben wirkt bestimmend auf das Verhalten zum anderen Menschen:

Wer in Demut seine Ohnmacht erkennt, sieht wohl alle anderen Menschen auch von Natur unfrei und zu einander fremd und feindselig, aber nun ohne sie zu richten, aus eigenem Erleben weiss er sich von Natur mit ihnen gleich.

Wer aber dann auch den göttlich vollendeten Menschen in sich erlebte, die Vollmacht, sieht diesen göttlich vollendeten Menschen in einem jeden andern als dessen, wenn auch noch unerkannten, Wesenskern und weiss sich eins mit ihm.

Wunderschön führt Natanael Beskow den Gedanken des Einswerdens mit dem anderen Menschen aus*), er spricht es aus, was unser Problem löst:

Christlich und menschlich sind nicht entgegengesetzte Begriffe, somit auch nicht die Sache Gottes und die Sache des Menschen, denn das Christliche, die Sache Gottes, ist erst wahrhaft das Menschliche, die Sache des Menschen, nur in einer höheren Potenz.

„Seit dem Erscheinen Jesu Christi“ sagt Klein, „strebt Erde und Menschheit unter grossen Werdenöten, das als Ganzes zu werden, was sie als Einzelner war. . .“

Es geht nicht allein um mich. Es leidet in mir die Gottheit um die unselig gewordene Erde. Es bangt in mir die unselig gewordene Erde um ihre Erlösung.“

Es hilft aber nicht, dass der Mensch das nur weiss.

„Was unsere Zeit von uns verlangt, das sind Bewusstseinstaten,“ sagt Klein. „Sie bedeuten die Entscheidung. Bewusstseinswandlungen sind zu leisten, die nur durch solche ernste religiöse Erziehungsarbeit, durch solche unerbittlich hingebene und treue Übung erreicht werden können, wie einst durch den Mystiker, der Gehorsam erlernen wollte.“

Wo dies geschieht, wo man sich anschickt richtig zu denken und christlich zu denken, und sei es in dem kleinsten Dorf Europas, da ist Entscheidung, da geschieht Geschichte . . .

In einem grossen Geschehen stehe ich mitten darinnen, und ich muss dabei sein, damit Entscheidung wird . . .“

Bewusstseinstatim Sinn der Lösung unseres Problems ist: sich wesentlich und willentlich mit dem Bruder zu identifizieren, das wahrhaft Menschliche in mir mit dem wahrhaft

*) „Das Wesen der christlichen Liebe“. Der in diesem Blatt abgedruckte Vortrag wurde in Tartu-Dorpat zur Konferenz des Versöhnungsbundes Okt. 1928 gehalten. Ich möchte hier ganz besonders warm und nachdrücklich auf ihn hinweisen. Wer aus einer solchen Liebe zu leben beginnt, durch den geht es vorwärts mit der Umgestaltung der Welt.

Menschlichen im Bruder, nachdem es erst eingeworden ist mit dem göttlich vollendeten Menschen, mit Christus. Was nicht so mystisch-metaphysisch mit Willen eintaucht in die Welt des Christus, geschieht überhaupt nicht, es ist nur Stümperei.

Jeder kürzeste Moment solchen Eintauchens und solcher Christuseinigung aber bedeutet Heilung, einerlei wo sie sich dann auswirkt, körperlich oder wirtschaftlich oder politisch.

„Wie lässt sich aber ein wahrhaft christlicher Staat, eine christliche Gesellschaftsordnung schaffen?“ fragt Berdjajeff und antwortet darauf:

Ohne eine geistige Verklärung und Wandlung des Menschen und der Welt ist das nicht möglich... Ein wahrhaft christlicher Staat wird kein Staat mehr sein. Statt nach aussen hin zu leben und das innere Leben nur zu simulieren, wird alles ins geistige Leben getaucht werden, wird sich die Rückkehr in die Heimat des Geistes vollziehen.“

Edith Rahamägi.

Meie laste päevakodu.

Meie laste päevakodu on praegu veel ainult meie armas unistus. See oleks tarviline paik, kus enne lõunat saaksid olla väikesed ja peale lõunat kooliealised lapsed. Lapsi tarvis kasvatada juba väiksest saadik. Kui meie algame hiljem peale, siis on tagajärjed liiga väikesed. Pealelõunane varjupaik välismail on väga tuttav. (Eestis, peale meie asutuse, mis teist aastat tegutses, on veel üks hiljuti asutatud Tallinnas). Lapsed söövad lõunat ja teevad koolitöid, neid arendatakse väga mitmesugusel viisil. Tasu on väikene, mis ei koorma vaesemaid vanemaid. Sellise varjupaiga ülespidamise kulud kannab kas riik või vabrik oma töölilistele. Ainult niisugused inimesed eesotsas võivad seda läbi viia, kellele ülevalt on armastusjõudu antud. Nende inimeste mõju all toob maja kõige rohkem kasu ja hääd kasvandikkudele. Meil oli raskem asutada kui välismaal. Olid meil lapsed ning vajasime maja, kus oleks neid toita ja kasvatada võinud. Meil olid pühapäiviti lapsed koos, aga nad tarvitasid hoolt ja abi. Meie nägime väga palju häda: lapsed ilma lõunata, talvel toad külmad ja ilma valguseta, sest ema tuleb hilja ühistöölt koju; isa surnud, haige, töövõimetu, kes perekonda ülevalpidama peaks. Ema ka töövõimetu, ehk tal puudub töö. Tuleb töö-tüdimus sellest viletsusest, ehk hoolekande poolt antud abi ei suuda perekonda toita. Väsimuse pärast tekib mustus, korralagedus. Pidime aga ka aukartlikult tunnistama, et on ka inimesi, kes hädas ei murdu. Meie pidime väga energiliselt avitamise tööle asuma ja mitte kui ajaksime oma, vaid kui Kõigekõrgema poolt meile ülesandeks tehtud asja. Selle üsaldusega algasime maja asutamist. Lahkete annetuste abil võisime maja kõige hädalisemalt sisse seada ja nüüd aasta aega üles pidada.

Meie ees seisab suur siht ja ülesanne: tahame meile antud lapsi nii kasvatada, et nad saaksid kindla usu, et nad on pärit teisest ilmast, mille tõttu ei tohi unustada oma vaimlist olevust, ja et nad saaksid jõudu elada vastust anda nüüdse ja tulevase elu eest. Niisugusel viisil nad võiksid kasvada tugevaks, et ajavaim neid ei murraks. Üks kogemus ainult annab meile õigust niisugusele katsele: on olemas võimalus ligineda ja sisse astuda kõr-

gemasse vaimlisse moraalsesse ilma, ja temast osa saada õppides end painutama selle ilma seaduste alla. Seal valitseb kõrgem armastus, et inimeses süttib loomuliselt armastusest kõrgem armastus. Kui meie niisuguse arusaamisega vaatame inimese peale, siis ilmub inimese algkuju. Meie võtame hoole alla Jumalast määratud, inimesest igatsetud, Kristusest väljendatud tuleva inimese kuju. Ratsionaalsele meetodile meie noorsugu ei paendu. Armastust on ikkagi rohkem kui ialgi enne tarvis, et täiskasvanud armastusega tunneks teda paremini, kui ta ise mõistab enesest aru saada. Mõistmine armastuse läbi tekib siis, kui armastus ühineb oma igavese algusega ja õpib anduma igavesele elule. Ilma selleta on armastus tänapäev vaid anne, mille omandavad üksikud inimesed, isegi mitte igas suhtes, või peidet egoism ehk lõpuks ainult sõna. Meie hakkame kas täiesti uuel viisil armastama ehk kaotame armastuse üldse. Tänapäev aga — uut viisi armastada — on võimalik!

Üks kindel asi sellega meie tänapäevases kindlustuses: korralik sissekasvamine igavesse vaimu ilma. Sellisel kindlal alusel põhjenev inimesetundmine, mis läbi viidud Valdorf-kooli pedagoogikas, võib saada juhiks tänapäeva traditsioonita ja toeta noorusele. Pearõhku pannakse sääl algkooliealiste laste kasvatusel rütmilisele arenemisele. Sel ajal tuleb esimeseks palju pähe õppida, vähem mõttega kui mäluga töötada ja ülesandeks on sel ajal just lapse mälu arendada. Õpetaja valib õppimiseks rohkesti rütmilise sisu, tarvitab viisi ja üldse õppimine sünnib teatud vaheaegadega ja teatud ajal nii, et kordamine oleks rütmiline.

Teiseks, kunstijõud ärkavad sel ajal lapses, tuleb harjutada värvide rütmi, muusika rütmi, ja liigutuse rütmi. Rütm mõjub harmoniseerivalt, isegi ravitsevalt lapse peale. Valdorfi rütmika, see on liigutuskunst, milles rütmiline liigutus ja häälikute rütmiline rääkimine avaldavad kahekordset mõju. See n. n. „Eurytmie“ on sunduslik kooliaine selles vanaduses. Valdorfi kool näitab vaimurikka õpetuse suuri tagajärgi enesesalgavate anderikaste õpetajate käsitusel.

Meie nõrkade ja harimata jõudude käes tulevad resultaadid vaid pikamööda esile. Meie peame selle peale vaatamata igapäev nende saavutamiseks tegutsema. See, mis juba homme võiks välja kujuneda arenevast inimolevusest, see peab meie igapäevane ootus olema. Meil on ainult ülesanne, lootuses sellele kujunevale arenemisvõimalust ja eeskuju anda meie sisetsemise veendumise ja teadmiste järele. Selles kindlas teadmises saame üle isegi takistustest, mis on seotud kooseluse ülakeste lastega.

Meie õige kasvataja ülesanne on aitamise ja kannatamise kõrval ka ise ikka rohkem süveneda sellesse, kes meid kõiki juhib.

Unser Kindertagesheim.

Unser Kindertagesheim haben wir noch gar nicht. Es ist nur vorerst unser Lieblingswunsch, weil es die notwendige Ergänzung ja erzieherische Grundlage für unsern, schon das 2-te Jahr bestehenden Hort bilden muss. Wie soll man mit Erfolg an den Grösseren arbeiten, wenn man nicht von klein auf ihre Leitung hat, wie es im Kindertagesheim möglich ist für die Kleinen und, wenn diese schulpflichtig werden, für sie als Grössere wird gearbeitet werden müssen. Ein Hort ist etwas im Auslande ganz Bekanntes; in Estland besteht ausser unserem nur in Reval einer, auch erst kürzlich begründet.

Ein Haus ist solch Hort, wo Schulkinder zu Mittag essen oder nach dem Essen hinkommen, ihre Aufgaben machen und ihrer Entwicklung gemäss beschäftigt werden, gegen geringe Zahlung zugänglich, den arbeitenden Müttern sehr willkommen. Ein schönes Gebäude wird aufgeführt, grössere oder geringere Mittel von Staat und Industrie stehen zur Verfügung. Eine hübsche Einrichtung wird beschafft und dann treten die Kinder ein, für

welche das ganze bestimmt war. Einige Häuser sind ganz aus der Liebes-tätigkeit einzelner besonderer Persönlichkeiten entstanden und haben unter deren Leitung zeitweilig viel Segen gebracht.

Bei uns war es 1928 so: wir hatten die Kinder und brauchten ein Dach, Ernährung und Beschäftigungsmöglichkeiten für die uns Zugeführten. Eine Sonntags-nachmittagsbeschäftigung mit Kindern hatte uns viel Bedürfnis und Not aufgedeckt. Kinder, die kein Mittagbrot, keine Wärme im Winter, kein Licht haben, ehe Mutter von der Notstandsarbeit heimkommt. — Oft die Mutter die einzige Versorgerin. Der Vater tot, krank, fort oder arbeits-unfähig. Der Verdienst ist oft ganz unzureichend, die allseitige Unterstützung doch nicht genügend, um das sinkende Niveau zu heben. Die Lebenskraft ist erschlaft und die Begleiterscheinungen der Armut sind weit verbreitet. In Fällen, wo sich Menschen nicht durch die Not unterkriegen lassen, muss man oft ihre Grösse bewundern. —

Hier musste etwas Wirksames geschehen. Wir mussten unsere Kräfte anspannen. Die Sache wurde nicht als unsere, sondern als Sache dessen unternommen, der die Kinder führt. Das Haus wurde auf dies Vertrauen hin begründet, durch Gaben nun über ein Jahr gehalten, freilich in primitiver, gänzlich unzureichender Gestalt.

Als uns Zugeführte wollten wir die Kinder und ihre Eltern halten, sie in solcher Liebe begreifen, die dem Willen der Führung, ihn verehrend, nach zu handeln sucht.

Ein grosses helles Ziel stand uns vor Augen: wir wollen die Kinder so führen, dass in ihnen ungewollt entstehen könnte Sicherheit ihres Ursprungs aus der Ewigkeit; dass in sie hineingelegt werden könnte die Tendenz, sich in dieses Ewige hineinzuleben ein ganzes langes Leben hindurch. Das könnten Menschen werden unzerbrochen durch den Wust der Zeit.

Ein Ziel unerreichbar und vermessen, wenn man die Liebesmacht bedenkt, die nötig wäre, die Hemmungen in der Natur der Gebenden und der Kinder betrachtet und weiss, wieviel Geistiges in der Pädagogik heute versagen muss. Eine Erfahrung nur rechtfertigt solchen Versuch: Es besteht heute die Möglichkeit hindurch- und hineinzutreten in eine übergeordnete geistig-moralische Welt und ihres Wesens teilhaftig zu werden, indem man ihren Gesetzen sich unterwerfen lernt.

Es wird dadurch möglich die natürliche Liebe, einen Schatten der im Geistlichen bestehenden Liebe, in uns zu erkräften. Betrachtet solche in das Ewige hineingetauchte Liebe Menschen, so erscheint das Urbild des Menschen-Ichs; das von Gott gewollte, vom Menschen ersehnte, in Christus dargestellte Werdebild des Menschen und wird zum Gegenstand der Pflege.

Durch rationale Methoden allein hat sich Jugend nie erziehen lassen; die Liebe war immer die beste Lehrmeisterin. Heute ist Jugend besonders darauf aus, vom Erwachsenen in Liebe erkannt zu werden.

Liebeserkenntnis kann nur werden, wenn die Liebe ihren Urgrund erfasst, sich dem Ewigen hingeben lernt, ohnedem ist Liebe heute entweder eine nur wenigen oder in nur wenigen Beziehungen geschenkte Schicksalsgabe, eine schwächer werdende Macht aus alter Zeit, eine Summe versteckter Egoismen oder — ein Wort.

Entweder wir beginnen neu zu lieben oder wir verlieren die Liebe überhaupt aus dem Menschenleben. Neu zu lieben, ist uns aber heute möglich.

Ein Sicheres erscheint somit im Unsicheren unserer Tage: das geregelte Hineinwachsen in die Welt des ewigen Geistes.

Eine auf diesem sichern Grund erwachsene Menschenkunde und die Pädagogik der Waldorfschule kann führen bei Erziehung der heutigen Jugend, die ohne innere Harmonie, Halt und Tradition ist.

Das Hauptgewicht wird dort auf rhythmische Schulung im Volksschulalter gelegt, in diesem Alter leben sich die Kinder im Rhythmus gesund aus. Gedächtnisbildung durch rhythmische Wiederholung ist der starke Lernfaktor dieser Jahre; Kunstübung wird zum besten Entwicklungsfaktor (Malen, Musik, Eurhythmie, die auf der Sprache ruhende plastisch-rhythmische Bewegung.)

Was da bei einem geistgetragenen Unterricht geleistet werden kann, zeigt die Waldorfschule.

Bei unsern schwachen und unausgebildeten Kräften treten Resultate nur ganz langsam ein. Wir müssen trotzdem täglich an ihnen schaffen. Das, was schon morgen geworden sein kann aus dem sich entfaltenden ewigen Menschenwesen heraus, muss unsere tägliche Erwartung sein. Wir haben nur die Aufgabe, in Hoffnung diesem Werdenden Entwicklungsmöglichkeit und Beispiel zu geben aus unserer inneren Erfahrung und unserem Wissen.

In dieser Sicherheit überwinden sich Hemmungen und Widerstände im Zusammenleben sogar mit den Ungebärdigen. Nichts, was aus dem Geist der Liebe in ein Kind gelegt wird, ist vergeblich!

In diesem gläubigen Bewusstsein uns selbst immer mehr in das Wesen, das uns alle führt, zu vertiefen, ist neben heben und dulden unsere eigentliche Erzieheraufgabe.

Dagmar Welding.

Religioosne kommunism.

Rahu ja vendluse mõtted võidavad endale ikka rohkem ja rohkem poolehoidu ja kutsuvad esile liikumise, mis „kristliku kommunismi“ all tuttavaks saab.

See liikumine hakkas uuesti arenema 1925. aastal ja tema eestvedajad Lääne-Euroopas on Prshemysl Pitter — Praagast ja venelane Valentin Bulgakov, Leo Tolstoi viimane isiklik sekretär ja Leo Tolstoi nimelise muuseumi direktor. Oma ameti pidi viimane maha panema vene nõukogude valitsuse sunnil ja sõitma väljamaale. Ta asub praegu Tšehhoslovakkias.

Aasta pärast, Rahvusvahelise Lepitusliidu konverentsi ajal, Oberammergaus, astus kokku väikene salk inimesi, kes konverentsist osa võtsid ja religioosest kommunismist huvitatud olid; otustati organiseerida seda liikumist. Esimesed väga tähtsad koosolekud olid 18. ja 19. augustil 1926. aastal, juhatajaks oli Valentin Bulgakov; osavõtjate arv aga 40—50 inimest. Prshemysl Pitter kandis ette liikumise alused ja luges ette manifesti, mis tema, V. Bulgakovi ja Heinrich Tutsch'i*) poolt välja töötatud. On asutud ja asutatakse juure väikesi ühisusi, laiali pillatud üle maailma ja ometigi föderatiivselt seotud üheks ühiskonnaks.

Sügava palava usuga ja veendumusega asja õigusest algavad mehed ja naised pioneeridena oma tööd ilma vägivallata, küll aga armastusega ja usuga. See liikumine annab elule mõtte ja inimkonnale sügava seepidise ühtluse ja siduvuse.

Riikline kommunism on rajatud hirmu peale, religioosne aga usu ja aukartuse peale. Kus on siis need ringid religioosseid

*) H. Tutsch on Rahvusvahelise Lepitusliidu juhataja Tšehhoslovakkias.

kommuniste? millistes riikides? Meie näeme neist mitu ringi Saksamaal, Austrias, Tšehoslovakkias, Prantsusmaal, Poolas, Venemaal, Bulgaarias ja iseäranis ka Ameerikas.

„Waidhofen“ Austrias,
„Sonnefeld“ ja „Bruderhof NeuhoF“ Saksamaal,
„Uus Jerusalem“ Tšehoslovakkias,
„Sõprade ühisus“ Pariisis,
„Kriinitsa“ (Brunnen) Lõuna Venemaal.

Kaks suurt käsku on aluseks religioosetele kommunistidele:

1. „Armasta oma ligemist nagu iseennast.“
2. „Ära tapa!“

Viimase pärast näeme meie selles liikumises ka sõjavastase liikumise, kus vendluse mõtted peavad olema õnne pandiks uuedatud inimkonnale. Selle liikumise juhtideks võib nimetada Andre'el Montigny Pariisis, Marius Lubecki Poolas, („Sõprade Ühing“ Pariisis; „Freireligioöse Gemeinde der Liebe“ Poolas).

Liikumine Venemaal arenes lahkusuliste ja nimelt duhobortside, tolstoilaste ja molokaanide abil. „Religioosete sotsialistide ühingu“ õpetaja Eckert ütleb omas kirjas: „Religioosete kommunistide liikumine on oma sügavuses religioosne, rajatud Kristuse õpetusele. Ülesanne on, läbiimbuda Kristuse õpetusest ja püüda läbiviia seda õpetust kõikides rahva kihtides elu sihina. Kui sotsialistidel nende religioosiks on sotsialism („Meie usk on sotsialism“), siis on religioossetel kommunistidel religioosiks ristiusk ja kommunism ainult selle õpetuse järelendus.“ — Religioossete sotsialistid ei otsi mitte teaduslikku sotsialismi esitajates, nagu Marks, Engels, oma õpetajaid, vaid otsivad neid esimeste kristlaste kujudes. Ei tule silmas pidada mitte ainult proletariaati, vaid kõiki inimesi, vaatamata nende raassile, rahvusele, usule ja klassile. Religioossete kommunistid võtavad eitava seisukoha klassivõitlusele, neil on see võõras ja nad töötavad vaba olles poliitilistest programmidest. Religioossete kommunistide moraalne jõud peab põhjenema sisemiselt ümberkujundatud isiksuses; — elu ideaal on — elu lihtsuses, ligemisteenimises; juhtijaks olgu puhas, sügav usk.“

Религиозный коммунизм.

Идеи мира и братства завоевывают себе все больше и больше сторонников и вызывают особое движение, которое становится известным под названием: „религиозный коммунизм.“ Это движение стало развиваться с 1925 г., и его представителями являются Пржемысл Питтер из Праги и Валентин Булгаков из России, бывший личным секретарем Льва Толстого, затем директором музея имени Л. Толстого в Москве. Свою долж-

ность он должен был оставить по желанию властей Советской России и переехал на жительство в Чехословакию. Год спустя небольшая группа людей, которые симпатизировали идее религиозного коммунизма и работали с энтузиазмом в его пользу, сошлись в Обераммергау на конференцию, где было решено этому движению придать особую организацию. Первое очень важное собрание, которым руководил В. Булгаков, состоялось 18-го и 19-го августа 1926 г. в зале старого замка. Участников было 40—50 человек. На этом собрании были Питтером изложены главные основы этого движения, и был прочтен манифест, выработанный В. Булгаковым и П. Питтером и Г. Тутшом, секретарем лиги мира в Праге. В Европе основывается ряд обществ, которые как ячейки сливаются друг с другом, представляя федеративную общину.

С глубоким искренним рвением и верой в правоту своего дела начинают работать и мужчины и женщины, пионеры этого движения, без орудий насилия, а орудием любви и веры. Это движение дает смысл жизни и дает человечеству глубокую внутреннюю спаянность и связь.

Государственный коммунизм основан на страхе, религиозный на вере и благословении. Где же эти ячейки религиозных коммунистов? в каких государствах? Мы видим их целый ряд в Германии, Австрии, Чехословакии, во Франции, в Польше, в России, Болгарии и т. д. а особенно и в Америке:

„Waidhofen“ в Австрии

„Sonnefeld“, „Bruderhof Neuhof“ в Германии

„Новый Иерусалим“ в Чехословакии

„Общество друзей“ в Париже

„Криница“ (Brunnen) на юге России.

Две великие заповеди лежат в основе учения религиозных коммунистов:

1. „Люби ближнего, как самого себя.“

2. „Не убий.“

Поэтому мы видим в движении также движение антимилитаристическое, где идеи братства, мира и внутренней свободы должны быть залогом счастья обновленного человечества. Из руководителей этого движения следует указать André Montigny (Андрея Монтигны) в Париже, Marius Lubecki в Польше (Марий Любецкий) „Общество друзей“ в Париже. „Свободно религиозная община любви“ („Freireligiöse Gemeinde der Liebe“) в Польше.

Движение в России развивалось при помощи сектантов: духоборцы, толстовцы и молокане. Представитель „Союза религиозных социалистов“, пастор Эккерт, говорит в своем письме: Движение религиозного коммунизма в корне своем движение религиозное, основывающееся на учении Христа. Задание — про-

никнуться учением Христа. „во всех слоях общества стараться это учение провести, как цель жизни. Если для социалистов религией является социализм („unsere Religion ist der Sozialismus“), то для религиозных коммунистов — христианство есть религия и коммунизм только следствие этого учения.“ Религиозные социалисты не ищут в представителях научного социализма, как то в Марксе, Энгельсе, своих учителей, а ищут их в образах первых христиан. Не к пролетариату только обращаться нужно, а ко всем людям без различия рас, национальностей, вероисповеданий и классов. Религиозные коммунисты относятся отрицательно к классовой борьбе, им она чужда, и они работают будучи свободны от политических программ. Нравственная сила религиозных коммунистов должна основываться на внутренне преображенной личности. Идеал жизни — это жизнь в простоте и служении ближнему. Руководителем этой жизни является чистая, глубокая вера.

Ольга Рамул.

Kunas tõuseb selle päeva koit. . .

Kunas tõuseb
selle päeva koit,
mil inimsugu pöörab
tõe valguse poole,
mil avitajate hüüet
kord kuulda võetakse
ja selle järele tehakse?

Kuid see olgu, kunas Sina tahad.
Mina aga tahan püüda,
nagu oleks juba aeg.

Zarathustra.

Raamatutest. Von Büchern. Про книг.

Austin — Sparks. Ühekssaamine Kristusega.

Ev. Kristlaste Vabakoguduste väljaanne № 10 Tallinn.

Hind 20 st

The World Tomorrow.

A Journal Looking Toward a Social Order Based on the Religion of Jesus.

Twenty — five cents a copy.

Two dollars a year.

The World Tomorrow, I NC

52 Vanderbilt Avenue, New York, N. J.

Reconciliation.

The monthly magazine of the Fellowship of Reconciliation

17 Red Lion Square London W. C. 1.

Kristet Samhällsliv.

Redaktion: Natanael Beskow, J. Julén, Sam. Thysell.

Lösnummer 40 öre.

Rauhaa Kohti

Maailemaanrauhaliikkeen äänenkannataja Suomessa.

Vastaava toimittaja on fil. toht. Felix Iversen (os. Helsinki, Kapteenik 3 C. 27.

Lehden tilaushinta vuodelta 1929 on 20 mk., puoleltavuodelta 11 mk., neljännesvuodelta 6 mk.

Pax International

Rahvusvahelise vabaduse — ja rahukaitse naiste — liiga igakuune häälekandja. Ilmub inglise, saksa ja prantsuse keeles.

Organ der Internationalen Frauenliga für Frieden und Freiheit.

Abonnementspreis: Jährl. 2.50 schw. Fr. Geschäftsstelle: 12, rue du Vieux-Collège, Genf, Schweiz.

Die Eiche

Vierteljahrsschrift für soziale und internationale Arbeitsgemeinschaft herausgegeben von F. Siegmund-Schultze.

Leopold Klotz Verl. Gotha.

Haltegebühr 10 R. M. + Porto.

Einzelpreis des Heftes 3 R. M.

Neue Wege

Blätter für religiöse Arbeit.

Redaktion: Dr. L. Ragaz in Zürich 4, Gartenhofstrasse 7.

Erscheint einmal im Monat und kostet 12,50 Fr. im Jahr.

Verlag: Vereinigung „Freunde der Neuen Wege“.

Die Christengemeinschaft

Diese Zeitschrift erscheint am Anfang jedes Monats in Stuttgart. Sie dient dem Wirken für religiöse Erneuerung der Gegenwart, das in der Christengemeinschaft lebt. Im Namen der Christengemeinschaft wird sie herausgegeben von Dr. Friedrich Rittelmeyer.

Verlag der Christengemeinschaft, Urachstrasse 41, Stuttgart 13.

Der Bezugspreis Mk. 7,50.

Briefe über Pflege des inneren Lebens

(Meditation usf.)

Von Liz. Dr. Fr. Rittelmeyer

Inhalt von

Lieferung 4: Tageszeit der Meditation — Gedanken-zucht — Innere Veredlung des Verkehrs — Fürbitte — Selbst-losigkeit und Ich-losigkeit — Innere Föhlung — Die Christusstimme — Heiligung des Unten und Oben, Aussen und Innen.

Preis der einzelnen Nummer Mk. 1.—.

Der erste Brief steht als Probesendung für Werbezwecke in beliebiger Zahl zum Preis von Mk. —.40 zur Verfügung.

Im Quäkerverlag Leipzig C 1, Waldstrasse 8 erschienen:

R. M. Jones, Geistige Reformatoren. Mk. geh. 8.— geb. 10.—

Laurentius, Die Vergegenwärtigung Gottes im praktischen Leben. Mk. —.50

A. Paquet, Die Aufzeichnungen von John Woolman. Mk. geh. 1.40, geb. 2.20

J. W. Graham, Friedenshelden im Weltkrieg. Mk. geh. 2.70, geb. 4.—

P. Natorp, Geist und Gewalt in der Erziehung. Mk. —.70

R. M. Jones, Das Zwifache Suchen. Mk. —.50

J. W. Graham, Der Glaube eines Quäkers. Mk. geh. 5.— geb. 7.—

Ehe und Elternschaft, Zur Frage der Geburtenkontrolle. Mk. —.90

W. K. Thomas, Die bibl. Grundlage der Kriegsgegnerschaft der Freunde. Mk. —40

G. K. Hibbert, Inneres Licht und modernes Denken. Mk. —.80

W. Hubben, Die Quäker in der deutschen Vergangenheit. Mk. geh. 5.50 geb. 6.50

A. C. Garrett, Stephen Grellet. Mk. geh. 1.50 geb. 2.40

R. M. Jones, Sinn und Endzweck des Lebens. Mk. geh. 3.50, geb. 4.50

Monatsheft der deutschen Freunde jährlich. Mk. 5.—

Rahvusvaheline Lepitusliit korraldab sel aastal suurema
rahvusvahelise konverentsi Lyonis, Prantsusmaal

2—9. augustini. Eestist oodetakse umbes 5 osavõtjat. Palutakse varakult
ennast ülesanda Edith Rahamägi juures, Tartu — Vallikraavi 25.

KAVA.

Kristus ja klassivõitlus.

- I. Klassivõitlus. Tema tekkimine, arenemine ja oluline külg. Praegune seisukord.
- II. Proletaarlane. Tema kehaline ja vaimline olukord.
- III. Klassivõitlus kristliku südametunnistuse ees; negatiivsed ja positiivsed elemendid.
- IV. Majanduslise lahenduse katse: omandamise õigus — maa-uendus — tasu küsimus — valmistuse abinõud.
- V. Otsustav jõud: vaimlised ja kristlikud lahendused.

В этом году состоится

в Лионе во Франции большая интернациональная конференция
Лиги международного содружества от 2—6 августа. Из Эстонии ожида-
ются около 5 участников. Заявления просят направить заблаговременно
г-же Э. Рахамяги, Tartu— Vallikraavi 25.

ПРОГРАММА.

Христос и борьба классов

- I. Борьба классов: ее возникновение, развитие и содержание. Текущее положение.
- II. Пролетарий: его телесное и умственное состояние.
- III. Борьба классов перед Христианской совестью отрицательные и положительные элементы.
- IV. Попытки экономического решения: собственность — аграрная реформа — вопрос заработка — средства производства.
- V. Решающая сила: умственные и христианские решения.

In diesem Jahr findet in Lyon, Frankreich eine grosse

Internationale Konferenz

des Versöhnungsbundes vom 2.—9. August statt. Aus Eesti werden ungefähr
5 Teilnehmer erwartet. Anmeldungen werden rechtzeitig bei Edith Raha-
mägi — Tartu, Vallikraavi 25 erbeten.

PROGRAMM.

Christus und der Klassenkampf.

- I. Der Klassenkampf: Seine Entstehung, Entwicklung und sein Wesen. Die gegenwärtige Lage.
- II. Der Proletarier: Seine leibliche und geistige Wirklichkeit.
- III. Der Klassenkampf vor dem Christlichen Gewissen Die negativen und positiven Elemente.
- IV. Versuche der ökonomischen Lösung: Eigentum — Bodenreform — Lohnfrage — Produktionsmittel.
- V. Die entscheidende Kraft: Geistige und christliche Lösungen.

Zum vorbereitendem Studium für die internationale Konferenz des Versöhnungsbundes in Lyon werden folgende Bücher vorgeschlagen;

Deutsch.

Das Reich Gottes, von Blumhardt.

Dein Reich komme, von L. Ragaz.

Proletarischer Glaube, (Selbstzeugnisse sozialistischer und kommunistischer Arbeiter), v. P. Piochowski Mk. 4.80.

Predigten eines Religiösen Sozialisten, von E. Fuchs — Mk. 5.—

Englisch.

Studies in the Christian Gospel for Society, von H. A. Moss — 7 s. 6 d.

Modern Industry, v. Malcolm Sparkes 1 s. 3 d.

The Christian Revolution v. Henry T. Hodgkin.
7 s. 6 d.

The Way of Jesus, v. Henry T. Hodgkin 3 s. 6 d.

The Social Principles of Jesus, v. Raschenbusch
5 s. 6 d.

Christianising the Social Order, von Rouschenbusch. 12 s.

The Acquisitive Society, v. H. R. Tawney 4 s. 6 d.

The Politics of Grace, v. George Davies 6d.

Jesus Christ and the World To-day, v. Grace Hutchins G. Anna Rochester.

Französisch.

Le Royaume de Dieu, von Blumhardt.

La vraie Légende Dorée, v. P. Monceau.

Une Explication du Peuple Ouvrier, v. Arnold Brémonts (Le Christianisme Social, Août —
Septembre 1927).