



Zeitfrage

Der bedrohte Sonntag: 1. Die Gefährdung des Sonntags: Von innen: der gehetzte Lebensstil – die Arbeit als Selbstzweck – Von außen: die Automation – die gleitende Arbeitswoche – Guardini und David – 2. Vom natürlichen Sinn des Feiertags: die Rückkehr in sich selbst – der Anschluß an den Kosmos – die Bedeutung der Distanz – die Einheit des Lebens – die Dimension des Religiösen – der Tag der Gemeinschaft – Das Fest im Ursprungsmythos der Eskimos.

Philosophie

Entschematisiertes Christentum? (zur Indizierung Henry Dumérys): Der Versuch Dumérys, Christentum und Phänomenologie zu vereinen – Der «Osservatore Romano» zur Verurteilung – Versuch einer Darstellung und Beurteilung der phänomenologischen Religionsphilosophie Dumérys: der Plan der Arbeit – 1. Die Methodologie: a) Seine Kritik an anderen Methoden – b) Die husserlsche Methode «des Verstehens» – Vorbehalte gegenüber Husserl – c) Dumérys eigene «kritisch-reflexive Analyse» – 2. Philosophische Gotteslehre: Sichtung der menschlichen Vorstellungen (Transzendenz – das «Absolut-Mehr» – Folgerungen).

Protestantismus

Kirche und Mission (vom Wandel des Missionsgedankens bei den Protestanten): 1. Sein Fehlen bei den Reformatoren und der folgenden Generation – 2. Sein Ursprung im Pietismus – Zinzendorf – Basler Mission – Wesley – 3. Die Wende: Erkämpfung des Lebensrechtes in der Kirche – die offiziellen Kirchen übernehmen den Missionsgedanken – der Welt-rat der Kirchen – 4. Heutige Lage in Deutschland: Arbeitskräfte – Missionstag – Missionsakademie – Zeitschrift – Landeskirchen – In der Schweiz: die neuen Kirchenordnungen – Kirchensteuer – Kirchenbund – Missionsrat.

Politik

Der FLN in Nordafrika: Eine vergessene Konferenz: Tanger und die Beschlüsse von Tanger – Die Macht des FLN in ganz Nordafrika – Zahlenstärke und Ausrüstung – Politische und soziale Bedeutung – Algerien im Unterschied zu Tunesien und Marokko – Der Einfluß des Kommunismus durch Indochina – Innere Spaltung: Die Gruppe der Politiker – Warum ist sie antikommunistisch? – Die Gruppe der Militärs: ihre Anfälligkeit für kommunistische Infiltration.

Bericht

In Polen im Winter 1958 (3. Teil): Das

Leben an den Universitäten: Akademien als Ausweg – Marxismus-Leninismus nicht mehr Pflichtfach – Vorliebe der Studenten für Chinesisch – Lebensbedingungen der Studenten – Enttäuschungen – Die treu katholischen Studenten – Polens Tradition lebt fort – Blick nach dem Westen – Problem der Halbstarren – Der Notschrei Marek Hlaskos – Die Pax-Bewegung – Polen ist christliches Abendland.

Familie

Familienrechts-Reform (ein Buchbericht): Warum Rechtsreformen? – Warum Familienrechts-Reform? – Drei Problemkreise: Eheschließungsrecht – Ehescheidung – Gleichberechtigung – Gleichberechtigung in Ehe und Familie – Gefahr der Blickverengung nach zwei Richtungen – Darum Gleichberechtigung und Wesensgestalt der Ehe – Der unveränderliche Wesensgehalt der Gleichberechtigung – Die konkrete Ausgestaltung – 1. Das Problem der Gleichberechtigung überhaupt: Menschenrechte – Gleichberechtigung der Geschlechter: politische – wirtschaftliche.

Soziales

Welty Eberhard: Herders Sozial-Katechismus. Band 3: Arbeit und Eigentum. Vier Eigenschaften, die dieses Buch empfehlen.

Der Sonntag

Vielleicht müßte man darüber erstaunt sein, daß der Sonntag als gesetzlich verankerte Institution christlicher Herkunft bis vor wenigen Jahren in unseren Ländern nicht ernstlich bedroht wurde. Denn das Christentum hat seine das bürgerliche Leben beherrschende und prägende Stellung doch schon länger verloren. Selbst wenn man sagen darf, daß die Christen (und die Forderung des Sonntag ist ihnen ja gemeinsam) alle zusammen noch überall eine Mehrheit darstellen, so hatte doch praktisch das Bestreben nach einer völligen Trennung von Kirche und Staat viel weitere Kreise erfaßt als eine Religionsstatistik dies vermuten ließe. Trotzdem, der Sonntag blieb als gesetzlicher Ruhetag.

Er wurde freilich als «Tag des Herrn» bis weit in die Reihen der Christen bedroht. Fast könnte man sagen: das Gehäuse des Sonntags blieb stehen, aber innerlich wurde der Sonntag fortschreitend seines Inhalts entleert, wie von Termiten ausgefressen. Selbst für den Katholiken blieb einzig das Kirchengeschehen, eine Messe zu besuchen, während der ganze übrige Tag im «Betrieb» versank. Für die einen wurde der Sonntag zum

Tag, da man freie Zeit hatte, mit der man nicht wußte was anfangen: der langweilige Tag. Für die andern der Tag des Vergnügungsbetriebes, der schweifenden Begehrlichkeit, des Sich-auslebens, was eigentlich nur eine andere Form desselben Nichtwissens ist, was mit der freien Zeit anfangen, oder ein Versuch, die individuelle und kollektive Langeweile totzuschlagen. Dieser Sonntag wurde geradezu eine sittliche Bedrohung, viel eher ein Tag des Teufels als des Herrn. Ganz abgesehen von dem Heer der wildgehetzten Angestellten aller Art, die vom Sonntag vielleicht Trinkgelder, aber gewiß nicht Erholung, Ruhe, Besinnung erwarten und ihren Dienst auch nicht als Dienst an einer christlichen Sonntagsgestaltung erleben können. Die Kirchen haben gegen solche Veräußerlichung von Zeit zu Zeit ihre Proteste eingelegt. Sie suchten den Sonntag von großen Sportveranstaltungen freizuhalten, sie suchten den Lärm, der ihn zu begleiten begann, zu vermindern. Ihr Erfolg war gering. Das Übel saß viel tiefer, als daß man es mit äußern Schranken hätte eindämmen können.

Ein ganzes Denken stand dahinter, eine Lebensauffassung, die man nur als Verkümmern des Menschen bezeichnen kann. Wer die Arbeit selbst zur Religion macht, wer eigentlich lebt, um zu arbeiten – und nicht umgekehrt –, für den ist der

Sonntag als arbeits«freier» Tag ein religionsloser Tag seiner inneren Struktur nach, selbst wenn er noch in die Kirche geht. Der Kirchgang wird ihm eine rein äußerliche, unverstandene Pflichterfüllung. Wer durch den Betrieb und die Hast des modernen Lebens die Fähigkeit des eigentlichen Ausruhens, des besinnlichen Überlegens verloren hat, wer nicht einmal mehr richtig nachdenklich zu sitzen vermag, was uns die Alten in manch herrlichen Skulpturen noch vor Augen stellten (es ist das eine Haltung der Ruhe, die zugleich höchste Tätigkeit zum Ausdruck bringt), der ist als Mensch (ganz abgesehen von jeder moralischen Wertung) verkümmert, er hat ein Organ verloren, fast schlimmer als hätte er ein Auge eingebüßt – und das zwingt ihn geradezu, den Sonntag zum Tag des Betriebes oder des Sichgehenlassens zu machen. So ist der vielbeklagte veräußerlichte Sonntag eigentlich nur ein Symptom für eine tieferliegende Krankheit, und eben deshalb ist das bloße Betonen des Sonntagsgebotes als Kirchengebot nicht sehr verheißungsvoll. Das Dafür-Besorgtsein, auch den bürgerlichen Sonntag als gesetzliche Institution aufrechtzuerhalten, genügt jedenfalls nicht; ja man kann jetzt schon voraussagen, daß, wenn einmal eine Situation eintreten sollte, die die Aufrechterhaltung des Sonntags (in den Augen dieser den Sonntag nur noch aus unsontäglichen Gründen liebenden Menschen) nicht mehr als wünschenswert erscheinen läßt, kein Protest der Kirchen seine Abschaffung im bürgerlichen Leben retten wird.

Diese Situation wird durch die neueste Entwicklung der Produktionsverhältnisse auf einmal in greifbare Nähe gerückt. Schon länger bestand in Ausnahmefällen die wirtschaftlich-technische Notwendigkeit für gewisse Betriebe (z. B. um Hochöfen nicht ausgehen zu lassen, die nur langsam und mit großen Verlusten wieder in Betrieb gesetzt werden können), auch am Sonntag durchzuarbeiten. Es hatte also ein Teil der Arbeiterschaft den freien Tag nicht am Sonntag, ebenso wie das am Sonntag arbeitende Personal von Eisenbahnen und andern Beförderungsbetrieben, das Personal von Hotels und Gastwirtschaften und andere mehr. Das hinderte jedoch nicht, daß das öffentliche Gemeinwesen am Sonntag von der Arbeit ruhte. Nun aber melden sich mehr und mehr Betriebe an, denen die Automation nur rentabel scheint, wenn ihre Maschinen auch Sonntags nicht ruhen. Zweifellos erleichtert das ein Durchhalten der Konkurrenz. Außerdem würde es, selbst abgesehen davon, erlauben, den Arbeitern bessere Löhne zu zahlen und so scheint es sogar sozial gesehen gerechtfertigt, ihnen dies zu gestatten. Mehr noch: die Automation bringt es mit sich, daß man die Arbeitswoche von 40 Stunden ins Auge fassen kann. Es ist aber begreiflich, daß ein Betrieb es als unrationell ansieht, wenn seine Maschinen zwei Tage in der Woche einfach stillstehen sollen. Dem fügt sich endlich sogar ein pädagogisches Moment an: Man fragt sich, was die Arbeiter mit zwei aufeinanderfolgenden freien Tagen anfangen werden. Man fürchtet, zumal infolge der oben genannten Verkümmernng unseres westlichen Menschen, den Romano Guardini den «unvollständigen Menschen» genannt hat, aus solcher geballter Beschäftigungslosigkeit die schlimmsten Folgen. So hat man denn aus allen diesen Gründen zusammen den Plan der «gleitenden Arbeitswoche» entwickelt. Nach je fünf Arbeitstagen käme ein freier Tag zu liegen. So fielen erst nach sechs Wochen wieder ein Sonntag mit einem freien Tag zusammen. Und weil die Maschinen nicht stillstehen sollen (auch das erleichtert die Verkürzung der Arbeitszeit), gäbe es nie einen für alle freien Tag. Damit wäre praktisch das Grabgeläute des Sonntags angestimmt. Vielleicht nicht allgemein, aber gelegentlich ganz gewiß ist die Bemerkung Guardinis zutreffend, daß hinter den Begründungen, mit denen der Sonntag als überholt erklärt wird, als «das tiefste Motiv die Gleichgültigkeit, ja die Feindschaft gegen das Christentum» anklingt.¹

¹ Guardini Romano: «Der Sonntag, gestern, heute und immer». Werkbund-Verlag, Würzburg 1957. 39 S., kart. DM 3.—.

Jedenfalls setzte jetzt kraftvoll der Protest der Kirchen ein. Wir wollen ihn im einzelnen hier nicht ausbreiten. Er hatte in Deutschland auch zur Folge, daß für einmal die Frage offiziell zurückgestellt wurde. Aber unter der Decke schwelt sie weiter. Man sagt, es handle sich hier um einen Entwicklungsprozeß, den letztlich niemand aufhalten könne. Dem Rad der Geschichte in die Speichen greifen zu wollen, sei nutzlos. Schließlich könne die Kirche für jene, die am Christentum festhalten, auch eine Art gleitenden Sonntag einrichten, der sich nach den neuen freien Tagen der Einzelnen richtet und so ihren sehr nützlichen Beitrag zu einer rechten Freizeitgestaltung leisten. Nichts stünde dem im Weg und es sei doch töricht, wenn die Kirche sich gegen die Zeitentwicklung stemme, zumal es sich beim Sonntag nur um ein Kirchengebot handle, das ebenso wie das Freitagsgebot oder die Nüchternheitsvorschriften vor Empfang der Eucharistie einer Wandlung durchaus fähig sei.

Dies hat nun wieder die Theologen auf den Plan gerufen. Sie erkannten mit Recht, daß die Frage des Sonntags einer vertieften Betrachtung bedürfe. Die Broschüre Guardinis haben wir eben genannt. Sie ist aus einem Vortrag herausgewachsen und zeigt in anschaulicher und tiefer Weise den Wandel der Sonntagsbedeutung in der Heilsgeschichte auf (im Paradies, im Alten Testament, im Neuen Testament), entsprechend dem Sinnwandel der Arbeit. Damit versucht Guardini so etwas wie eine «Theologie des Sonntags», von der aus er sodann zu den modernen Fragen Stellung nimmt. Am Ende stellt er «in allem Freimut» die Fragen: «Ist die Aufgabe der Sonntagsheiligung nicht zu einseitig unter den Gesichtspunkt des Gebotes und der Pflicht gestellt worden? ... Waren Verkündigung und Unterweisung auch hinreichend bemüht, die Werte des Sonntags herauszuarbeiten und sie überzeugend darzustellen? Ist der Herrentag dem heutigen Menschen mit seinem Leben in Beziehung gesetzt worden, wie es wirklich ist, so daß er ... die Hilfe sah, die ihm daraus erwächst? ... Oder wurde der Glaubende mit dem Gebot allein gelassen, so daß seine Fähigkeiten des Erfindens und Gestaltens versagen mußten, und er den Tag im wesentlichen als etwas Negatives empfand?» – Fast die gleiche Aufforderung zur Selbstprüfung stellte vor kurzem Dr. Jak. David in einem Referat über den «Sonntag im Industriezeitalter» anlässlich eines von der Kath. Akademie Freiburg i. Br. auf der Insel Reichenau veranstalteten Studententages über den Sonntag. Er ging im übrigen den umgekehrten Weg wie Guardini, indem er vor allem aufzeigte, welche Hilfe ein recht begangener Sonntag dem Menschen im Industriezeitalter zu geben vermöchte, um von da auf den letzten religiösen theologisch begründeten Wesenskern des Sonntags vorzustoßen. Auf diese beiden Arbeiten werden wir uns im Wesentlichen stützen, wenn wir im Folgenden über den Sonntag einiges zu sagen versuchen.

Zunächst ist hier gewiß und ganz allgemein zu sagen, daß der Sonntag dem Wesen des Menschen zutiefst entspricht. Das ergibt sich aus der Bedeutung, welche die Zeit überhaupt für den Menschen hat. Oft nimmt man sie nur als die Linie der Entfaltung, der Selbstverwirklichung. Gleich als wäre der Mensch wie ein Stein, den man wirft, und nicht eben ein Lebendiges, das ausgeht und wieder zu sich zurückkehrt. Ausgebreitet in die Zeit besagt das, daß der Mensch einen Rhythmus braucht, vielmehr eine Reihe von Rhythmen im Leiblichen, im Geistigen und in beiden zusammen. Vom Glauben her mag man darin ein Abbild der Dreifaltigkeit sehen: den Ausgang des Sohnes vom Vater und die Rückkehr im Hl. Geist, dem Geist der Vollendung. Auch wenn es in der Natur nicht Tag und Nacht gäbe, nicht Sommer und Winter, nicht Neumond und Vollmond, würde der Mensch eines solchen Rhythmus in seinem Leben bedürfen. Tatsächlich freilich hat sich der Mensch an diese Rhythmen der Natur angeschlossen, aber in ihnen noch nicht sein Genügen gefunden. Durch ein «Zusammenwirken seiner geistigen Ordnungskraft mit biologi-

schen und psychologischen Erfordernissen entstand die Woche. Man könnte sie, im Unterschied zu den naturhaften, einen kulturellen Rhythmus nennen», sagt Guardini.²

Diese rein natürliche Grundlage des Sonntags sollte man bereits sehr beachten. Nicht ungestraft greift man in solche naturverwurzelten und durch Jahrtausende eingespielten Rhythmen des Lebens ein. Hier frischfröhlich drauflos zu experimentieren, ist ein überaus gewagtes und im Grund verantwortungsloses Beginnen. Man könnte gerade heute, da man wieder aufmerksamer wird auf die inneren Zusammenhänge von Leib und Seele, Mensch und Natur, kurzum auf den Menschen als Ganzes, erwarten, daß eine solche Erwägung auf bereiten Boden fällt.

Dazu freilich ist weiter erforderlich, daß man versucht, diesen Rhythmus noch genauer zu bestimmen. Es wäre nämlich sicher sehr einseitig, wollte man ihn einzig als das Bedürfnis der Arbeitsruhe deuten, als die Notwendigkeit, wieder Kräfte zu sammeln zu neuer Arbeit. Der Sonntag ist nicht nur (und nicht einmal vorwiegend) der Tag, der die nicht genügend durch die Nacht und den täglichen Schlaf besorgte physische Erholung gleichsam ergänzend nachholen soll, eine Art medizinisches Sicherheitsventil. Eine solche Auffassung wäre gerade nicht ganzheitlich und im Grund mechanistisch. Viel wichtiger ist der Sonntag als Abschluß der Woche mit ihrer Arbeit. Während der Woche war der Mensch gleichsam gefangen von seiner unmittelbaren Tätigkeit, er braucht seelisch den Augenblick, da er sich über diese Arbeit erhebt, auf sie zurückschaut, sich an dem Geleisteten freut, es in das Ganze seines Lebens einordnet, gleichsam vor ihr ein paar Schritte zurücktritt, um Distanz von ihr zu gewinnen. Jeder Maler tut so bei der Ausführung seines Gemäldes, jedes Kind, wenn es mit Bausteinen spielt. Eben das besagt der Lebensrhythmus, von dem eben die Rede war.

Freilich liegt dem die Auffassung zugrunde, daß das Leben als Ganzes einen Zusammenhang habe und nicht in eine Unmenge einzelner Handlungen zerfällt, die nichts miteinander zu tun haben. Damit zeigt sich der Sonntag als der Tag der Einheit der Person. Was sinnlos nebeneinander zu liegen scheint, will in ein Ganzes zusammengefaßt sein. Der Sonntag vermittelt das Erlebnis der Persönlichkeit.

Schon hier, beim Erwägen der natürlichen Grundlagen des Sonntags, darf ein Weiteres nicht unerwähnt bleiben: Alle Sinngebung des Menschenlebens bleibt notwendig – da der Mensch nun einmal ein Geschöpf ist – unerfüllt, wenn sie nicht die Dimension des Religiösen gewinnt. Dort erst wird das Werk vollständig. Mit Recht sagt wieder Guardini: «Die Mächtigkeit der alten Kulturen kommt daraus, daß sie diese Dimension hatten ... Das Sich-Vollenden eines Werkes, das Gipfeln einer Begegnung, das Gelingen einer Tat war etwas, das sich letztlich im Religiösen vollzog ... Das gilt für alle Kulturen.» So wird der Sonntag notwendig ein Feiertag. Er schließt das Darbringen des getanen Werkes, den Aufblick zum Herrn des Menschen (dessen Verwalter wir ja nur sind) und die Hingabe an ihn notwendig mit ein. Es hängt also der Sonntag mit der Woche innerlich zusammen, er steht nicht «neben» ihr (etwa so: sechs Tage Arbeit für sich selbst, der siebente Tag für Gott, der ja schließlich auch noch da ist!), sondern der Sonntag ist die Vollendung und Krönung der Arbeitstage: sie gipfeln im Sonntag und wären ohne ihn wie ein Sockel ohne Figur darauf, wie eine Säule ohne Kapitell, wie eine Lampe ohne Birne.

² Religionsgeschichtlich freilich dürfte diese Ansicht Guardinis nicht haltbar sein und auch der Siebentagerhythmus einem gemeinsamen semitischen Erbe entstammen, das im Anschluß an die Mondphasentage sich herausgebildet hat (bereits im 3. Jahrtausend vor Christus). Ein kosmischer Bezug ist also auch hier wahrscheinlich, der freilich im jüdischen Sabbat entfiel, von dem sich aber bis in Kol. 2,16 noch Spuren finden (cf. DDr. Franz König: «Religionsgeschichtliche Aspekte zum christlichen Sonntag» in «Der christliche Sonntag». Wiener Seelsorgertagung Dez. 1955, Verlag Herder, Wien 1956).

Ein Letztes, das sowohl Guardini wie David mit Recht betonen und das zum Wesen des Sonntags ebenso wichtig wie alles Vorige gehört: Der Sonntag ist ein rhythmischer Einschnitt im Gesamtleben der Gesellschaft. Er ist ein gemeinschaftlicher Feiertag. Auch dieses Element ist in der Natur des Menschen und seiner Arbeit wohlbegründet, so wenig es manchen Schichten gelegen sein mag, dies zu hören. Tatsächlich hängt aber alles Kulturschaffen der Menschen zusammen. Die technische Zeit ist heute im Begriff, die immer schon vorhandene, aber nicht in gleicher Weise immer erfahrbare Einheit des Menschengeschlechtes uns zunächst äußerlich als Schicksalsgemeinschaft (wir sitzen alle im gleichen Boot) nahezubringen. Dieses Erlebnis allein genügt gewiß nicht zu einem richtigen Gemeinschaftsbewußtsein. Es kann aber ausgestaltet und vertieft werden. Es widerspricht auch dem oben über die Person Gesagten nicht, denn echte Gemeinschaft setzt Personen voraus. Je bewußter ein Einzelner seine unersetzbare Stellung im Ganzen erfaßt, desto mehr begreift er zugleich sein Bedürfnis, sich andern hinzugeben, mitzuteilen, und vermag er auch vor Gott die Menschheit als eine Einheit mit gemeinsamem Auftrag zu erleben. Dementsprechend kann er auch nicht richtig «feiern» als gesonderter Einzelner, sondern verlangt dazu die Mitfeier der andern.

Das alles läßt sich bereits von der natürlichen Grundlage des Sonntags sagen. Es ergibt sich daraus natürlich nicht die Notwendigkeit einer Siebentagewoche, wohl aber eine rhythmisch und in nicht zu langem Abstand sich wiederholende Feier religiösen Charakters der Menschengemeinschaft, die das gesamte Tun des Menschen krönt und seinen letzten Sinn ihm zum Bewußtsein bringt. Man lese beispielsweise dazu, was das Lexikon «Die Religion in Geschichte und Gegenwart» (RGG) unter dem Stichwort Feste und Feiern schreibt (3. Auflage 1958). Danach erzählt der dänische Forschungsreisende und Kenner der Eskimos, K. Rasmussen (1879–1933), aus Alaska eine Sage: Ein einsames Eskimopaar erzieht seinen ältesten Sohn zu einem tüchtigen Jäger. Er verschwindet spurlos während einer Jagd. Ebenso der zweite Sohn. Der dritte begegnet einem Adler, der seine Haube vom Kopf zurückschiebt und sich in einen Menschen verwandelt. Er führt den Jüngling zur Adlermutter. Diese lehrt ihm alles, was zu einem Fest gehört. Dazu gehört auch, daß man Menschen einladen müsse! Unter Todesstrafe befiehlt die Adlermutter, solch ein Fest abzuhalten! Da der Jüngling sagt, sie seien allein, verspricht der Adler Gäste herbeizuschaffen. Dies geschieht, indem Tiere erscheinen, die sich durch das Fest in Menschen verwandeln (Wölfe, Füchse, Vielfraß usw.). Nach dem «Fest» sehen Vater und Sohn, daß ihre Gäste wieder zu Tieren werden. Denn, sagt die Sage, «so gewaltig ist die Macht des Festes, daß darunter sogar Tiere Menschen werden können». – Man sieht aus diesem Ursprungsmythos primitiver Menschen alle Wesenszüge eines Festes: Ohne Fest ist der Mensch zum Sterben verurteilt; zum Fest gehört Menschengemeinschaft; das Fest erhebt auf eine höhere Daseinsstufe, es macht so recht den Menschen erst zum Menschen, im Unterschied zum Tier; es entstammt einer andern Welt, ist also eine Göttergabe (vgl. auch K. Kerényi, «Vom Wesen des Festes», Paideuma I, 1938).

Wir haben bei diesen natürlichen Grundlagen des Sonntags uns lange aufgehalten, um zu zeigen, wie sehr auch vom Glauben Abgewichene allen Grund haben, an der Erhaltung des Sonntags als uraltem Menschengut festzuhalten. Mit vollem Recht sagt der Wiener Erzbischof Dr. Franz König (a. a. O.): «Die wöchentliche Wiederkehr, als äußeres Bauelement (des Sonntags), stammt nicht aus einem reinen, zusammenhanglosen Willkürakt des offenbarenden Gottes (oder der gesetzgebenden Kirche), sondern entspricht einem Rhythmus in der kosmischen Naturordnung. Das ist ein Hinweis darauf, daß die Seins- und Sollordnung aufeinander hingeordnet sind und in einer großen Schöpfungsordnung einander entsprechen.» (Zweiter Teil folgt.)

M. G.

Entschematisiertes Christentum?

Die phänomenologische Religionsphilosophie Henry Duméry's

(Erster Teil)

Kürzlich wurden die Werke Henry Duméry's vom Heiligen Offizium auf den Index gesetzt.¹ Es handelt sich dabei, wie man es gleich sagen kann, um die Verurteilung einer der interessantesten Untersuchungen der modernen Religionsphilosophie. Das ursprüngliche Vorhaben des Verfassers war: In einem einmalig großangelegten Versuch die rationalen Grundlagen des Christentums mit der phänomenologischen Methode neu zu durchdenken. Gleichzeitig erschien dann ein Artikel im «Osservatore Romano» (21. Juni), der die Verurteilung einigermaßen begründet. Im wesentlichen wird darin Folgendes gesagt: Der Verfasser selber meine zwar in seinem System alle Wahrheiten des Christentums bewahrt zu haben, in Wirklichkeit stehe er aber in vollkommenem Gegensatz zur katholischen Lehre. In vier Punkten nehme er den Standpunkt eines «integralen Modernisten» ein: Erstens durch seine Ansichten über die «dogmatische Entwicklung»; zweitens durch seine Lehre über den «projektiven Charakter» des Glaubens; drittens in der Frage der «letzten Instanz des Urteilens» über den Wert der religiösen Aussagen; viertens durch seine These über die Rolle der kirchlichen Tradition in der «Interpretation des Jesus-Faktums». Es wird aber gleichzeitig auch darauf hingewiesen, daß die Indizierung keine Verurteilung der phänomenologischen Methode in der Religionsphilosophie bedeuten soll.

Es ist nun nicht leicht, eine richtige Interpretation dieses Textes zu geben. Selbst Fachleuten erscheint er höchst ängstlich. Die verurteilende Bezeichnung «integraler Modernist» scheint auf den ersten Blick unangebracht, da der Verfasser dem Leser immer wieder versichert, ein «Antimodernist» zu sein und den transzendent-einmaligen Wert des Christentums voll bewahrt zu haben. – Angesichts dieser Tatsachen kann die Verurteilung Duméry's ohne näheres Zusehen nicht gut einleuchten. Wir möchten daher das System Duméry's einmal kurz darlegen, damit es auch uns klar wird, warum eigentlich seine Thesen unbedingt zu verurteilen sind.

Noch vor wenigen Jahren war Henry Duméry selbst in wissenschaftlichen Kreisen so gut wie unbekannt. Seine erste wichtige Publikation – entsprechend seinem philosophischen Ursprung – war eine höchst interessante Studie über den blondelischen Intellektualismus.² Sie erschien erst im Jahre 1948. Die späteren Werke bekunden eine allmähliche Abkehr vom Blondelianismus, haben aber für uns wegen ihres wenig technischen Charakters nur eine zweitrangige Bedeutung.³ Inzwischen fand Duméry in Paris bei CNRS (Centre national de la recherche scientifique) Anschluß, was ihm ermöglichte, sich

¹ Es handelt sich um: *Philosophie de la religion*. 2 Bände. Paris, PUF (Presses Universitaires de France), 1957. – *Critique et religion*. Paris, Sedes, 1957. – *Le problème de Dieu en philosophie de la religion*. Bruges, Desclée de Brouwer, 1957. – *La foi n'est pas un cri*. Tournai, Casterman, 1957. – Wir behandeln nur die drei erstgenannten Schriften; sie machen nämlich die eigentliche «These» Duméry's aus. Das vierte Buch wurde in «Nouvelle Revue Théologique» (Mai 1958, B. 80, No. 5, SS. 468–494) von G. Dejaive («La foi n'est pas un cri. A propos d'un ouvrage récent») eingehend behandelt.

² *La philosophie de l'Action. Essai sur l'intellectualisme blondélien*. Coll. «Philosophie de l'Esprit». Paris, Aubier, 1948.

³ Es seien die folgenden Werke erwähnt: *Les trois tentations de l'apostolat moderne*. «Rencontres», No. 28, Paris, Ed. du Cerf, 1948. – *Foi et interrogation*. Paris, Téqui, 1953. – *Blondel et la religion. Essai critique sur la «Lettre» de 1896*. Paris, PUF, 1954. – *Regards sur la philosophie contemporaine*. Tournai, Casterman, 1956. – *La tentation de faire du bien*. Paris, Seuil, 1957. – *Phénoménologie et religion. Structures de l'institution chrétienne*. Coll. «Initiation philosophique» (Jean Lacroix). Paris, PUF, 1958.

der wissenschaftlichen Forschung nicht nur neben seinen priesterlichen Aufgaben, sondern hauptamtlich zuzuwenden.

Die für uns wichtigen Schriften erschienen alle in schneller Reihenfolge im Jahre 1957. Wenn sie auch verschiedenorts veröffentlicht wurden, bilden sie doch eine geplante Einheit; sie sind Teile einer großangelegten phänomenologischen Religionsphilosophie, die zuerst als Doktoratsthese an der Sorbonne gedacht war, später aber den Rahmen einer Universitätsarbeit sprengte.

Wir entnehmen den ursprünglichen Plan der Arbeit dem ersten Band der «*Philosophie de la religion*» (SS. VII bis VIII):

1. Religionsphilosophische Methodologie. (Entsprechende Veröffentlichung: *Critique et religion*. Unsere Abkürzung: CR.)

2. Philosophische Gotteslehre. (Entsprechende Veröffentlichung: *Le problème de Dieu en philosophie de la religion*. Abkürzung: PD.)

3. Religiöse Anthropologie. (Entsprechende Veröffentlichung: *Philosophie de la religion*. Band I, erster Teil: «*Catégorie de Sujet*». Abkürzung: PR Ia.)

4. Die christliche Kategorie der Gnade. (Entsprechende Veröffentlichung: *Philosophie de la religion*. Band I, zweiter Teil: «*Catégorie de Grâce*». Abkürzung: PR Ib.)

5. Die christliche Kategorie des Glaubens. (Entsprechende Veröffentlichung: *Philosophie de la religion*. Band II. Abkürzung: PR II.)

Diese fünf Punkte bilden nur ein Drittel der angekündigten großen Religionsphilosophie. Was die noch nicht veröffentlichten Teile der «These» betrifft, können eventuell die weniger technischen Werke des Verfassers zu Rate gezogen werden.⁴

Es handelt sich, wie schon gesagt, bei dieser Veröffentlichung um einen Versuch, die christliche Religion mit der phänomenologischen Methode zu erfassen. Dabei hat aber der Verfasser eine eigentümlich kämpferisch-kritische Einstellung. Dies wird im Vorwort der PD in bezug auf die Gottesidee frappant formuliert (wir können diese Formulierung auf die ganze Arbeit des Verfassers ausdehnen): «Wir möchten sehen, ob die Gottesidee der kritischen Auflösung widersteht. Auf verschiedene Weise versuchen wir sie zu reduzieren, um den Grad ihrer inneren Kohärenz zu erfahren. Bleibt sie in dieser Auseinandersetzung siegreich, so besagt das, daß ihre innere Wahrheit den Fallen der Sprache und der Einbildungskraft entging» (PD S. 9). Der Verfasser unternimmt hier also etwas, das unwillkürlich die Bezeichnung «philosophische Gehirnwäsche der Theologie» nahelegen möchte. Dagegen ist vorerst nichts zu sagen. Die Theologie verwendet ja Begriffe, die von der Philosophie erarbeitet wurden, die aber nicht aufhören, im Zuständigkeitsbereich der Philosophie zu verbleiben. Die Kritik kann nie schaden, vorausgesetzt, daß sie sauber und ehrlich durchgeführt ist. Ohne uns weiter aufzuhalten, nehmen wir jetzt Punkt für Punkt der angedeuteten fünf Teile durch.

RELIGIONSPHILOSOPHISCHE METHODOLOGIE (CR)

Der Verfasser erweist sich bei dieser methodologischen Untersuchung als ein sehr belesener Wissenschaftler und meistert den komplizierten Stoff mit eleganter Leichtigkeit. Er widerlegt zuerst verschiedene philosophische Methoden und legt eine überraschende Klarsicht der Kontroverse zutage.

Gegen die Methode der «Erklärung»⁵ stellt er fest,

⁴ Der Verfasser selbst gibt uns eine gute Zusammenfassung seiner Ansichten: *Foi, dogmes et sacrements*. (Encyclopédie Française, B. XIX.)

⁵ Das Wort «Erklären» wird hier von Duméry in der (von Dilthey eingeführten) Gegenüberstellung zu «Verstehen» gebraucht. «Erklären»

daß sie einen dreifachen «Gedankenrutsch» aufweist: die Entreibung der religiösen Phänomene aus ihrer gelebten Umgebung, die Rechtfertigung derselben Phänomene durch rein genetische Ursachen, die homogene Betrachtung aller menschlichen Erscheinungen ohne deren Rückführung auf «transphänomenale» Gegebenheiten; das sind die drei Hauptirrtümer dieser Methode (SS. 70—79).

Entschieden bekämpft Duméry nachher auch die (von ihm so genannte) konfrontative Methode der großen Scholastiker und wirft ihr vor, den Glauben nur äußerlich mit der Vernunft verknüpft zu haben. Duméry meint, Glaube und Vernunft seien koextensiv; darum soll die Vernunft «bis zur direkten Prüfung der religiösen Strukturen vordringen» (S. 112). Sehr interessant ist seine Analyse über Blondels «Lettre sur les exigences»; es sei in ihr eine zweifache Ausrichtung vorhanden: eine äußerlich konfrontative und eine direkt-kritische; in seinen späteren Werken hätte Blondel die zweite Richtungsnahe fallengelassen (S. 101).

Die dritte, von Duméry verworfene Methode ist die des formalen Vorgriffs; das wäre die Methode Kants in seinem Werk «Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft»; dem gleichen methodologischen Grundprinzip (natürlich verschiedenartig angewandt) meint er in der «Action» von Blondel und in den religionsphilosophischen Arbeiten des Löwener Paul Ortégat zu begeben.⁶ Diese ganze Denkrichtung gebe vor, «die formalen Bedingungen a priori feststellen zu können, welchen die Religion Genüge tun soll, um von der Vernunft angenommen zu werden» (S. 113). Duméry gibt zu (er kann seine eigene blondelianische Vergangenheit nicht ohne weiteres verleugnen), daß man verschiedene Elemente des religiösen Dynamismus im Menschen a priori erarbeiten kann, die dann in der Wesenskonstitution jeglicher religiösen Erscheinung wiederzufinden sind.

Von den bisher aufgezählten Methoden hat Duméry fast nichts, oder nur sehr wenig, beibehalten. Alle seine Sympathien gehen der phänomenologischen Methode Husserls zu. Die wenigen Vorbehalte und Ergänzungen, die er macht, sind von ihm nur als Anpassung der Phänomenologie ans religionsphilosophische Gebiet betrachtet.

Demgemäß bespricht Duméry die husserlsche Methode sehr ausführlich und nennt sie die «Methode des Verstehens». Treffend charakterisiert er die drei Grundschritte der phänomenologischen Reduktion: die eidetische, die phänomenologische und die konstitutive Rückführung. Wir halten uns hier nicht auf. Diese drei Arten von Rückführung werden später von Duméry durch eine vierte, die henologische Rückführung (die wir später eingehender behandeln), ergänzt. Die dritte, konstitutive, Rückführung wird wesentlich von ihm umgedeutet. Die Vorteile der husserlschen Methode werden von Duméry folgendermaßen dargelegt: Die husserlsche Einklammerung der Realität und des Wertes (und die mit ihr zusammengehende Epoche des Urteils) macht es dem Philosophen möglich, die religiösen Phänomene rational zu behandeln, ohne die Übernatürlichkeit der geoffenbarten Religion

ist die spezifische Methode der Naturwissenschaften; sie erkennen «kausal», das heißt, sie führen Dinge und Vorgänge auf die Wirkursachen, Aufbauelemente und allgemeinen Gesetze zurück, durch die sie eindeutig bestimmt sind. Dem geistigen Leben und seinen Objektivationen ist diese Methode nicht gewachsen. In der Religionsphilosophie wurde die Methode des Erklärens z. B. von *Brunschwig* oder *Alain* angewandt. Das geisteswissenschaftliche «Verstehen» führt über das Erklären hinaus, indem es das geistige Leben als Sinn- und Wertentwicklung zu fassen versucht.

⁶ Allerdings kommt Ortégat zu den aprioristischen Bedingungen der Religion nicht durch eine direkte Analyse des religiösen Phänomens, sondern durch eine breitangelegte Kritik der religionsphilosophischen Systeme. So ist sein Werk eine Quelle von unschätzbaren Auskünften auf diesem Gebiet. (*Philosophie de la religion. Synthèse critique des systèmes contemporains en fonction d'un réalisme personnalisé et communautaire.* 2 Bände. Louvain, Nauwelaerts, Paris, Vrin, 1948.)

anzutasten; der ganze Prozess der husserlschen Rückführung bleibt ständig in Kontakt mit dem Singularen und so reißt sie die Wesenheiten aus ihrem körperlichen, kosmischen und zwischenpersonalen Zusammenhang nicht heraus, sondern läßt den Sinn der Phänomene eben in der Komplexität der ursprünglichen Erscheinung aufleuchten; die husserlsche Reduktion läßt dem Religionsphilosophen die Möglichkeit, durch die kontingenten Erscheinungen hindurch die bleibende «Abgezieltheit» der religiösen Intentionalität zu erschauen.

Die Vorbehalte Dumérys gegen die husserlsche Phänomenologie sind die folgenden:

Das husserlsche reine Bewußtsein kann unmöglich als etwas Schöpferisches betrachtet werden.

Die Phänomenologie hat ferner bisher das Genetische zu sehr vernachlässigt; man soll die Geschichte in die phänomenologische Betrachtung einbeziehen – allerdings ohne Rückkehr zur Methode der Erklärung; «genetische Phänomenologie ist vielmehr das globale Verstehen einer fleischgewordenen Bedeutung» (S. 169).

Dieser Methode liegt ein eingeborener Abscheu vor jeglicher Seinsbetrachtung inne; der Grund dessen ist eben die Bestimmung des reinen Bewußtseins als etwas Unschöpferisches.

Diese Kritik, wie gleich ersichtlich wird, umfaßt schon methodologisch das ganze System Dumérys, somit seine Fehler und Einseitigkeiten.

Seine eigene Methodologie bezeichnet Duméry als «kritisch-reflexive Analyse». Sie ist nichts anderes als die dargelegte Phänomenologie, mit den erwähnten Korrekturen. Manche ergänzende Bemerkungen gibt aber Duméry noch dazu. Sie sind wichtig.

▷ Die Religionsphilosophie ist keine konstitutive Wissenschaft; sie setzt das spontan Erarbeitete voraus und macht nur das bewußt, was schon unbewußt gelebt wurde.

▷ Daher muß sie das Ganze des religiösen Phänomens respektieren; sie soll nur darauf reflektieren und nie die Komplexität des Phänomens denkerisch vereinfachen.

▷ Das Bewußtsein kann sich nie direkt auf Gott richten; es wird in ihm Gottes Gegenwart bewußt, indem es (von Gott her innerlich polarisiert) sein unfaßbares Hinzielen auf Gott ausdrückt.

▷ Die religiösen Ausdrücke und Offenbarungsobjekte sind die Angelegenheiten des Bewußtseins; sie wurden nicht logisch ausgewählt und sind darum nicht in logische Systeme zu drängen.

▷ Man soll nicht denken, daß das Bewußtsein homogen ist; das Hinzielen auf Gott drückt sich auf der Ebene des Intelligiblen, Rationalen und Sensiblen aus und bekommt so einen vielschichtigen Ausdruck; das Hinzielen wird erst bewußt, wenn es auf verschiedenen Schichten ausgedrückt wird; den großen Religionen gelang es, auf allen Schichten des Ausdrucks das Hinzielen des Bewußtseins zu inkarnieren, daher ihre Macht und Wirkung.

▷ Auf der Ebene des Rationalen wird das Hinzielen auf Gott in Kategorien (direktive Ideen) ausgedrückt; sie werden ihrerseits auf der Ebene des Sensiblen in Schemata (Ur-Bilder) verdichtet. Es sind Konkretisierungen des sich jeder direkten Analyse entziehenden Hindrängens des Bewußtseins zu Gott.

Demnach ist die konkrete Aufgabe der kritisch-reflexiven Analyse, die Schemata und die Kategorien des Christentums so zu reduzieren, daß die freie Intentionalität des Bewußtseins, die sich durch sie ausdrückt und sich in ihnen erkennt, sichtbar wird (S. 216). Das ist Dumérys Grundanliegen – und der Grund für den Titel unseres Aufsatzes: Entschematisiertes Christentum. – Es geht nun darum, Duméry in dieser Entschematisierungsarbeit zu folgen.

Wie wir schon im methodologischen Teil erklärten, will Duméry das sich in Kategorien und Schemata inkarnierte Hinverlangen des Bewußtseins zu Gott analysieren. Die Aufgabe der Theodizee ist nach Duméry nicht so sehr, die Existenz Gottes zu beweisen, als die menschlichen Vorstellungen zu sichten, in denen die Gegenwart Gottes sich ausdrückt (S. 33). Wir können die Ergebnisse dieser reduktiven Sichtung – immer nach Duméry – folgendermaßen zusammenfassen:

Gott wird in der Religion als das Transzendente angesprochen. Das Schema Transzendenz ist aber ein Derivat von räumlich-äußerlichen Ordnungswahrnehmungen. Es ist eine inkarnierte Vorstellung des «Über-alle-Bestimmungen-Hinauszielens» («trans-ascendance») des Bewußtseins (S. 89). Um dieses Hinzielen zu verstehen, muß man die drei Stufen der husserlschen Rückführung anwenden. Allerdings muß jene Reduktionsserie wesentlich ergänzt werden. Die letzte husserlsche Rückführung (konstitutive Rückführung) erreicht zwar das transzendente Bewußtsein in seiner Reinheit, dieses kann aber nicht als Gott betrachtet werden, da in ihm noch eine Vielheit (Intersubjektivität und Interobjektivität) vorhanden ist. Dieses reine Bewußtsein wird von Duméry mit dem «Einen-und-Vielen» Plotins identifiziert, das zwischen Gott und dem menschlichen Geist steht. Man muß aber mit Plotin bis zum «Einen» vordringen. Dazu braucht man eine vierte und endgültige Rückführung (von Duméry «henologische Rückführung» genannt). Diese erschaut im menschlichen Bewußtsein eine Abgezieltheit («visée») auf das von jeglicher Bestimmung freie «Eine».

Das in der menschlichen Abgezieltheit entdeckte Absolutum ist vollkommene Einheit und Einfachheit. Es transzendiert alle Kategorien und alle Ordnungen (es ist nach Duméry: «transordinal und transkategorial» [S. 59]). Es kann nicht einmal Sein genannt werden. «Es ist nicht weniger als das Sein, sondern unendlich mehr» (S. 60). Es kann das «Absolut-Mehr» genannt werden. So übersteigt dieses Absolutum alle Kategorien des Seienden. Darum kann das Bewußtsein nicht einmal seine eigene spontane Abgezieltheit denkerisch direkt erfassen. Der menschliche Geist muß über Gott Begriffe und Schemata erarbeiten, die dann auf die (jetzt schon indirekt, durch ihre Begriffs- und Schemeninkarnation bewußt gewordene) Abgezieltheit reduziert werden müssen.

Die Abgezieltheit (die das Absolutum als transordinal aufweist) erlaubt nicht, Gott in der Kategorie des «Schöpfers als Seinsübergeber» zu denken. Das henologische Absolutum ist kein Prinzip der Seinsteilnahme. Begriffe wie «Analogie», «Partizipation», «Seinsübergabe» sind nur Schutzschirme, die das Licht unseres Hinzielens auf Gott reflektieren. Man muß diese ihre Funktion bewußt machen, sie aber nicht naiv gebrauchen.

Das Absolutum kann unmöglich in die geschöpflichen Ordnungen hineinwirken. Es sind in ihm kein «göttlicher Plan», keine «Grundideen der Weltordnung», keine normativen Gesetze vorhanden. Für die Erschaffung dieser muß ein Seiendes gefunden werden (wie wir es später sehen werden, ist das das reine Bewußtsein als normativ-schöpferische Instanz). Die sogenannten göttlichen Attribute sind keine Seinsbestimmungen. Sie sind nur intentionale Abschirmungsakte unseres Hinzielens auf Gott. Die verschiedenen Attribute sind Marksteine des absoluten Dranges im menschlichen Geist. Das so indirekt erahnte Absolutum kann unmöglich mit dem Menschen einen Dialog führen. Dialog mit Gott ist wiederum eine anthropomorphe Vorstellung, die nach Reduktion schreit. Gott spricht nicht zu uns, aber er macht es möglich, daß wir zu ihm sprechen. Und dadurch ist er ständig gegenwärtig in uns als transzendenter Ermöglichungsgrund für die Selbstsetzung des menschlichen Geistes. Diese ständige Gegenwart Gottes in uns bleibt transzendent; der menschliche Geist zielt ihn durch die relativen Konstruktionen des Bewußtseins an und erst dadurch weiß er, daß er ihn wirklich anzielt. Unser Hinzielen ist das einzig Reale, was wir über Gott aussagen können.

Wir wollen in diesem Stadium der Besprechung auf eine eingehende Kritik noch verzichten. Der Leser soll nur darauf aufmerksam gemacht werden, wie Duméry unter dem Vorwand der Phänomenologie den Plotinismus ins Christliche einschleust. Damit haben wir den wunden Punkt des ganzen Systems entdeckt. Diese Stellungnahme wird die ganze weitere Untersuchung verfälschen. Alles wird damit verschoben und so wird alles falsch, wenn auch die einzelnen Analysen geradezu brillant durchgeführt werden und man geneigt ist, dem Verfasser immer wieder Beifall zu spenden. Aus den hier zugrundegelegten Voraussetzungen werden die weiteren Thesen Dumérys logisch folgen. Darüber soll ein zweiter Teil berichten.

Dr. Ladislaus Boros

Kirche und Mission im Protestantismus

Vorbemerkung: Der folgende Artikel erschien in gekürzter Fassung im «Katholischen Missionsjahrbuch der Schweiz 1958»*, das dieses Jahr zum Thema hat: «Getrennte Brüder auf dem Missionsfeld.» Trotz der Wunde der Trennung verbindet beide doch ein gemeinsames Anliegen. In ökumenischer Weite vermitteln namhafte katholische und vereinzelt auch protestantische Autoren ein lebendiges Bild der heutigen Situation. Das Jahrbuch kann jedem aufgeschlossenen Christen nur empfohlen werden.

Die Reformatoren und der Missionsgedanke

Der protestantische Kirchenhistoriker *Carl Mirbt* schreibt in seinem Buch «Mission und Reformation» (1917) den überraschenden Satz, man könne eine Geschichte der Reformation schreiben, ohne das Wort Mission zu gebrauchen (S. 4). Diese Feststellung unterstützt der evangelische Missiologe *Martin Schlunk* in seinem Werk «Die Weltmission der Kirche Christi»

(1951). «Das Gesamtergebnis unserer Überschau ist in der Tat eine Bestätigung jenes überraschenden Satzes, daß man eine Geschichte der Reformationszeit schreiben kann, ohne der Heidenmission zu gedenken» (S. 114; vgl. 106). Jedenfalls ist es zur Zeit der Reformatoren zu keiner eigentlichen Missionstat der evangelischen Kirchen gekommen, obwohl gerade im 15. Jahrhundert neue Welten und Wege sich der Mission geöffnet hatten.¹

Der Grund dafür mag zum Teil darin liegen, daß der Protestantismus zunächst mit der Konsolidierung des Neuen voll beschäftigt war. Zudem lag das neu erschlossene Land hauptsächlich in den Händen der drei katholischen Mächte Portugal, Spanien und Frankreich. Es weisen jedoch gerade protestantische Missiologen – allen voran der Altmeister der evangelischen Missionswissenschaft, *Gustav Warneck*² – darauf hin, daß auch die Lehre der Reformatoren über die Missionspflicht der Kirche auffälligerweise schweige oder gar sich ablehnend darüber ausspreche. Die Auslegung des Missionsbefehls Christi durch die Reformatoren schaue lediglich in die Vergangenheit zurück. Nach ihrer Auffassung sei die Mission das persönliche Privileg der Apostel gewesen und als solches von ihnen ausgeführt worden. Auch wo eine gegenwärtige Missionsaufgabe angedeutet werde, denke Luther «höchstens

* Selbstverlag des SKAMB, 1a, rue de l'hôpital, Fribourg.

an eine gelegentliche Predigt unter Nichtchristen durch Laien oder Prediger, die aus der Heimat verjagt sind». «Nach den Aposteln hat niemand mehr solchen gemeinen apostolischen Befehl, sondern ein jeglicher Bischof oder Pfarrer hat sein bestimmt Kirchspiel oder Pfarre» (Luther). Die «ordnungsmäßige Sendung» ist ihm auf die Apostel beschränkt. Ähnlich werde bei den andern Reformatoren eine «Sendungspflicht» der Kirche nicht gesehen («Realenzyklopädie für protestantische Theologie u. Kirche», 3. Aufl., Bd. 13, S. 128 f.).

Das Urteil Warnecks ist wohl in manchem nuanciert worden. Aber im großen und ganzen folgen die evangelischen Missionshistoriker wie *J. Richter*³, *H. W. Schomerus*⁴, *W. Oehler*⁵, *K. S. Latourette*⁶ (heute wohl die größte Autorität auf dem Gebiet der Geschichte der christlichen Mission⁷), *M. Schlunk*⁸ der Hauptthese Warnecks⁹. *E. Schick* arbeitet die Position Warnecks sogar noch schärfer heraus, indem er feststellt: «Bei den Reformatoren fehlt ein grundsätzliches Bekenntnis zur Missionspflicht der Kirche.»¹⁰ Die speziellen Abhandlungen über das Problem Reformation und Mission von *A. Ostertag*¹¹, *K. Sell*¹², *E. Lachmann*¹³, *G. Kawerau*¹⁴, *W. Köhler*¹⁵, *W. Schlatter*¹⁶ ergeben kein wesentlich anderes Bild.

*W. Elert*¹⁷, *K. Holl*¹⁸ und insbesondere *W. Holsten*¹⁹ suchen dieses zum Gemeingut gewordene Urteil der Forschung zu korrigieren. Sie tun es vor allem dadurch, daß sie das allgemein übliche Missionsverständnis zuerst unter den Richter-spruch reformatorischer Theologie beugen und eine tiefe Kluft zwischen dem reformatorischen und modernen Missionsverständnis feststellen. Damit verfolgen diese Autoren sicherlich ein theologisch berechtigtes Anliegen. Es kann und muß natürlich gefragt werden, wie sich die Reformatoren aus ihrer neuen Sicht der Kirche heraus die «Mission» überhaupt dachten.²⁰ Für das vorliegende Thema ist jedoch die Feststellung auch gerade dieser Kritiker wie *W. Holsten* wichtig, daß die Reformatoren eine Verpflichtung der Kirche zur Mission im Sinne der «planmäßigen Aussendung» von Glaubensboten in die nichtchristliche, insbesondere in die heidnische Welt zur Verkündigung des Evangeliums tatsächlich nicht kennen. «Es steht eindeutig fest, daß die Reformation zur modernen Mission kein ... positives Verhältnis hat.»²¹ «Wenn die deutsche Reformation von der Mission sprach, so geschah es im Sinne der Ausbreitung», d. h. des schlichten Zeugnisses der Christen unter Nichtchristen. Jeder Christ ein Evangelist! (Evangelisches Kirchenlexikon, 1957, II, Sp. 1349; 1354.) Zum gleichen Urteil kommt *G. F. Vicedom*, der 1957 in der «Evangelisch-Lutherischen Kirchenzeitung» schrieb: «Man findet bei den Reformatoren im allgemeinen keine Ansätze zur Mission vor» (S. 256). Nach *Vicedom* soll Luther zwar eine Ausnahme bilden.²² Jedoch ist dabei die Präzisierung *Holstens* nicht zu vergessen: «Die eigentliche Fremdheit der modernen Mission (im Sinne der Aussendung) besteht Luther gegenüber.»²³

Die nachreformatorische Generation

Die nachreformatorische Generation, insbesondere die kirchliche Orthodoxie, verbarrikadierte sich mit wenigen Ausnahmen²⁴ geradezu mit «wunderlichen» Argumenten gegen den Missionsgedanken²⁵ – für *Schlunk* ein Beweis, «wie verfehlt es ist, der Reformationszeit ein volles Missionsbewußtsein zuzulegen». «Ein so wesentliches Stück des Christentums wie die Mission kann, wo es einmal grundsätzlich als notwendig erkannt ist, nicht wieder verloren gehen.»²⁶

Als z. B. *Adrian Saravia* (1531–1612), ein gebürtiger Spanier reformierten Bekenntnisses, die Missionspflicht der Kirche bis ans Ende der Zeiten verteidigte²⁷, schrieb *Theodor Beza*, ein Freund *Calvins*, eine Gegenschrift²⁸ und *Job. Gerhard* in Jena bekämpfte diese These in seinen «Loci theologici».²⁹ Ein amtliches Gutachten der Wittenberger theologischen Fakultät aus dem Jahre 1651 machte geltend: 1. Die Apostel haben

bereits in der ganzen Welt das Evangelium verkündet. Das noch vorhandene Heidentum hat seinen Grund in der Ablehnung des angebotenen Evangeliums. 2. Mit den Aposteln ist der missionarische Beruf der Kirche erloschen. Er war ein persönliches Privileg (personale privilegium).³⁰ Aus der mangelnden Missionstat im Protestantismus schmiedete der katholische Apologet *Bellarmin* geradezu ein Argument, daß die protestantische Kirche keine rechte Kirche sei. «Die Kirche der Lutheraner hat niemals das Meer überschritten, niemals Asien, Afrika, Ägypten oder Griechenland betreten.»³¹

Nach dem damaligen Verhältnis von Kirche und Staat im Protestantismus war übrigens die Obrigkeit die einzige «Instanz», der von Amts wegen Mission zugemutet werden konnte.³² «Nun ist es aber eine Tatsache, daß Staaten der reformierten Familie von 1600 ab Kolonien hatten, ohne daß Staat und Kirche zur Mission schritten. Man gab sich sowohl in den englischen wie in den holländischen Kolonien mit einer recht dürftigen Pastorisierung zufrieden» (*G. F. Vicedom*).³³ Aber auch das lutherische Dänemark, «das im Laufe des 17. Jahrhunderts Kolonien in Ost- und Westindien sowie in Westafrika erwarb, dachte zunächst nicht an Mission» (Evangelisches Kirchenlexikon, 1957, II, Sp. 1350).

Privater Ursprung des protestantischen Missionsgedankens

Von wenigen Ausnahmen abgesehen (Missionierung der z. T. katholischen Lappen unter dem schwedischen König *Gustav Wasa*; Mission der Holländisch-Ostindischen Kompanie auf Formosa, Ceylon und in der indonesischen Inselwelt) begann die protestantische Missionsbewegung als «privates Unternehmen einiger weniger Menschen voll Hingabe und Begeisterung».³⁴ Hauptsächlich der Pietismus, der vielerorts von den offiziellen Kirchen sehr skeptisch oder gar ablehnend beurteilt wurde, den aber manche das «schlagende Herz der Kirche» genannt haben, machte den Protestantismus wieder «extensivly» missionarisch, wie *R. Bainton* in der «Ecumenical Review» (1953/54, S. 411) erklärt, was auch *Holsten* zugibt, wenn er schreibt, daß die Mission dem Pietismus zu verdanken ist.³⁵ Der Missiologe *W. Andersen* geht sogar noch einen Schritt weiter, indem er betont: «Von Ausnahmen abgesehen, ist bis in unser Jahrhundert hinein der Pietismus der Mutterboden der Mission gewesen.»³⁶

Allen voran ist der fromme *Graf von Zinzendorf*, der in der Hallischen Schule von *A. H. Francke*, dem «Vater der protestantischen Heidenmission», erzogen wurde, zum Herold der evangelischen Heidenmission geworden. Schon als Jungmann stiftete *Zinzendorf* in Halle eine Gemeinschaft, deren Regel lautete: «Darauf soll unsere unermüdete Arbeit gehen durch die ganze Welt, daß wir die Herzen für den gewinnen, der sein Leben für unsere Seelen dahingegeben.» An seinem Hochzeitstag machte er einen Bund mit seiner Gattin, «auf des Herrn Wink alle Stunden den Pilgerstab in die Hand zu nehmen und zu den Heiden zu gehen». Er erklärte es für «eigenlieblich, so jemand denkt, ich will in meinem Neste sterben». «Die ganze Erde ist des Herrn und alle Seelen sind sein; ich bin mich allen schuldig.»³⁷ Beim Tod des Grafen 1760 übertraf die kleine Brüderkirche von Herrnhut alles, was der gesamte Protestantismus bis dahin zur Bekehrung der Heiden getan hatte. 226 Missionare hatte sie in alle Länder³⁸ ausgesandt, um «Seelen für das Lamm zu gewinnen».³⁹

Der Württembergische Pietismus wiederum wurde der Träger der Deutschen Christentumsgesellschaft, aus der schließlich die «Basler Mission» (1815) hervorging, die für die Entstehung der missionarischen Bewegung im 19. Jahrhundert die größte Bedeutung erhalten hat. In England schufen *John Wesley* und *G. Whitefield*, die beide von Herrnhut und Halle beeinflußt waren, eine tatfrohe Missionsbewegung, die aber zunächst auch dort auf eine starke Opposition der Staatskirche stieß.

Entwicklung zur «sendenden Kirche»

Gerade weil der Missionsgedanke und die Missionstat wegen der «eher ablehnenden Einstellung der offiziellen Kirchen zur Mission» (H. Dürr)⁴⁰ von «Rufem im Streit», von privaten Gesellschaften, Bruderschaften oder gar «Konventikeln» getragen und gefördert wurden, die ihrerseits nicht selten neben oder gegen die amtlichen Kirchen standen, mußte die evangelische Mission ihr Lebensrecht in der Kirche zuerst erkämpfen. Es brauchte geraume Zeit. Noch für die erste Weltmissionskonferenz in *Edinburgh* im Jahre 1910 ist folgendes Urteil bezeichnend: «Die Mission steht noch vor ihrer entscheidenden Begegnung mit der Kirche» (W. Andersen).⁴¹ Seither ist in der Entwicklung der evangelischen Missionsbewegung eine entscheidende Wende eingetreten: die Wende vom Enthusiasmus einzelner Erweckter und ihrer Sammlung in Missionsvereinen zur sendenden Kirche.⁴² Von Konferenz zu Konferenz – *Jerusalem* 1928, *Tambaram* 1938, *Whitby* 1947, *Willingen* 1952 – wurde klarer gesehen, daß Mission und Kirche unlösbar miteinander verbunden sind. «Mission ist nach Tambaram nicht nur Sache einiger weniger Leute, die davon ergriffen sind, sondern ist Sache der Kirche als Ganzes. Ja, die Mission ist recht eigentlich das Zeichen der Kirche, an dem sie als echte Kirche erkannt wird.»⁴³ Sprach man in Whitby noch von dem Zusammenwirken von Kirche und Mission und prägte man das Wort von der «Partnerschaft in Gehorsam», so erklärten die jungen Kirchen in *Willingen*, wo die Frage nach der missionarischen Verpflichtung der Kirche gestellt war: «Wir sind überzeugt, daß das Missionswerk durch die Kirche getan werden muß. Wir sollten nicht länger von Missionen und Kirchen sprechen und die Zweiteilung nicht nur in unserem Denken, sondern auch in unserem Handeln vermeiden. Wir sollten jetzt von der Mission der Kirche sprechen.»⁴⁴ So beschloß die 5. Weltkonferenz⁴⁵ des Internationalen Missionsrates (IMR)⁴⁶, der vom 28. Dezember 1957 bis 8. Januar 1958 in *Ghana* tagte und 38 Christen- oder Missionsräte umfaßt, mit 58 gegen 7 Stimmen die Verschmelzung des IMR mit dem «Ökumenischen Rat der Kirchen».

Andererseits haben auch die offiziellen Kirchen immer mehr erkannt und betont, daß die Kirche ohne Mission nicht Kirche ist. Wer Kirche sagt, sagt Mission! Man disputiert heute gar nicht mehr über das Recht der Kirche zur Mission, sondern redet nur noch über die Vollmacht der Kirche und ihre Pflicht zur Mission.⁴⁷ Man erklärt: «Die Mission ist die eigentliche Aufgabe der Kirche, ja, das Wesen der Kirche selbst.»⁴⁸ Die Mission ist ihre «Grundfunktion».⁴⁹ Aus dem neutestamentlichen Verständnis der «Gemeinde» als dem Leib Christi und dem Volk Gottes und der damit gegebenen Überwindung des pietistischen oder kulturprotestantischen Individualismus folgert die moderne protestantische Exegese: «Es ist ... nicht einzusehen, wie eine Gemeinde, die wirklich Gemeinde Jesu Christi ist, es aushält, die Missionsarbeit als etwas zu sehen, das zwar in Verbindung mit ihr, unterstützt von ihr, begrüßt von ihr, aber eben doch als etwas Besonderes neben ihr aufgebaut wird. Der Gemeinde Jesu Christi kann es nicht genügen, durch gelegentliche Missionssonntage, gelegentliche Berührungen bestimmter Persönlichkeiten Verbindungslinien zur Mission zu ziehen. Die Gemeinde Jesu Christi kann nicht ruhen in ihrem Bitten, bis die Mission völlig ihre eigene Sache wird» (*Ed. Schweizer*).⁵⁰ Diese Erkenntnis findet ihre Kodifikation in kirchlichen Erklärungen. So sagt die zweite der 22 Thesen über die missionierende Kirche, die die Generalsynode der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands in *Berlin-Spandau* am 6. Juni 1958 beschlossen hat: «Die Kirche hat sich also nicht zu entscheiden, ob sie Mission treiben will, sondern sie kann sich nur rufen lassen, Kirche zu sein, d. h. sich senden zu lassen. Kirchlicher Dienst, der nicht teilhaben will an dieser missionarischen Ausrichtung, bleibt daher ohne Frucht.»

Erst recht ist die Mission die treibende Kraft im Weltrat

der Kirchen. Die ökumenische Bewegung und ihr 1948 konstituierter Rat der Kirchen ist ja eigentlich, geschichtlich gesehen, die Frucht der Mission. «Die Mission ist das Herzstück des Ökumenischen Rates», erklärt der Generalsekretär des Weltkirchenrates, Visser't Hooft.⁵¹ «Die Ökumene lebt von der Mission.»⁵² Es besteht daher kein Zweifel, daß der Ökumenische Rat der Kirchen auf seiner nächsten Weltkonferenz in *Ceylon* im Jahre 1961 ebenfalls für die Verschmelzung mit dem IMR stimmen wird. Viele teilen die Überzeugung, die der Präsident des IMR, *Dr. John Makay*, in Ghana ausgedrückt hat: «Auf dem Weg des missionarischen Gehorsams wird die Einheit der Kirche Wirklichkeit werden.» Denn die missionierende Kirche erlebt am tiefsten das Unheil einer zerspaltenen Kirche und brennt nach der Einheit, wie ihr Sprecher, der Missionsbischof *Azariah* einmal sagte: «Die Einheit der Kirche mag im Westen ein wünschenswertes Ideal bleiben, für uns ist sie eine Lebensfrage. Die Trennung mag bei euch Schwäche sein, in nichtchristlichen Ländern ist sie eine Sünde und ein Skandal.»⁵³

Die protestantische Missionsbewegung in Deutschland und in der Schweiz

Wie die Wandlung im Verhältnis von Kirche und Mission sich hierzulande langsam aber stetig vollzieht, zeigt ein kurzer Blick auf Deutschland und die Schweiz.

Deutschland

Deutschland zählt heute 42 evangelische Organisationen für die Heidenmission (abgesehen von der Mission an Israel). Der Charakter der Missionsgesellschaften reicht von kirchenamtlicher Mission (es sind vor allem Freikirchen) bis zur Mission, die von Familien getragen wird. 1958 dürften rund 880 Arbeitskräfte der deutschen evangelischen Missionsgesellschaften in allen Teilen der Erde tätig sein, wobei die Missionare und ihre Ehefrauen, Missionsärzte, Missionschwestern und Lehrkräfte gezählt sind.⁵⁴ Eine erste Ebene der Zusammenarbeit ist der «*Deutsche Evangelische Missions-Tag*», der 1922 als Deutscher evangelischer Missionsbund gegründet wurde und seit 1933 den neuen Namen trägt. In ihm finden sich alle evangelischen Gesellschaften jeglicher konfessionellen Prägung zur Beratung über die gemeinsamen Aufgaben der deutschen evangelischen Mission zusammen. Das Gremium des Deutschen Evangelischen Missions-Tages hat sich unter der Leitung von Prof. *W. Freytag* in den letzten Jahrzehnten ein hohes Ansehen verschafft. Es konnte 1954 an der Hamburger Universität eine Missionsakademie errichten, die der Zurüstung von Missionaren dient und auch Theologen der Landeskirchen zur missionswissenschaftlichen Weiterbildung aufnimmt. Seit dem 1. Februar 1958 erscheint in Hamburg die gemeinsame evangelisch-kirchliche Missionszeitschrift «*Das Wort in der Welt*». Die Zusammenarbeit der deutschen Missionsgesellschaften setzt sich fort in internationalen Verbänden. Der Lutherische Weltbund hat eine eigene Kommission für die Weltmission geschaffen, ein «lutherisches Gegenstück» zur römischen Kongregation «*De propaganda fide*».⁵⁵

Auf landeskirchlicher Ebene haben sich wichtige Neuerungen angebahnt, indem die Landeskirchen immer mehr die Sache der Mission zu ihrer Sache machen, z. B. die Kirchen in Bayern, Hannover, Berlin-Brandenburg, Hessen-Nassau, Thüringen. Am weitesten gegangen ist bis jetzt vermutlich die Kirche im Rheinland, indem sie nicht nur in ihrer Verfassung die Verantwortung für die Mission ausgesprochen hat (Art. 215), sondern auch mit der Evangelischen Kirche von Westfalen zusammen eine ganz konkrete Verantwortung für bestimmte Gebiete der Barmer Missionsgesellschaft übernommen hat.⁵⁶ In Bayern, Thüringen und Hannover sind bereits

Ansätze für ähnliche Entwicklungen vorhanden. Die Evangelisch-lutherische Kirche von Lübeck erwägt gegenwärtig, eigene Missionare auszubilden und auszusenden. Sie wäre damit die erste deutsche Landeskirche, die die Missionsarbeit auch in unmittelbare Eigenverantwortung übernimmt.⁵⁷ Die Entwicklungen verlaufen noch langsam und zaghaft. Die Gründe liegen nicht nur bei den Landeskirchen, sondern auch bei den Missionsgesellschaften, die das «Vereinsdenken» noch nicht recht überwunden haben. Erwähnt muß noch werden, daß seit kurzem ein Verbindungsausschuß zwischen Deutschem Evangelischem Missions-Tag und der Evangelischen Kirche in Deutschland besteht.

Die Schweiz

Über die Situation im Schweizer Protestantismus kann die Schrift «Die Schweizerischen Landeskirchen und die äußere Mission» (1957) mit Freuden feststellen: «Die Beziehungslosigkeit, wie sie zwischen Kirche und Mission in unserem Lande allzu lange bestand, zum Schaden beider, darf auch bei uns grundsätzlich als überwunden gelten.» Wenn das vergangene Staatskirchentum für Mission keinen Sinn hatte, so haben wir «von der Bibel her wieder sehen gelernt, daß Kirche jederzeit ihrem Wesen nach Mission ist» (S. 8). Dieser Wandel zeigt sich in Bekenntnis und Praxis, wobei in den einzelnen Landeskirchen noch große Unterschiede in ihrer grundsätzlichen Einstellung zur Mission bestehen.

Die neueren Kirchenverfassungen oder Kirchenordnungen verschiedener Landeskirchen enthalten ein klares Bekenntnis zur Mission (z. B. Aargau⁵⁸, Baselland⁵⁹, Bern⁶⁰, die Evangelisch-reformierte Kirche der Kt. Neuenburg⁶¹ und Freiburg⁶², die Freikirche des Kt. Waadt⁶³). Um die Verbindung von Kirche und Mission zu festigen, haben manche Kantonalkirchen (vor allem der Westschweiz, dazu Graubünden, St. Gallen, neustens auch Bern und Zürich) synodale Missionskommissionen eingesetzt. In den jährlichen Amtsberichten mancher Landeskirchen wird stets auch der äußeren Mission gedacht. Die Basler und Berner Universität haben einen Lehrauftrag für Missionsfragen erteilt. In einigen Kirchen (z. B. in Zürich und Bern) werden Missionare für den Dienst in der äußeren Mission ordiniert, ohne daß sie alle sonst vorgeschriebenen theologischen Prüfungen bestanden haben. Freilich empfinden manche Missionare die Ordination zum Kirchendienst auf dem Missionsfeld als «eine seltsame Sache, wenn sie nicht zugleich die Ordination zum Kirchendienst im eigenen Land in sich schließt».⁶⁴

Die rechtliche Anerkennung der Missionsverpflichtung schließt ihrem Wesen nach das Recht in sich, die Missionsgesellschaften aus Mitteln der öffentlichen Kirchensteuer zu fördern – was in den Landeskirchen, die alle aus dem Staatskirchentum herkommen, lange Zeit unmöglich war und in einigen Landeskirchen heute noch unmöglich ist.⁶⁵ Zuwendungen an die Mission sind heute u. a. möglich in der Kirche von Bern⁶⁶, St. Gallen⁶⁷, Schaffhausen, Basel-Stadt, Solothurn (unterer Kantonsteil), Thurgau⁶⁸, Zürich⁶⁹. In der waadtländischen Freikirche und in der Evangelischen Kirche von Neuenburg bestimmen die Synoden als kirchliche Oberbehörde, welche Mission sie offiziell unterstützen wollen. Ferner sind einzelne Kirchgemeinden dazu übergegangen, jährlich einen bestimmten Teil der Steuererträge zur Verfügung zu stellen. Allüberall führen die Kirchen in den Gottesdiensten Missionskollekten durch und halten Missionssonntage.

Pfr. E. Blum kann in der oben zitierten Schrift abschließend erklären: Obwohl die «missionarische Bewegung nicht von den Amtsträgern ausgegangen ist» (S. 18), sind «im allgemeinen heute wohl alle Glieder unserer Kirche, die in einer kirchlichen Behörde Sitz und Stimme haben, für die Mission gewonnen» (S. 20).

Auch in der Schweiz hat der engere Zusammenschluß der

Missionsgesellschaften ihrerseits viel zur stärkeren Verbundenheit mit der «amtlichen» Kirche beigetragen. Solange die Vielfalt der Missionsgesellschaften von den offiziellen Kirchen im Sinne der Konkurrenz verstanden wurde – wozu die theologischen «Richtungen» in der Kirche das ihrige beigetragen haben –, konnte die Kirche nicht zum klaren Handeln kommen. Auf Anregung des Schweizerischen evangelischen Kirchenbundes hin wurde 1925 ein schweizerischer Missions-Ausschuß gegründet, der 1944 den Namen «Schweizerischer evangelischer Missionsrat» (SEMR) annahm und zurzeit zehn schweizerische Missionsgesellschaften vertritt:

Die Basler Mission,
Die Schweizer Mission in Südafrika,
Die Philafrikanische Mission in Angola,
Der Schweizerzweig der Pariser Mission,
Die Schweizerische Ostasien-Mission,
Die Schweizerzweige der Missionen der Brüdergemeinde und der Methodistenkirche,
Die Schweizerische Evangelische Judenmission,
Der Schweizerverein für Evang. Mohammedaner-Mission,
Action Chrétienne en Orient (Morgenland-Mission).

Die Missionsgesellschaften des SEMR stellen insgesamt rund 500 schweizerische Missionskräfte (inkl. Ehefrauen).⁷⁰

Die Verbindung mit der Kirche kommt vor allem dadurch zum Ausdruck, daß der Missionsrat offiziell in der Abgeordneten-Versammlung des Kirchenbundes durch zwei Delegierte, die dort beratende Stimme haben, vertreten ist, und der Kirchenbund seinerseits jeweils zwei stimmberechtigte Vertreter an die Sitzungen des Missionsrates abordnet. Erleichtert wird die Zusammenarbeit von Kirche und Mission vor allem durch die in den letzten Jahren getroffene intermissionarische Vereinbarung. In der deutschen Schweiz haben sich drei Missionsgesellschaften, die Basler Mission, die Schweizer Mission in Südafrika und die Pariser Mission, zu einem brüderlichen Finanzausgleich zusammengeschlossen. Im Welschland, das hier ein Schritt voraus ist, stehen schon fünf Missionen in gleicher Verbindung.

Was noch zu geschehen hat, in Deutschland und in der Schweiz, ist die Gewinnung der breiten Masse des Kirchenvolkes für die Mission. Trotz der erfreulichen Wandlung in der Kirche, wird gesagt, habe «der Durchbruch zu einem neuen Missionsdenken eben nicht unsere Gemeinden erreicht».⁷¹ «Viele Gemeinden leben ihr Leben, ohne am missionarischen Geschehen beteiligt zu sein» (W. Andersen).⁷² Es ist jedoch kein Zweifel, daß durch die neue Aufgeschlossenheit der verantwortlichen Kirchenleute für die Mission auch das Kirchenvolk mehr und mehr seine missionarische Aufgabe wahrnimmt.

A. Ebnetter

Anmerkungen

¹ 1402 landeten die Portugiesen bei den Kanarischen Inseln. 1487 umsegelten sie das Kap der guten Hoffnung. 1492 entdeckte Christoph Kolumbus den westlichen Kontinent. 1498 ankerte das Geschwader des Vasco da Gama an der Malabarküste Ostindiens. – ² G. Warneck, Abriß einer Geschichte der protestantischen Missionen, 1905⁸. – ³ Evangelische Missionskunde I, 1927². – ⁴ Missionswissenschaft, 1935. – ⁵ Geschichte der deutschen evangelischen Mission I, 1949. – ⁶ A history of the expansion of Christianity, 7 vol, 1937–45. Zusammenfassung in deutsch: Geschichte der Ausbreitung des Christentums, 1956. – ⁷ A. M. Chirgwin, Das Jahrzehnt der Entscheidung, 1949, S. 12. – ⁸ Die Weltmission der Kirche Christi, 1951. – ⁹ Vgl. Missionswissenschaft als Wissenschaft, in Zeitschrift für Theologie und Kirche, 53 (1956) 103 ff. – ¹⁰ Vorboten und Bahnbrecher, 1943, S. 14. – ¹¹ Die deutsche Reformation und ihr Verhältnis zur Mission, in EMM, 1857, S. 6 ff. – ¹² Der Ursprung der urchristlichen und der modernen Mission, in ZThR, 1895, S. 437 ff. – ¹³ Dr. Martin Luther und die Heidenmission, in ZMR, 1896, S. 65 ff. – ¹⁴ Warum fehlte der deutschen evangelischen Kirche des 16. und 17. Jahrhunderts das volle Verständnis für die Missionsgedanken der Hl. Schrift? 1896. –

¹⁵ Reformation und Mission, in Schweiz. Theologische Zeitschrift, 1911, S. 49 ff. – ¹⁶ Calvin und die Mission, in EMM, 1909, S. 333 ff. – ¹⁷ Morphologie des Luthertums I, 1931. – ¹⁸ Luther und die Mission, in Gesammelte Aufsätze, III, 1928, S. 234 ff. – ¹⁹ Reformation und Mission, in Archiv für Reformationsgeschichte, 1953, Heft 1–2, S. 1 ff. – Vgl. derselbe: Die Kirchen und die Welt. Die missions- und religionswissenschaftliche Literatur der letzten Jahre, in Verkündigung und Forschung, 1949/50, S. 1 ff. – K. Goldammer, Aus den Anfängen des evg. Missionsdenkens, in EMZ, 1943, S. 42 ff. – ²⁰ H. Meyer-Roscher, Lutherisches Bekenntnis und Mission, in Evangelisch-Lutherische Kirchenzeitung, 1956, S. 90. Vgl. W. Maurer, Die lutherische Kirche und ihre Mission, in Lutherisches Missionsjahrbuch, 1954. – ²¹ A. a. O. S. 31; vgl. S. 9 ff. – ²² Ebd. 256; vgl. H. Frick, Die evangelische Mission, Ursprung, Geschichte, Ziel, 1922. – ²³ A. a. O. S. 9; vgl. M. Schlunk, a. a. O. S. 107 f. – ²⁴ Als Ausnahmen werden besonders genannt: Th. Bibliander, H. Saravia, Justinian von Welz, B. Meisner, A. van Wale, J. Hoornebeek, J. Eliot usw. – ²⁵ J. Richter, Das Buch der deutschen Weltmission, 1935, S. 6 ff. – M. Schlunk, a. a. O. S. 118. – Evangelisches Kirchenlexikon, 1957, II, Sp. 1357: «Als die Möglichkeit der Mission durch den Kolonialbesitz gegeben war, wehrte sich die Orthodoxie dagegen.» Vgl. Sp. 1387 und widersprüchliche Aussage in Sp. 1349. – ²⁶ A. a. O. S. 118. – ²⁷ De diversis ministrorum gradibus sicut a domino fuerunt instituti, 1590, besonders cap. 17. – ²⁸ Ad tractationem de ministrorum gradibus ab Adriano Saravia Belga editam – Theod. Bezae responsio, 1592. – ²⁹ Vor allem in den beiden Artikeln De ecclesia und De ministerio ecclesiastico. – ³⁰ Realenzyklopädie für protestantische Theologie und Kirche, 3. Aufl., Bd. 13, S. 130. – ³¹ M. Schlunk, a. a. O. S. 134. Siehe Antwort der Protestanten H. Eckard, ferner J. Müller in seiner Schrift: «Gründliche Antwort und Widerlegung der Einwürfe, mit welcher die Päpstlichen Lehrer die Lutherische Kirche verdächtig machen und die Leute zum Abfall vom rechten Evangelischen Glauben zu bereuen sich unterstehen.» In seiner Himmelfahrtspredigt von 1722 bringt E. Neumeister den Vers: «Vor Zeiten hieß es wohl: Geh hin in alle Welt, jetzt aber: Bleib all da, wohin dich Gott gestellt.» – ³² H. Frick, Die evangelische Mission, Ursprung, Geschichte und Ziel, 1922, S. 16. – ³³ Evangelisch-Lutherische Kirchenzeitung, 1957, S. 256. – ³⁴ A. M. Chirgwin, Das Jahrhundert der Entscheidung, 1949, S. 145 f. – ³⁵ Das Kerygma und der Mensch, 1953. Vgl. Evangelisch-Lutherische Kirchenzeitung (ELKZ), 1957, S. 13. – ³⁶ Auf dem Wege zu einer Theologie der Mission,

1957, S. 10; vgl. Oehler, Geschichte der evangelischen Mission, 1949, Bd. I, S. 14. – ³⁷ Cf. Realenzyklopädie für protestantische Theologie und Kirche, 3. Aufl., Bd. 13, S. 135. – ³⁸ Innerhalb von 28 Jahren nahm die Brüdermission 28 verschiedene Missionsfelder in Angriff. – ³⁹ J. Richter, a. a. O. S. 185. – ⁴⁰ «Was jedermann von der Mission wissen muß», S. 7. Vgl. Schlunk, a. a. O. S. 176; 189; J. Richter, a. a. O. S. 193; H. Wagner, Moderne Ausbildung für die Mission, in ELKZ, 1957, S. 47. – ⁴¹ W. Andersen, a. a. O. S. 11; 22 f.; Evangelisches Kirchen-Lexikon (EKL), Bd. II, Sp. 1355. – ⁴² W. Maurer, Sendende Kirche, in Lutherisches Missionsjahrbuch, 1951/52, S. 57. – ⁴³ K. Hartenstein, Das Wunder der Kirche unter den Völkern der Erde, S. 194. – ⁴⁴ Zit. bei G. Rosenkranz, Die Mission in der gegenwärtigen Welt, in Deutsches Pfarrerblatt, 1957, S. 171. – ⁴⁵ 6. Weltmissionskonferenz, wenn Edinburgh (1910) dazugezählt wird. – ⁴⁶ Der IMR wurde 1921 als solcher konstituiert. – ⁴⁷ EKL Bd. II, Sp. 1355. – ⁴⁸ F. Hübner, Konkrete Zuordnung von Kirche und Mission, in ELKZ, 1957, S. 26; W. Andersen, a. a. O. S. 41. – ⁴⁹ EKL Bd. II, Sp. 1356. – ⁵⁰ Das neutestamentliche Gemeindeverständnis und seine Bedeutung für die Mission. Zit. bei Hübner, cf. Anm. 48. – ⁵¹ Ecumenical Review, 1953/54, S. 374; vgl. 1952/53, S. 248; 1954/55, S. 29 ff. – ⁵² Zit. in ELKZ, 1957, S. 26. – ⁵³ Cf. Deutsches Pfarrerblatt, 1957, S. 544. – ⁵⁴ Deutsches Pfarrerblatt, 1958, S. 162. Im Jahre 1936 waren es noch 1659 Mitarbeiter. Cf. ELKZ, 1957, S. 27. – ⁵⁵ ELKZ, 1957, S. 431. – ⁵⁶ Ebd. S. 27. – ⁵⁷ Ebd., 1958, S. 63; 191. – ⁵⁸ Kirchenorganisation Art. 2. – ⁵⁹ Art. 26 der Kirchenordnung vom 5. März 1956. – ⁶⁰ Art. 2, Al. 1 und 2 der Kirchenverfassung vom 13. Okt. 1946. Vgl. dazu die Ausführungsbestimmungen in Art. 21, 3c und Art. 87 der Bernischen Kirchenordnung vom 28. Jan. 1953. – ⁶¹ Art. 12 der Verfassung vom Jahre 1943. – ⁶² Art. 2 der Kirchenverfassung von 1956. – ⁶³ Art. 49. – ⁶⁴ Die Schweizerischen Landeskirchen und die äußere Mission, 1957, S. 9. – ⁶⁵ Z. B. lautet Art. 11 der Organisation im Kt. Aargau: «Zu andern Zwecken als denen der Kirchgemeinde und der kantonalen Landeskirche selber dürfen Vermögen und Einkünfte nicht verwendet werden.» – ⁶⁶ Seit dem Kirchengesetz vom 6. Mai 1945. – ⁶⁷ Im Kt. St. Gallen wird aus Spandgütern gegeben, aber nicht aus Steuern. – ⁶⁸ Cf. Die Schweizerischen Landeskirchen und die äußere Mission, S. 12. – ⁶⁹ Siehe Beschluß der Zürcher Synode vom 25. Juni 1957, aus der Zentralkasse einen jährlichen Beitrag von 20000 Fr. der Mission zukommen zu lassen. – ⁷⁰ Kath. Missionsjahrbuch der Schweiz, 1955, S. 36. – ⁷¹ ELKZ, 1957, S. 27. – ⁷² A. a. O. S. 42.

Das entscheidende Problem in Nordafrika

Vorbemerkung: Zweimal hat der neue Ministerpräsident Frankreichs, de Gaulle, Algerien besucht. Das erste Mal jubelte ihm die europäische wie die muselmanische Bevölkerung zu. Diese Reaktion der Muselmanen, die im Gegensatz zu gewissen Kreisen der Europäer in Algerien auch bei dem zweiten Besuch noch anhält, war überraschend – zumal für den, der die Leiden kannte, die diese Bevölkerung in den letzten vier Jahren durchzumachen hatte.

Der General hat von einer «Integration» der Muselmanen gesprochen, wobei nicht ganz klar wurde, ob diese als Integration mit den Franzosen des Mutterlandes oder nur mit den in Algerien niedergelassenen zu verstehen sei. Im letzten Fall müßte Algerien (wie einst Kanada oder Indien gegenüber England) in ein Mitgliedsland des französischen Empire umgewandelt werden. 1944 wäre dieser Politik ein triumphaler Erfolg gewiß gewesen. Ob sie 1958, da die Mehrheit der algerischen Muselmanen sich ihrer Eigenständigkeit als Muselmanen deutlich bewußt geworden ist, noch möglich ist? Sicher hat der General die erste Runde gewonnen. Die algerische «Befreiungsfront» ist in die Defensive gedrängt, sie hat auch bei den Muselmanen an Anhang verloren. Aber verschwunden ist sie nicht. Die Organisation des FLN hat sich im Gegenteil geweigert, die Waffen vor dem französischen General zu strecken, der öffentlich ihren Mut anerkannt hat. Es ist darum nicht uninteressant und belanglos, über diese Organisation Näheres zu erfahren.

Vielleicht wird der Konferenz von *Tanger* Ende April dieses Jahres, in der sich die marokkanische Partei des Istiqlal, die tunesische des Neo-Destour und die algerische Befreiungsfront (FLN) trafen, in der Geschichte Afrikas keine geringere Bedeutung zukommen als der wenige Wochen zuvor abgehaltenen Konferenz von *Akkra* der acht schwarzen unabhängigen

Länder. In *Tanger* – so wird man dann sagen – wurde auf Betreiben des FLN der erste Stein zu einem nordafrikanischen Föderativstaat gelegt.

Daß die Regierungen Marokkos und Tunesiens als solche bei dieser Konferenz nicht vertreten waren, mindert die Bedeutung der hier getroffenen Beschlüsse in keiner Weise herab. Denn in Tunesien ist der Neo-Destour praktisch die Regierungspartei und in Marokko sah sich erst vor kurzem der König gezwungen, den Führer des Istiqlal, Balafrej, an die Spitze der neuen Regierung zu berufen. Habib Bourguiba und König Mohammed V. wissen beide nur zu gut, daß sie praktisch bereits heute zu Geiseln des FLN geworden sind und daß ihre eigene Gewalt fast völlig vom Willen der algerischen Revolutionäre abhängt. In den Massen des tunesischen wie des marokkanischen Volkes erweisen sich die Rassensolidarität und der gemeinsame muselmanische Glaube als weit stärker denn die Diplomatie des Hofes von Rabat oder der tunesischen Regierung: die Maghrebs halten es alle mit den algerischen Aufständischen und jede Maßnahme, die eine Hilfeleistung an jene einzuschränken versuchte, würde wie eine Gotteslästerung und ein Verrat angesehen.

Dieser bedingungslosen Hilfe gewiß haben die in *Tanger* versammelten Leiter des FLN ihre Forderungen gestellt. Von der UNO überwachte Wahlen kamen schon damals nicht mehr in Frage. Voraussetzung für den Beginn eines Gesprächs über die Beendigung des algerischen Krieges ist die Anerkennung der totalen Unabhängigkeit durch Frankreich. Unmißverständlich drückte dies Ferhat Abbas also aus: «Wir wollten selbst dann keine Wahlen, wenn François Mauriac sie leiten sollte.» Deutlicher konnte man es nicht sagen. Man wändte sich aber von *Tanger* aus nicht nur an Frankreich. Man rich-

tete auch an die Westmächte ein regelrechtes Ultimatum: «Seid ihr für oder gegen die algerische Revolution?» Wenn dafür, dann sollten die Westmächte jede politische und wirtschaftliche Hilfe unterlassen, die Frankreich eine Fortsetzung des Krieges in Algerien möglich macht. Wenn nämlich der Krieg in Algerien fort dauert, dann werde, wie Bourguiba wiederholt erklärte, «weder ich noch sonst jemand imstande sein, das Abgleiten ganz Nordafrikas nach Osten zu verhindern und in zehn Jahren wird die ganze Süd- und Ostküste des Mittelmeeres kommunistisch sein.»

In Frankreich sieht man in Kreisen der Rechten und darüber hinaus in solchen Erklärungen nur Erpressungsversuche. In Washington vernimmt man sie mit Beunruhigung, denn man sieht, daß gewisse reelle Voraussetzungen ihnen zugrunde liegen.

In Tanger hatten die Nationalisten von drei nordafrikanischen Ländern zwischen dem Panarabismus und dem Panmaghrebismus zu wählen. Sie haben sich zugunsten des zweiten ausgesprochen. Die Tür bleibt offen für Verhandlungen mit dem Westen.

Die Macht des FLN

Der FLN hat seinen Standpunkt und seine politische Linie den marokkanischen und tunesischen Parteien aufgezwungen und niemand wagt es, ihm diese Führungsstellung streitig zu machen. Warum? Die Antwort ist einfach. Er ist die weitaus mächtigste von allen nordafrikanischen Gruppen. Dies zunächst durch seine Armee, die ALN (Armée de Libération Nationale). Sie umfaßt annähernd 70000 Mann, die ihre Ausrüstung ständig verbessern konnten, so daß sie heute eine der schlagkräftigsten Armeen der arabischen Welt überhaupt ist. Die 6500 Soldaten und Polizisten, über die Tunesien verfügt, könnten dieser wohl ausgerüsteten und durch drei Jahre Krieg gestählten Kraft keinerlei ernstesten Widerstand bieten. Dasselbe gilt von Marokko, das zwar bedeutende Streitkräfte in der marokkanischen Befreiungsarmee besitzt, die sich jedoch der Kontrolle des Königs und der Regierung entziehen.

In ganz Nordafrika genießt die algerische Befreiungsarmee einen geradezu mythischen Ruf, weil sie allein mit den Franzosen kämpft, und so kann sie es sich herausnehmen, im Namen des ganzen Maghreb zu sprechen.

Aber auch in politischer und sozialer Hinsicht steht der FLN an der Spitze der nordafrikanischen Mächte. In seinen Reihen zählt er Männer, die ihre Ausbildung an französischen Universitäten erhielten, Ärzte, Advokaten, Professoren und – muselmanische Reserveoffiziere, die in der französischen Armee gedient haben. Ein Kern hochgebildeter Männer ist hier also vorhanden, der durchaus imstande ist, die Verwaltung Algeriens in die Hand zu nehmen. Vielleicht noch mehr fällt aber ins Gewicht, daß auch die untergeordneten Verwaltungsstellen auf französischen Schulen ausgebildet wurden. Endlich ist noch ein Punkt zu beachten, der zum Verständnis der algerischen Situation wesentlich scheint. Hunderttausende algerische Arbeiter haben längere oder kürzere Zeit in Frankreich gelebt, sie haben dort das Gewerkschaftsleben kennengelernt. Auf diese Weise verfügt der FLN über ein ganzes Heer ausgebildeter Kräfte, die den Gewerkschaften und Parteien in Tunesien und Marokko fehlen. So trägt die revolutionäre Bewegung in Algerien deutlich syndikalistische Züge und solche einer Volkspartei, wodurch sie vom vorwiegend «bürgerlichen» Gepräge der tunesischen und marokkanischen Nationalisten absticht.

Durch den engen Umgang mit Frankreich hat der FLN eine politische und soziale Reife erlangt, die ihn gegenüber den andern von vornherein als überlegen erweist, weil er weiß, was er will und weil er, selbst mitten im Krieg, sich an ein gutüberlegtes Programm hält. Er hat außerdem vor seinen Nachbarn den Vorteil, daß er aus der Unabhängigkeit Marok-

kos und Tunesiens gelernt hat. Er konnte hier nämlich feststellen, daß deren Unabhängigkeit in Wirklichkeit nur eine mittelbare Abhängigkeit war, da die europäischen Mächte über die Reichtümer der Minen, über die Industriequellen beider Länder schließlich doch die Oberhand behielten. Er hat daraus gefolgert: Für Algerien kämpfen wir nicht nur gegen eine überholte Form des Kolonialismus. Wir haben uns bereits zu wehren gegen verschiedene Formen eines Neo-Kolonialismus, der in Gestalt einer mittelbaren Abhängigkeit Nordafrika sich zu erhalten sucht. Anders gesagt: Er betrachtet jede Art des Kolonialismus als überholt und hält die Zeit für gekommen, sich jetzt schon mit einer nachkolonialen Ära zu befassen.

Die Schwäche des FLN: interne Spaltungen

Schon des öftern hat man auf den subversiven Charakter des algerischen Krieges hingewiesen. Muselmanen, die keine Kommunisten sind, wenden die Theorien Lenins und Mao Tse-tungs an, folgen dem Beispiel Ho Chi-minhs, dem es gelang, das französische Expeditionskorps in Indochina zu schlagen. – Nebenbei bemerkt: viele muselmanische Unteroffiziere, die heute das Rückgrat der Truppen des FLN bilden, sind einstige Gefangene der Viet Minh nach der Schlacht von Dien Bien Phu und aus anderen Teilen Indochinas. Den Unterricht in der Revolutionstaktik, den sie in ihrer Gefangenschaft besuchen mußten, haben sie nicht vergessen. Trotzdem haben selbst diese aus Indochina zurückgekehrten Elemente sich – wie es scheint – dem Kommunismus nicht angeschlossen. Angenommen haben sie aber die Taktik des revolutionären Kampfes – ohne deshalb der marxistischen Lehre, wie sie in der Sowjetunion und den ihr direkt untergeordneten sozialistischen Ländern verkündet wird, zu folgen. Diese Nuance ist nicht belanglos. Sie ist der Grund, weshalb man in diesen Kreisen ein lebhaftes Interesse für die Erfahrungen Titos in Jugoslawien bekundet. Ein individualistischer Zug wird hier bei den algerischen Revolutionären sichtbar. Allzu großen Machtblöcken mißtrauen sie selbst dann, wenn sich diese als Freunde anbieten wollen.

Als Ganzes setzt sich der FLN in der Hauptsache aus zwei Gruppen zusammen: den Politikern und den Militärs. Das bedingt gewisse interne Gegensätze, die in der Zukunft immer fühlbarer werden dürften.

Auf der einen Seite die Politiker. Sie haben eine französische Ausbildung erhalten und entstammen zum größten Teil dem muselmanischen Bürgertum Algeriens. Wenn sie die Unabhängigkeit Algeriens erstreben, so heißt das in ihrer Sicht: sie wollen nicht mehr französische Bürger zweiter Klasse sein, sie wollen die Macht selbstverantwortlich tragen. Sie wissen genau, daß, um Algerien lebensfähig zu machen, gewisse Strukturreformen unerlässlich sind. Sie wünschen aber nicht, daß diese Reformen so weit vorangetrieben werden, daß ihre eigene soziale Stellung dadurch in Frage gestellt würde.

Ebenso sind sie an einer möglichst raschen Beendigung des Krieges durchaus interessiert, denn je länger dieser dauert, desto mehr ist eine Radikalisierung im Schoß des FLN zu befürchten ... Sie wünschen deshalb eine diplomatische Lösung, die ihnen zunächst die Unabhängigkeit bringt, dann aber wirtschaftliche und finanzielle Hilfe, die es dem unabhängigen Algerien ermöglicht, sich zu entfalten. Sie sind durchwegs gegen den Kommunismus und prowestlich eingestellt. Die Maitage 1945 haben sie nicht vergessen! Nach der Erhebung von Sétif und Guelma im Departement von Constantine fanden mehr als 12000 Muselmanen den Tod infolge der Repressalien der französischen Truppen. Die französische Luftwaffe bombardierte zahlreiche Dörfer und das forderte gewaltige Opfer an Menschenleben. Luftfahrtsminister war aber damals der Kommunist Tillion. Als 1954 der FLN den revolutionären Aufstand gegen die Franzosen in Algerien begann, beteiligte

sich die kommunistische Partei Algeriens nicht. Sie verhielt sich neutral, denn sie glaubte, die Nationalisten würden das Spiel bald verloren haben und dann wäre sie der lachende Dritte. Heute haben die Kommunisten Algeriens ihren Irrtum eingesehen und beeilen sich, ihre Großtaten im algerischen Krieg zu unterstreichen: «Die Partei der arbeitenden Klasse marschiert an der Spitze im Kampf gegen die kolonialen Unterdrücker!» Solche Slogans mißfallen den Führern des FLN sehr und offen beschuldigen sie die Kommunisten ihres «Verrates». Die kommunistischen Propagandisten werden vom CCE (Comité de Coordination et d'Exécution), das zurzeit die zentrale Exekutive des FLN darstellt, scharf überwacht. Trotzdem kann man sich fragen, ob die Leiter des FLN in der Lage sein werden, eine allmähliche kommunistische Infiltration in den untern Schichten der Bewegung zu verhindern.

Hier spielt nun der militärische Faktor eine Rolle.

Die Krieger, die täglich im direkten Kampf stehen, sind für diplomatische und politische Feinheiten weniger empfänglich. Ihnen erscheint es wichtig, einen spektakulären Sieg zu erringen oder wenigstens den französischen Truppen möglichst harte Schläge beizubringen. Sie betrachten sich als die Helden des FLN, seine eigentlichen Repräsentanten, mit einem Wort als die Seele der Bewegung. Täglich setzen sie ihr Leben aufs Spiel und so bedauern sie nur eines: daß sie nicht noch mehr Waffen haben und vor allem ultramoderne Waffen. Ein Offizier des FLN von Constantine hat nur offen herausgesagt, was viele

denken: «Hätten wir doch eine Atombombe und ein Selbstmordflugzeug, mit dem wir diese Bombe über Paris abwerfen könnten, damit endlich die Weltmeinung begreift, wofür wir kämpfen!» Dieser Fanatismus, der keine Halbheiten kennt, beunruhigt nun sichtlich die Gruppe der Politiker. Die Militärs machen kein Geheimnis daraus, daß sie bereit sind, alle Waffen anzunehmen, gleichviel wer sie ihnen anbietet, mag dies auch der Ostblock sein. In ihren Augen hat nur eines Bedeutung: schlagkräftig und gut ausgerüstet zu sein. Das Übrige, denken sie, ergibt sich dann von selbst.

Welche dieser beiden Gruppen wird schließlich obenaufschwimmen? Eine Verlängerung des Krieges kann nur zu einer Vergiftung der heutigen Situation und zu einer Stärkung des militärischen Flügels führen. Der Einsatz dieses Spieles ist nicht nur Algerien, sondern ganz Nordafrika, und damit die Zukunft des Mittelmeerbeckens.

Ohne Zweifel hätte diese blutige Krise keine so radikale Wendung genommen, wenn der gallische Hahn beim Scharren im Sand der Sahara das schwarze Gold nicht gefunden hätte. Die verantwortlichen Männer des FLN geben das übrigens zu, aber im Grunde ändert diese Feststellung eigentlich nichts. Denn der Grund des Problems liegt darin, daß faktisch der FLN die Leitung des Maghreb schon übernommen hat, der morgen oder übermorgen ein Föderativstaat sein wird. Wie aber der Maghreb von morgen aussehen wird, hängt nicht so sehr von General de Gaulle, sondern vom Willen des FLN ab.

Scipion

In Polen im Winter 1958 *)

Das Leben an den Universitäten

In Polen gibt es sieben Universitäten, darunter die katholische Universität Lublin, die hauptsächlich von der Kirche unterhalten wird. Nur der Rektor der Warschauer Universität, Professor Turski, ein Mathematiker von Rang, ist aus der Kommunistischen Partei hervorgegangen. Die Professoren gehören zum großen Teil nicht der Partei an. Die stalinistische Ära zeigt sich nur noch äußerlich. Die medizinischen Fakultäten sind nach russischem Vorbild in eigene Akademien umgewandelt. Auch die theologischen Fakultäten sind ausgeklammert und nennen sich ebenfalls Akademien. Der Ordinarius für Musikwissenschaft an der Warschauer Universität, Professor Feicht, ist katholischer Priester; gleichzeitig hält er Vorlesungen an der katholischen Universität Lublin. Als neutraler Beobachter kann man annehmen, daß die Freiheit der Lehre und der Forschung gewahrt ist. Jedenfalls werden die Lehrpläne nicht mehr vom Unterrichtsministerium bestimmt. Das Studium des Marxismus-Leninismus wird nicht mehr zur Pflicht gemacht. Professor Osowski, ein Soziologe von Rang, kann nun wieder in seinem Fach lehren, nachdem er jahrelang in den Wartestand versetzt wurde. Das Studium der Germanistik kann im Augenblick an drei Universitäten absolviert werden: Breslau, Lublin und Poznan. Es ist auch interessant zu wissen, daß sich Studenten – nach unseren Begriffen – recht ausgefallenen Fächern widmen. In Warschau obliegen dem Studium des Chinesischen achtzig Studenten, der japanischen Sprache haben sich zehn Studenten gewidmet.

Den Beobachtungen nach zeigen sich die Studenten fleißig und strebsam. Es wird ihnen viel abverlangt. Semesterprüfungen entscheiden den weiteren Fortgang der Studien. Hat ein Student die Prüfungen nicht bestanden, so muß er das Semesterjahr noch einmal wiederholen. Beim zweiten Nichtbestehen darf er nicht mehr weiterstudieren. In Warschau z. B. ist der

* Erster Teil siehe Nr. 9, S. 104f; zweiter Teil Nr. 12/13, S. 143f.

größere Teil der Studierenden in Studentenwohnheimen untergebracht. Auch hier ein Ruf nach besseren Wohnverhältnissen. Drei, vier und auch sechs Studenten bewohnen ein Zimmer. Außerdem gibt es mehrere Studierräume und einen größeren Raum, in dem an manchen Samstag- oder Sonntagabenden das Tanzbein geschwungen wird. Auch ein Fernsehapparat hat meistens Einzug gehalten. Jedes Studentenheim besitzt einen kleinen Studentenrat, der wöchentlich zusammenkommt, um im Verein mit dem Leiter des Heimes alltägliche Sorgen und Nöte zu besprechen. Zwei Drittel der polnischen Studenten erhalten ein monatliches Stipendium zwischen 300 und 500 Zloty. Ein großer Teil von ihnen kommt aus ländlichen Gegenden. An der Warschauer Universität gibt es auch einen katholischen Studentenklub, der sehr rege ist, reichhaltige Diskussionsabende veranstaltet; es wird zu allen möglichen Problemen Stellung genommen. Die Warschauer St.-Anna-Kirche ist das Gotteshaus der katholischen Studenten, sie befindet sich in der Nähe der Universität; die Gottesdienste sind sehr stark besucht, unvergeßlich eine der ersten Predigten von Kardinal Wyszynski, die er im Rahmen eines Studentengottesdienstes hielt.

Es ist selbstverständlich, daß es unter den Studenten Anhänger des wissenschaftlichen Marxismus-Leninismus gibt, vor allem sind es Kommilitonen der politischen Ökonomie. Sie sind dialektisch gut geschult, wissen eine Diskussion ausgezeichnet zu führen, erstaunlich ist aber auch, daß sie dem andersdenkenden Gesprächspartner tolerant gegenüber treten. Sie bekennen sich grundsätzlich zum Atheismus, verwerfen kategorisch die Existenz Gottes; zum Teil sind sie überzeugt, daß der Kommunismus einst seine Früchte tragen wird. In den Gesprächen erfährt man aber auch von den Enttäuschungen, die ihnen der stalinistische Kommunismus gebracht hat; sie fühlen sich in ihren Idealen und Hoffnungen betrogen und werden gegen alles äußere Geschehen gleichgültig. Schon vor dem Polnischen Oktober hat die studentische Jugend öffentlich ihre Enttäuschung am Kommunismus gezeigt. So erklärte einmal ein Student des zweiten Jahrganges am Polytechnikum zu Warschau: «Ich schäme mich für meine älteren Kol-

legen, für die ganze Partei, für alle, die zugewartet, geschnuppert und sich umgesehen haben. Und für die, die betrogen haben und sich betrügen ließen. Ich schäme mich derer, die absichtlich dem Bösen geholfen haben. Ich schäme mich für euch Kleinbürger auf euren Ministerposten, für euch wohlgenährte Journalisten, für euch Schriftsteller, die keine Konflikte bemerken ... Ich schäme mich für euch alle und vor allem für mich selbst. Ich weiß nicht mehr, wie ich den Kopf hochtragen soll und ob ich ihn je hochtragen kann. Denn ich habe keine Grundlagen mehr, irgend etwas zu glauben. Wenn man keinem Menschen Glauben schenken kann, dann werden Ideen nichts. Was aus mir werden soll, darüber bin ich mir noch nicht klar ...»

Es soll auch vermerkt werden, daß man immer wieder zahlreiche Studenten antrifft, die im katholischen Glauben fest verankert sind. Es ist nicht ein oberflächliches Christsein, sondern eine eindeutige, tatkräftige Haltung zur Kirche und zur Welt. Es ist nichts Seltenes, wenn man in einem Studentenwohnraum einen Studenten sieht, der am Morgen, Mittag oder Abend kniend sein Gebet verrichtet. Und es ist auch erfreulich zu wissen, daß nun religiöse Literatur die Studenten erreicht. Das Frommsein ist für sie die Quelle schöpferischen Lebens.

Polens Tradition – Chancen des Kommunismus?

Der Kommunismus hat dem polnischen Volk das Traditionsbewußtsein nicht genommen; er hat auch nicht versucht, neue Normen zu schaffen, sondern die Regierung war und ist bestrebt, das Althergebrachte der Gegenwart zu erhalten. Die alte Wawelburg zu Krakau, ehrwürdige Krönungsstadt der polnischen Könige, wird alljährlich von Hunderttausenden Polen besucht; es fällt niemandem ein, die Bilder der Könige und Magnaten Polens wegzunehmen, in den prächtigen Sälen des Wawels befinden sich viele solcher Bilder. Die Verehrung für Polens älteste Universität Krakau ist groß. Man ist sich sehr bewußt, was diese traditionsreiche Bildungsstätte für das Land bedeutet. Krakaus Studenten feiern wieder alljährlich das althergebrachte Fest «Juvenalia»; drei Tage beherrschen sie die Stadt, es ist ein Singen und Klingen in den Straßen, Studentenspiele finden statt, die bis auf das sechzehnte Jahrhundert zurückgehen. Der Rektor der Universität übergibt an die Studenten die Schlüsselgewalt für drei Tage. Es ist die «große Freiheit» für die Studenten, die mit ganzem Herzen am alten Collegium Majus und an Krakau hängen. Der weltberühmte Hochaltar des Nürnbergers Veit Stoß ist wieder in der ehrwürdigen Marienkirche aufgestellt, nachdem er für einige Zeit, nach seiner Restauration, in einem Prunksaal des Wawel öffentlich ausgestellt war. In Warschau wurde die historische Altstadt – während des Aufstandes im Jahre 1944 vollkommen zerstört – wieder aufgebaut. Mit Hilfe des Staates bekommen die zerstörten und beschädigten Kirchen ihr altes Gesicht, Polen will in seiner Tradition bleiben, die Zeugen der Vergangenheit in die Gegenwart hinüberretten.

Die Tradition Polens läßt das Volk nach dem Westen blicken; es ist ihm kulturell und geistig verbunden. Dieses Polen, als eines der lebendigsten Länder Europas, sollte eine Brücke sein zwischen West und Ost. Jenes Freiheitsidyll, das sich aus dem Polnischen Oktober ergeben hat, ließ manche Schranken durchbrechen, die hemmend auf Staat und Allgemeinheit gewirkt hatten. Das Problem der Halbstarren und jugendlichen Verbrecher, das Tagesproblem vieler europäischer und amerikanischer Staaten, gibt es auch hier. Seine Gründe sind in Polen vor allem die Folgen des Krieges und der Okkupation. Viele wurden aus dem Geleise geworfen und ihre Familien zerrüttet. Auch lasten schwere materielle Verhältnisse auf einst

wohlhabenden Menschen. Gleichzeitig wird immer wieder in polnischen Zeitungen erwähnt, daß die Schuld auch in den falschen Richtlinien im Schul- und Erziehungswesen der vergangenen Jahre liegt. Die Achtung vor dem Lehrer und den Erwachsenen im allgemeinen wurde stark vermindert. Die Schüler übten eifrig Kritik an den Lehrern, dagegen wurde von den Schülern selbst immer weniger verlangt. Der Einfluß von Religion und Kirche hörte zum Teil auf.

Es ist traurig zu sehen, wie eine Jugend, die mit ihrem Mut und mit ihrer Bereitschaft den Oktober 1956 zuwege gebracht hatte, jetzt – politisch und wirtschaftlich enttäuscht – Trost im Alkohol und Sexualgenuß sucht. Das soll natürlich nicht heißen, daß es keine aufbauenden Kräfte gibt. Die Lichtzeichen sind überall vorhanden, die Unentwegten, die trotz größter Schwierigkeiten durchhalten. Aber man kann den Notschrei verstehen, der aus dem Werk des erwähnten Dichters, Marek Hlasko, ertönt. Es ist der Notschrei einer um ihre Kindheit betrogenen Jugend, die während des Zweiten Weltkrieges heranwuchs. So heißt es einmal an einer Stelle: «Für mich wird Warschau auf immer eine Stadt bleiben, in der die Menschen keine Wohnung besitzen, ein Ort, wo alle verbittert sind und kein Lied ertönen kann, wo Trunkenbolde über die Straße torkeln und Prügeleien an der Tagesordnung sind ... Es wäre erstaunlich, könnte ich anders schreiben. Alles mag man mir vorwerfen, aber nicht, daß ich die Unwahrheit schreibe.»

Der Damm ist in Polen gewaltig aufgerissen, in den vor allem auch die jungen Menschen hineinstürzen, um alles das auszuprobieren, was sie ihre miserable Umwelt vergessen läßt. Es wird seit einiger Zeit viel geschrieben und geredet, um diesen Saufexzessen, sexuellen Überbordungen und Prügeleien Einhalt zu gebieten. Die Partei ruft ... und die Kirche erhebt ihre Stimme. Es wird von beiden Seiten nach einer Zusammenarbeit gerufen. Auch die vom Grafen Piasecki geführte Pax-Bewegung, jene Gruppe «fortschrittlicher» Katholiken, die dem polnischen Episkopat nicht gerade genehm ist, hat sich in die Abwehrfront gegen die Verlüderung eingeschaltet. Doch brachten sie in ihr Konzert die alte Platte mit, auf der von «Fortschrittsbewegung» und von «sozialistischem Aufbau» mehr zu hören war, als von dem Übel, welches es jetzt zu bekämpfen gilt. Und wie schon öfters, bedient man sich unbescholtener Persönlichkeiten, wie des bedeutenden katholischen Dichters Jan Dobraczynski, und reiht sie in die sittlich eingekleidete Abwehrfront gegen die Untugend. Es sei aber auch vermerkt, daß es Kreise gibt, vor allem unter den intellektuellen Kommunisten, die für die Zügellosigkeit eintreten, schon aus dem Grund, um ein Bündnis zwischen marxistischen und christlichen «Sittenpredigern» zu verhindern.

Es ist für Polen ein schwerer Weg, das wirtschaftliche und moralische Elend zu überwinden. Ein Volk, das Mut genug gehabt hat, der Unfreiheit die Stirn zu bieten, darf nicht in eine schrankenlose Leere zurückgestoßen werden. Man darf nicht nur obenhin über die Ursachen nachdenken. Polen ist ein Stück von Europa, ein integraler Teil Europas. Die verantwortungsbewußten Europäer sind allesamt aufgerufen. Oft wird das polnische Problem im Westen falsch oder einseitig behandelt. Es ist höchste Zeit, die politischen Fehlgriffe hier wieder gutzumachen. Polen gehört zur abendländischen Welt, es ist bis in die Gegenwart von ihrem Geist und ihrer Kultur befruchtet. Diese europäische Nation hat in ihrer Geschichte viel Leid erfahren und allein deshalb sollte man ihr viel Verständnis entgegenbringen. Polen ist eine christliche Nation und auch dies verpflichtet die Christen des Westens, all ihre Kräfte einzusetzen, um eine Brücke zum polnischen Volk zu finden.

XXX

Familienrechtsreform

(Ein Buchbericht zur Situation im europäischen Familienrecht)

Mitte Mai hat in Belgien, am 1. Juli in Deutschland eine Familienrechts-Reform Gesetzeskraft und Wirksamkeit erlangt. Am 11. Juni hat in der Schweiz der Bundesrat ein Postulat über die Revision des ehelichen Güterrechts entgegengenommen. Wir benützen diesen Anlaß, um auf die Frage der Familienrechts-Reform hinzuweisen und auf das einschlägige Schrifttum aufmerksam zu machen.

Um der Rechtssicherheit willen wird es dem positiven Recht kaum je gelingen, mit der ständigen Veränderung der gesellschaftlichen Zustände Schritt zu halten. Um so notwendiger bedarf das Recht, soll es seinen Sinn (die äußere Ordnung dieser gesellschaftlichen Zustände sicherzustellen) nicht verlieren, von Zeit zu Zeit einer Reform, die von überzeitlichen Rechtsnormen aus dem stattgehabten zeitlichen Wechsel Rechnung trägt.

Auch in unserer Zeit sind solche Rechtsreformen nötig. Man denke nur an die vielfältigen Fragen des internationalen Rechts, wo uns die geänderte wirtschaftliche und politische Lage – ganz abgesehen von allen unmittelbar kriegsrechtlichen Fragen – mehr und mehr zwingt, den Begriff der Staatshoheit (Souveränität) neu zu durchdenken und allenfalls zu reformieren.¹ Oder man nehme das Strafrecht, wo neben vielen andern Fragen der Strafzumessung und des Strafvollzugs immer wieder die Todesstrafe neu diskutiert wird.²

Im Bereich des bürgerlichen Rechts ist nicht zuletzt das Familienrecht reformbedürftig geworden, hat sich doch seit der Jahrhundertwende die gesellschaftliche Situation gerade auch der Familie erheblich geändert.³ Ja, es sind innerhalb dieser Gesellschaft familienfeindliche Kräfte in einer Weise wirksam geworden, daß es vielen Staaten notwendig schien, den Schutz der Ehe und Familie eigens in die Verfassung aufzunehmen. So gehört die Familienrechts-Reform mit zu den großen sozialen Aufgaben unserer Zeit. Um ihre Lösung haben sich in der Zwischenkriegszeit vor allem die nordischen Länder, während des Krieges Frankreich, in den Nachkriegsjahren neben Holland und Belgien besonders Deutschland bemüht. Auch in der Schweiz drängt sich der Gedanke einer Familienrechts-Reform in steigendem Maße auf.

Bei einer solchen Reform des Familienrechts stehen zumal drei Problemkreise im Vordergrund: Die Frage des Eheschließungsrechts mit der Sonderfrage der obligatorischen Zivilehe, die Ehescheidungsfrage und die Frage der Gleichberechtigung von Mann und Frau. Anders als bei den ersten beiden Fragekreisen geht es bei der Gleichberechtigung weithin – vor allem im Ehegüterrecht – nicht so sehr um Grundsatz-, sondern um gesetztechnische Fragen, weshalb sich denn auch hier am ehesten ein Ausgleich zwischen den verschiedenen weltanschaulichen und politischen Richtungen erzielen läßt. An praktischer Wirksamkeit dürfte aber die Gleichberechtigungsfrage die beiden andern übertreffen. So ist es begreiflich, daß sie auch im Schrifttum und innerhalb der eigentlichen Reformvorschläge den größten Raum beansprucht. Darum muß auch in diesem Bericht die Gleichberechtigung von Mann und Frau ausführlicher zur Sprache kommen. Doch sei an entsprechender Stelle auch auf die beiden andern Fragen kurz hingewiesen.⁴

Die Gleichberechtigung in Ehe und Familie

Es ist unbestritten, daß die heutigen Familienrechts-Reformen auch die Aufgabe haben, die Gleichberechtigung von Mann und Frau – konkret: die Gleichberechtigung der Frau mit dem Mann – in Ehe und Familie herzustellen, oder doch wirksamer als bisher sicherzustellen. Diese innereheliche Gleichberechtigung ist aber durch eine zweifache Blickverengung bedroht, von Anfang an mißverstanden zu werden.

Manche denken zu ausschließlich von einer (meist aus dem Wirtschaftsleben übernommenen) vorgefaßten Gleichberechtigung her und vergessen darüber die Eigengesetzlichkeit der Ehe und Familie. Andere bleiben umgekehrt bei einem (meist historisch begründeten) verengten

¹ Zu dieser Frage hielt 1957 der schweizerische Generalkonsul in München, Dr. Sebastian Regli, an der Universität München einen auch in der Schweiz vielbeachteten Vortrag.

² So besteht in Deutschland eine eigene Kommission zur Vorbereitung der Strafrechtsreform. Vgl. FamRZ 57/243.

³ Vgl. Jakob David in «Orientierung» 1958, S. 75.

⁴ Für die hier nur berührten Fragen wie für die Belege darf verwiesen werden auf die eben erschienene Arbeit von Albert Ziegler: «Das natürliche Entscheidungsrecht des Mannes in Ehe und Familie; ein Beitrag zur Frage der Gleichberechtigung von Mann und Frau» (Sammlung Politica, Bd. XI). F. H. Kerle Verlag, Heidelberg, 1958, 540 S., kart. DM 34.80.

Leitbild der Ehe und Familie haften und glauben, die Gleichberechtigung der Geschlechter müsse vor diesem überlieferten Bild Halt machen oder doch eingeschränkt werden, so daß in Ehe und Familie, wenn überhaupt, dann nur eine «beschränkte Gleichberechtigung» möglich sei.

Gegenüber solchen einseitigen Auffassungen muß man beides sehen: die Gleichberechtigung *und* die Wesensgestalt der Ehe und Familie, das heißt die *ganze* Wahrheit. Dann kommt man zur Einsicht: Auch und gerade in Ehe und Familie muß es echte und ganze Gleichberechtigung geben, weil die Gleichberechtigung von Mann und Frau ein Grundgesetz der sozialen Wirklichkeit überhaupt ist und weil ohne Gleichberechtigung Ehe und Familie gar nicht als jene innige Personengemeinschaft zu leben wären, als die wir sie kennen. Andererseits jedoch ist die Gleichberechtigung nicht ein Gesetz, das man einfach aus andern Sozialbereichen übernehmen und taliter qualiter auf Ehe und Familie übertragen kann. Vielmehr ist die Gleichberechtigung ein innerlich genau so differenzierter Begriff, wie es die Lebensbereiche sind, in denen sie je und je verwirklicht ist: Gleichberechtigung ist kein gleichgeschalteter (univoker), sondern ein vielgestaltiger (analoger) Begriff.

Das bedeutet: es gibt einen unveränderlichen Wesensgehalt der Gleichberechtigung, der sich unmittelbar aus der gleichen Würde der menschlichen Person als sozialer herleitet und in allen Sozialbezirken verwirklicht sein muß; und es gibt eine konkrete Ausgestaltung dieser Wesensform, die durch die Eigengesetzlichkeit der jeweiligen Anwendungsbereiche – der Wirtschaft, der Politik, der Ehe und Familie – geprägt wird. Man kann darum durchaus von einer politischen, wirtschaftlichen und innerhehlichen Gleichberechtigung sprechen; aber man muß wissen, daß die Gleichberechtigung in Politik, Wirtschaft und in Ehe und Familie ein je anderes und je eigenes Gesicht hat, und daß die Gleichberechtigung im politischen oder wirtschaftlichen Raum auf keinen Fall Maßstab ist für die Gleichberechtigung in Ehe und Familie.

Um nicht selber einer ähnlichen Blickverengung zu verfallen, berühren wir zunächst die heutige Gleichberechtigungsproblematik überhaupt, streifen dann die Fragen um Ehe und Familie in ihrer Gesamtheit und gehen schließlich eingehender auf die Gleichberechtigung in Ehe und Familie ein.

Das Problem der Gleichberechtigung von Mann und Frau

Die Gleichberechtigung der Geschlechter wird als Konkretisierung und Anwendung des Grundsatzes von der allgemeinen (Rechts-)Gleichheit der Menschen heute allgemein in den Katalogen der Menschenrechte mit aufgeführt. Damit nimmt sie auch an der Problematik, oft genug auch an der Tragik dieser Rechte teil, die vor allem in der (Un)wirksamkeit und (fehlenden) Begründung der Menschenrechte liegt.

1.

Den «Stand der Menschenrechte im Völkerrecht», das heißt ihre internationale Realisierung, untersucht Heinz Guradze. Zunächst geht er der Grundvoraussetzung einer solchen Realisierung nach: der Frage, ob nur der Staat oder ob auch der Einzelmensch als Völkerrechtssubjekt anzusprechen ist, und ob der Staat die Behandlung seiner Angehörigen und eben damit auch die Gewährleistung der Menschenrechte einfach zu den ausschließlich staatseigenen «inneren Angelegenheiten» rechnen kann. Dann fragt er, ob und inwieweit das Völkerrecht bis jetzt den internationalen Schutz der Menschenrechte verwirklicht hat. – Diese sorgfältige Untersuchung, die viel schwer erreichbares Material zumal des anglo-amerikanischen Rechtskreises verarbeitet, ist eine willkommene und wertvolle Hilfe für die neueste Rechts- und Zeitgeschichte. Da sie aber bewußt die ideengeschichtliche und rechtsphilosophische Grundlage der Menschenrechte ausklammert, müssen manche, ja die eigentlichen Fragen offen bleiben.

Die unlösbare Verbundenheit der Menschenrechte mit dem Christentum ist nicht richtig gesehen. Denn diese Verbundenheit bedeutet nur, daß das Christentum seinerseits unlösbar mit diesen Rechten als mit der natürlichen Grundlage seines übernatürlichen Offenbarungsglaubens verbunden ist, also nie auf die Menschenrechte verzichten kann (was für das Mittelalter einige Probleme zu lösen aufgab). Sie bedeutet aber nicht, daß die Menschenrechte von sich aus unlösbar mit dem Christentum verknüpft sind, so daß man zuerst Christ werden müsse, um sich überhaupt zu Menschenrechten bekennen zu können (S. 2).

Angesichts der ungelöst gebliebenen Fragen greift man gerne zu der Rektoratsrede des Freiburger Staatsrechtlers Wilhelm Oswald über «Formalismus in der Jurisprudenz und materiale Rechtsethik», worin im 6. Kapitel auch «die Begründung der Menschenrechte» gestreift wird. Man möchte diese Schrift besonders unseren angehenden Juristen empfehlen. Denn, getragen

von einem hohen Rechtsethos, mahnt sie jeden, sich durch die scheinbar spielende Lösung des Rechtspositivismus nicht täuschen zu lassen und hilft sie ihm, sich zu einer materialen Rechtsbetrachtung durchzuringen, das heißt zu einer theistischen Weltanschauung mit der entsprechenden Hierarchie der Werte, vor allem der menschlichen Person als einer natürlichen Rechtsnorm. Dem Verfasser aber wünscht man die Ruhe, die vielen nur angeschnittenen Fragen und angedeuteten Antworten in einem systematischen Zusammenhang nochmals vorlegen zu können.

2.

Zum Gleichheitssatz im besondern liegt jetzt eine juristische Dissertation der Universität Münster vor, in der *Werner Böckenförde* Geltung, Inhalt und Anwendbarkeit des allgemeinen Gleichheitssatzes (wie er als Art. 3, Abs. 1, des Bonner Grundgesetzes formuliert ist) und die Aufgabe des Richters untersucht. Man bedauert nur, daß der Verfasser dieser sonst gründlichen Studie nicht auch den rechtsphilosophischen Hintergründen des Gleichheitssatzes in stärkerem Maße nachgegangen ist. Denn man hätte es ihm wohl zugetraut, auf die positivistisch-relativistische Zürcher Habilitationsschrift *Hans Nef's* über «*Gleichheit und Gerechtigkeit*» (Zürich 1941) eine gültige Antwort zu geben. Aber auch so ist man froh um diese Arbeit. Denn sie gibt einen guten Überblick über den heutigen Stand der Meinungen und zeigt gerade auch im Hinblick auf die Gleichberechtigung der Geschlechter deutlich, daß der Gleichheitssatz zwar einfach sein mag in seinem Wortlaut, aber als Rechtssatz einer sehr sorgfältigen und differenzierenden Interpretation bedarf. Der Maßstab einer solchen Differenzierung kann jedoch letztlich nur der differenzierte Sachverhalt selbst sein. So führt in besonderer Weise der Gleichheitssatz zu einer materialen Rechtsbetrachtung.

3.

Für die Gleichberechtigung der Geschlechter schließlich ist neben der Verschiedenheit von Mann und Frau auch die Eigenart des Sachbereiches zu berücksichtigen, in dem die Gleichberechtigung zu verwirklichen ist. Entsprechend gibt es, wie gesagt, eine je anders differenzierte Gleichberechtigung in Politik, Wirtschaft und in Ehe und Familie.

Zur **politischen Gleichberechtigung** hat, um die schweizerische Frage hier ganz außer Betracht zu lassen, *Gabriele Bremme* eine bedeutsame Untersuchung über «*Die politische Rolle der Frau in Deutschland*» durchgeführt. Diese von der Unesco angeregte, statistisch sorgfältig fundierte und im Urteil ausgewogene Arbeit verdient auch in der Schweiz beachtet zu werden. Denn sie gibt nicht nur ein genaues Bild über «den Einfluß der Frauen bei Wahlen und ihre Teilnahme in Partei und Parlament», sondern könnte auch manchen zum Nachdenken bringen, der sich von der Stimmbeteiligung der Frau einen allzu großen Wechsel, sei es im staatlichen Leben überhaupt, sei es doch im Parteienverhältnis, verspricht.

Für die föderative Struktur der Schweiz ist das Untersuchungsergebnis einer ländlichen Gemeinde besonders interessant, das «die Interpretation zuzulassen scheint, daß man zwar im Prinzip, ganz allgemein, für eine parlamentarische Mitarbeit der Frauen ist, sobald die Frage aber mehr in den konkreten Bereich rückt, wie beim Gemeinderat, wo man an die eigene Gemeinde und die eigene Frau denkt, die parlamentarische Mitarbeit der Frau jedoch verneint» (S. 134, Anm. 9).

Für die **wirtschaftliche Gleichberechtigung** ist nicht zu verkennen: «*Die Wirtschaft braucht die Frau*». Zu dieser Frage hat *Ruth Bergholtz* ein aufschlußreiches Sammelwerk herausgegeben, in dem verschiedene Fachleute, meist Frauen, zu den zahlreichen Frauenfragen in der Gesamtwirtschaft, in der Ausbildung, im Betrieb, im Arbeitsrecht und in der Arbeitsmedizin Stellung nehmen. Verständlich geschrieben und sachlich informierend, bieten diese Beiträge eine treffliche Einführung in ein weitreichendes Gebiet und nicht zuletzt manchen praktischen Hinweis für das eigene Verhalten. Im Hinblick auf die familiengebundene Frau ist sehr zu

begrüßen, daß die Möglichkeit der «Halbtagsarbeit für die Frau» eingehend erörtert wird.

Eine der heikelsten Teilfragen der wirtschaftlichen Gleichberechtigung ist jene der Lohngleichheit für gleiche Arbeit. Dazu enthält bereits das Buch von *Bergholtz* zwei Beiträge (*Ilse Elsner*: «Der Frauenlohn in unserer Zeit»; *Jan Sierks*: «Löst die analytische Arbeitsplatzbewertung die Lohngleichheit von Mann und Frau?»). Eigens ist *Henry Braunwarth* der Frage nachgegangen in seiner Schrift: «*Die Spanne zwischen Männer- und Frauenlöhnen*». Wertvoll ist vor allem die Darstellung der tatsächlichen Entwicklung, die mit reichem Zahlenmaterial und vielen Tabellen belegt wird. Aber auch die kritische Erörterung der Berechtigung einer solchen Spanne ist aller Beachtung wert. Nur hätte man hier vielleicht noch Antwort auf die Frage gewünscht: Ist die absolute Lohngleichheit auch dann gerechtfertigt, wenn die Gesetzgebung – wie in Deutschland – der Frau eigens einen monatlichen Hausarbeitstag einräumt? Denn damit scheint sich doch die Frau manches selber besorgen zu können, was der Mann aus seiner Lohntüte decken muß.

Gewiß: die Wirtschaft braucht die Frau. Aber noch mehr brauchen Ehe und Familie die Frau und Mutter. Zum Problem der außerhäuslich erwerbstätigen Mutter existiert bereits eine umfangreiche Spezialliteratur⁵; und die Jugendpsychologie hat schon Begriffe geprägt wie «Schlüsselkinder», «Kühlschrankkinder» und «Großmutterkinder» mit den entsprechenden «Liebesmangelschäden». Unmittelbar an die Eltern wendet sich *Franz Hadriga* unter dem bezeichnenden Titel: «*Kinder ohne Eltern?*». Er legt nicht nur die «Erziehungsprobleme berufstätiger Eltern» dar, sondern möchte diesen auch helfen, sich in ihre Kinder, für die sie infolge ihrer Berufsüberlastung fast keine Zeit und Kraft mehr haben, hineinzudenken. Eine (Teil-)Lösung des Gesamtproblems sieht er in der Errichtung von Nachmittagsheimen, worin die Kinder nach der Vormittagsschule bis zur abendlichen Heimkehr der Eltern betreut würden. Sicher müßte man aber – neben der Erziehungsarbeit an den Eltern selbst – auch vermehrt auf die Halbtagsarbeit für Frauen hinarbeiten.

Schon diese Hinweise zeigen: man kann kaum von der Gleichberechtigung der Geschlechter reden, ohne nicht sogleich, bald da bald dort, auf unseren zweiten Problemkreis «Ehe und Familie» zu stoßen. Deshalb wird denn auch die Gleichberechtigungs-Diskussion fast zwangsläufig zur Auseinandersetzung um das Wesen von Ehe und Familie.

(Fortsetzung folgt)

Albert Ziegler

Besprochenes Schrifttum

- Bergholtz Ruth: «Die Wirtschaft braucht die Frau». C. W. Leske Verlag, Darmstadt 1956. 425 S., Leinen DM 16.80.
- Böckenförde Werner: «Der allgemeine Gleichheitssatz und die Aufgabe des Richters». (Ein Beitrag zur Frage der Justiziabilität von Art. 3, Abs. 1, des Bonner Grundgesetzes.) Verlag Walter de Gruyter & Co., Berlin W. 35 1957. XIV/90 S., brosch. DM 9.80.
- Braunwarth Henry: «Die Spanne zwischen Männer- und Frauenlöhnen. Tatsächliche Entwicklung und kritische Erörterung ihrer Berechtigung». Bund-Verlag GmbH, Köln-Deutz 1955. 176 S., DM 3.80.
- Bremme Gabriele: «Die politische Rolle der Frau in Deutschland». Schriftenreihe des Unesco-Institutes für Sozialwissenschaften Köln, Band 4. Verlagsbuchh. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1956. 288 S., Leinen DM 18.80.
- Grudzke Heinz: «Der Stand der Menschenrechte im Völkerrecht». Verlag Otto Schwartz, Göttingen 1956. XVI/236 S., Leinen DM 28.80.
- Hadriga Franz: «Kinder ohne Eltern? Erziehungsprobleme berufstätiger Eltern». Herder-Verlag, Wien 1956. 139 S., DM 4.80/Fr. 5.—.
- Oswald Wilhelm: «Formalismus in der Jurisprudenz und materiale Rechtsethik». Freiburger Universitätsreden n. F. Nr. 19. Universitätsverlag, Fribourg 1957. 107 S., Fr. 7.80.

⁵ Vgl. «Herder-Korrespondenz» März 1957, S. 250—253.

Bücher

Welty Eberhard: Herders Sozial-Katechismus. Bd. III: Arbeit und Eigentum. Verlag Herder, Freiburg i. Br., 1958. 483 Seiten.

Der dritte Band des bekannten und zum Teil schon in mehreren Auflagen verbreiteten Sozial-Katechismus von Prof. P. Eberhard Welty O.P. zeichnet sich wiederum aus durch:

1. Eine große Offenheit gegenüber allen von der Gegenwartsgesellschaft gestellten noch so komplizierten und schwierigen Fragen.

2. Durch eine gewaltige Fülle von Material, Fragestellungen, Zitaten aus Büchern, Zeitschriften, kirchlichen Kundgebungen.

3. Durch eine klare und dem gegenwärtigen Fragestand angepaßte Aufgliederung des gewaltigen Stoffes und zugleich durch eine allgemein verständliche, angenehm lesbare Sprache.

4. Endlich durch eine allseitige Objektivität der Darstellung, zugleich verbunden mit einer mutigen persönlichen Stellungnahme auch in umstrittenen und gefährlichen Problemen.

Es ist dem Verfasser zu der gewaltigen geleisteten Arbeit und hervor-

ragenden Nützlichkeit seines Werkes aufrichtig zu gratulieren. Wir besitzen gegenwärtig weder auf katholischem noch protestantischem Gebiet ein Werk, das mit solcher Vollständigkeit und Weite die entsprechenden modernen Fragen aufgreift.

Selbst wenn man dem Verfasser in manchen Stellungnahmen nicht ohne weiteres folgen kann, wenn man bisweilen schärfere Begriffsbestimmungen und Abgrenzungen wünschen möchte, so wird man ihm doch in jedem Fall dankbar sein für die Vielseitigkeit der Gesichtspunkte und die Zusammenstellung des Materials, die eine gute Grundlage für die eigene Meinungsbildung bieten.

Der vorliegende Band behandelt die Fragen um Arbeit und Eigentum. Der nächste (Abschluß-) Band will dann die Wirtschaftsordnung und die Sozialreform im Ganzen behandeln. Zunächst bestand die Absicht, dies alles im vorliegenden Band zusammenzufassen, doch schwoll der Stoff zu einer solchen Fülle an, daß man sich, glücklicherweise, entschließen mußte, die Bände zu trennen.

Der erste Abschnitt ist der Eigentumsfrage gewidmet: 1. Die natürlichen Grundlagen des Eigentums. 2. Das Recht auf Privateigentum. 3. Umstrittene Erwerbstitel (Besitzergreifung, Erbrecht, Gewinn, Rente, Glücksspiel). 4. Die soziale Gebundenheit des Eigentums. 5. Rechte und Pflichten des Staates gegenüber dem Eigentum. — Dieser Abschnitt bietet schon eine große Fülle von sehr umstrittenen Fragen und zeigt mutig die entsprechenden Probleme. Vielleicht müßte man das Eigentumsrecht noch stärker differenzieren als es hier geschieht. Der Besitz eines Gartens, eines Wohnhauses, einer Fabrik, einer Aktie, einer Versicherungspolice, eines Bahnbilletts sind von der naturrechtlichen Begründung und Struktur des Eigentumsrechtes her sehr verschiedene Dinge, die vielleicht nur mehr analog unter den Namen Eigentum zu bringen sind.

Der zweite Abschnitt behandelt «Würde und Rechte der menschlichen Arbeit»: Wesen und Würde — Recht und Pflicht der Arbeit — Die Arbeit im Maschinenzeitalter — Proletariat und Entproletarisierung — Arbeitslosigkeit — Recht und Mittel der Selbsthilfe (Gewerkschaftsfrage) — Streik und Aussperrung. Hier geschieht oft ein Vorstoß in bisher noch wenig bearbeitetes Neuland.

Der dritte Abschnitt endlich handelt von der Arbeit als Erwerbstitel und Einkommensquelle: von Lohn und Lohngerechtigkeit, vom Arbeitsmarkt, von der Eigentumsbildung in Arbeiterhand, von Mitbestimmung und Mitbestimmungsrecht (354—392; sehr umfassende und abwägende Darstellung, im Ganzen positiv).

Es gibt auf den genannten Gebieten kaum eine Frage in der Gegenwartsgesellschaft, die nicht berührt und in ihren Grundzügen dargestellt würde.

Eine kommentierte praktische und weiterführende Bibliographie beschließt den Band und ermöglicht so dem Leser nicht nur ein eigenes weiteres Studium, sondern zeigt ihm auch die Quellen, aus denen der Verfasser schöpft und welchen er sich am meisten verbunden weiß. Der am öftesten zitierte Autor ist wohl verdienstermaßen, neben dem Papst, Prof. von Nell-Breuning.

Es ist hier nicht der Ort, sich mit einzelnen Aufstellungen des Verfassers auseinanderzusetzen. Der Verfasser wollte auch nicht eine abschließende Lehre für die einzelnen Punkte vorlegen, sondern eher den Grund für eine Stellungnahme legen und das entsprechende Material an Grundsätzen und Tatsachen, Problemen und Fragen darbieten. Darin liegt der Hauptwert des trefflichen Buches, das uns ausgezeichnete Dienste leisten wird.

J. David

GLETSCH

Seiler's Hotel Rhonegletscher

1761 m. Die traditionelle, behagliche Gaststätte am Fusse des Rhonegletschers. Jeglicher Komfort und mässige Preise. Kath. Kapelle mit täglicher hl. Messe. Garagen und Reparaturwerkstätten.

Seiler's Hotel Belvédère

2272 m. Idealer Aussichtspunkt auf den Rhonegletscher, die Walliser und Berner Alpen. Beliebter Ausgangsort für interessante Frühjahrs- und Sommertouren.

Laien-Missionarin

Der Heilige Vater ruft in die Missionen:

«Die Missionare brauchen sofortige Hilfe, um in ihrer apostolischen Arbeit den sich mehrenden Aufgaben gewachsen zu sein.»

(Rundschreiben «Fidei Donum» 1957)

Laienhelferinnen finden den Weg dorthin durch das Werk der Laien-Missionarinnen,

Rue Fries 8, Fribourg

Hotels Seiler Zermatt

1620 m ü. M.

Mont Cervin — Victoria — Mont-Rose

Hotel Riffelalp

(2213 m ü. M.) Erstklassiges Familienhotel, Tennisplatz, Orchester, Gottesdienstgelegenheit.

Mahlzeitenaustausch.
Vorteilhafte Pauschalpreise.

Auskünfte und Prospekte durch die Generaldirektion der Seiler-Hotels, Telefon (028) 7 71 04.

Herausgeber: Apologetisches Institut des Schweizerischen katholischen Volksvereins, Zürich 2, Scheideggstrasse 45, Tel. (051) 27 26 10/11.

Druck: H. Börsigs Erben AG., Zürich 8.

Abonnement- und Inseratenannahme: Administration «Orientierung», Zürich 2, Scheideggstrasse 45, Tel. (051) 27 26 10, Postcheckkonto VIII 27842.

Abonnementspreise: Schweiz: Jährl. Fr. 12.—; halbjährl. Fr. 6.—. Einzahlungen auf Postcheckkonto VIII 27842. — Belgien-Luxemburg: Jährl. bFr. 170.—. Bestellungen durch Administration Orientierung, Einzahlungen an Société Belge de Banque S. A., Bruxelles, C. C. P. No. 218 505 — Deutschland: Vertrieb und Anzeigen, Verlagsanstalt Benziger & Co. AG., Köln, Martinstr. 20, Postcheckk. Köln 8369. Jährl. DM 12.—; halbjährl. DM 6.—. Abbestellungen nur zulässig zum Schluss eines Kalenderjahres, spätestens ein Monat vor dessen Ablauf. — Dänemark: Jährl. Kr. 22.—. Einzahlungen an P. J. Stäubli, Hostrupsgade 16, Silkeborg. — Frankreich: Jährl. fFr. 680.—. Bestellungen durch Administration Orientierung, Einzahlungen an Crédit Commercial de France, Paris, Compte Chèques Postaux 1065, mit Vermerk: Compte attente 644.270. — Italien-Vatikan: Jährl. Lire 1800.—. Einzahlungen auf c/c 1/14444 Collegio Germanico-Ungarico, Via S. Nicolò da Tolentino, 13, Roma. — Oesterreich: Auslieferung, Verwaltung und Anzeigenannahme Verlagsanstalt Tyrolia AG., Innsbruck, Maximilianstrasse 9, Postcheckkonto Nr. 128.571 (Redaktionsmitarbeiter für Oesterreich Prof. Hugo Rahner). Jährl. Sch. 46.—. USA: Jährl. \$ 3.—.

EGGISHORN

Hotel Jungfrau

2200 m Autoservice ab Fiesch, Furkabahn

RIEDERALP

Hotel Riederalp

1925 m Talstation Mörel (Luftseilbahn), Furkabahn.

Schöne Ferienorte, Aletschwald, Märyelensee.
Katholischer Gottesdienst auf Eggishorn und Riederalp.
Prospekte durch FAMILIE CATHREIN.