

Schwäche, mitreißender Glut und kümmerlichem Versagen, das dem Kirchenhistoriker in jedem Kapitel seiner Wissenschaft zuweilen beklemmend bewußt wird, ist in Wirklichkeit kein Neben-einander, sondern ein Durch-einander. Die Kirche folgt ihrem Meister, dem Ge-  
kreuzigten und dadurch Erhöhten: „Das Gelobte Land ist ihr sicher – aber der Wanderweg geht durch die öden Lande ihrer welthistorischen Zusammenbrüche, geht durch das verfallende spätrömische Imperium, in die Machtkämpfe des Mittelalters, in die Mißerfolge ihrer neuzeitlichen Missionsgeschichte, hinein in die Tragödien von Rußland und China, in die Verfaulung unserer Kultur und in die atomsprenghende Zukunft, die wir noch nicht kennen“ (289). Diese schwache Kirche ist Glaubensstatsache und zugleich Glaubensprüfung: „Sind nicht wir es, wir Armseligen, wir Sonntagskatholiken, wir Taufscheinversicherte, wir Gelegenheitsfromme, wir bequem gewordenen Hirten, die das Bild der Catholica verzerren und verdunkeln?“ (291). Die Schwäche der Kirche ist eine „felix culpa“, denn „ohne die Schwäche, die sündige Armseligkeit der Kirche gäbe es hienieden jene Liebe nicht, die freudig und traurig, zornig und eifernd, geduldig und still das Wort des Apostels erfüllt: Wir müssen die Kirche hegen wie Christus, sie mit warmem Leben erfüllen, sie tröstend umarmen, für sie eintreten mit Gottes Eifersucht – sie einfach ungeteilt und unbändig lieben“ (296).

Hugo Rahner vermag die Kirchengeschichte lebendig zu machen, weil er sie als historische Ekklesiologie versteht; er hat aufgezeigt, daß es keine Ekklesiologie gibt, die nicht von der Geschichte der Kirche Notiz nimmt, ihre Tatsachen und Zusammenhänge verarbeitet. Wie kaum ein anderer Kirchenhistoriker im deutschen Sprachgebiet hat er zur Überwindung des historischen Positivismus beigetragen, der um die Jahrhundertwende auch in unserer Wissenschaft vorherrschend war. Es wäre jedoch unaufrichtig, ein Bedenken zu verschweigen. Rahner, der Schüler Franz Josef Dölgers, war imstande, „größer zu sein, als das Geschehene und dennoch das Kleinste daran liebend zu erkennen“. Seine Quellen- und Tatsachenkennt-

nis ist so ausgebreitet und so intim, daß er bei seinen theologischen Deutungen nie den festen Boden der historischen Erkenntnis unter den Füßen verliert. Stets bleibt er Historiker, er verirrt sich nicht, wie manche französische Theologen, in die Spekulation, die in der Historie nur die Rechtfertigung eigener Ideen sucht. Aber ich fürchte seine Nachahmer, die, ohne seine Schulung und seine Gelehrsamkeit zu besitzen, in der Kirchengeschichte ein weites Feld heilsgeschichtlicher Spekulationen und ein noch weiteres Feld für selbstsicher vorgetragene Urteile erblicken, – und vergessen, daß die Kirchengeschichte als Wissenschaft erst entstehen konnte und entstanden ist, nachdem die nur heilsgeschichtliche Betrachtung durch Baronius, die Bollandisten und die Mauriner überwunden war. Hugo Rahner, der den Fälscher Vignier entlarvte, ist kritischer Historiker und historischer Theologe. Durch seine drei letzten Bücher: „Symbole der Kirche“, „Ignatius von Loyola“ und – vor allem – „Abendland“ hat er die Kirche der Geschichte als die Kirche des Glaubens, die Kirche des Glaubens als die Kirche der Geschichte kennen gelehrt, ist er für uns ein anderer Möhler geworden.

Hubert Jedin

## Österreichs Katholiken und die Arbeiterfrage

Ob und inwieweit Katholiken und katholische Kirche von der industriellen Entwicklung sich haben überfallen, wenn nicht gar überfahren lassen oder inwieweit sie mit ihr fertig geworden sind, sie zu meistern verstanden haben, ist bis heute umstritten. Im allgemeinen überwiegt die Vorstellung, auf kirchlicher Seite habe man der neuen gesellschaftlichen Großgruppe der Arbeiterschaft und der durch sie ausgelösten Arbeiterfrage lange Zeit verständnislos gegenübergestanden, bis endlich 1891 die Enzyklika Leos XIII. „Rerum novarum“ den Durchbruch vollzogen und den Umschwung von ausschließlicher Übung freier oder auch institutionalisierter christlicher Caritas zur entschlossenen Befürwortung und Förderung staatlicher Sozial-

politik bzw. Sozialreform und zur Beteiligung an ihr herbeigeführt habe. Gegen diese Vorstellung wird eingewendet, es lasse sich belegen, daß die Arbeiterfrage auf kirchlicher Seite bereits sehr viel früher in ihrer Bedeutung erkannt worden sei; so habe beispielsweise Adolf Kolping keineswegs bloß die Schwierigkeiten des Handwerks und die Not der Handwerks-  
 gesellen gesehen und sich ihrer angenommen, sondern, wenn er auch selbst nur „Gesellen-  
 vater“ sein wollte, doch bereits die Probleme der Industriearbeiterschaft geistig erfaßt und darauf gedrungen, daß man sich ihrer annehme. Was hier zutrifft, kann nur die geschichtliche  
 Forschung klären.

Dazu will die Studie von Gerhard Silberbauer „Österreichs Katholiken und die Arbeiterfrage“<sup>1</sup> beitragen. Leider ist seine Sicht durch eine Voreingenommenheit getrübt, die in den grundsätzlichen Ausführungen des Abschnitts „Das Proletarielerend als pastorales Problem“ (121 ff.) deutlich zum Ausdruck kommt. Nach S.s Meinung wird die Kirche, „weil sie die geistlichen Werte höher schätzt als die irdischen“, sich der sozialen Probleme, hier des Proletarielerends, niemals „mit ganzer Kraft“, nicht „mit letzter Konsequenz“ annehmen. Damit gibt er zu erkennen, daß in seinen Augen das Proletarielerend, obwohl er es in der Überschrift ein pastorales Problem nennt, in Wahrheit doch kein „pastorales“, sondern nur ein ökonomisches, allenfalls gesellschafts-  
 politisches Problem ist. In klarem Gegensatz steht die Aussage Papst Pius' XI., wonach „die gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Verhältnisse der Gegenwart ohne Übertreibung als derartig bezeichnet werden können, daß sie einer ungeheuer großen Zahl von Menschen es außerordentlich schwer machen, das eine Notwendige, ihr ewiges Heil, zu wirken“ (QA 130); es kann kein Zweifel sein, daß der Papst bei der „ungeheuer großen Zahl von Menschen“ an erster Stelle an die proletarischen Massen denkt. Sieht die Kirche die Dinge so – und man wird annehmen müssen, daß die Sicht des Papstes auch die Sicht der Kirche ist –, dann ist es gerade ihre Höherschätzung der geistlichen Werte, die

es der Kirche zur Pflicht macht, sich hier „mit ganzer Kraft“, „mit letzter Konsequenz“ einzusetzen. Dem Historiker steht es zu, festzustellen, ob und inwieweit die Kirche dieser ihrer Pflicht nachgekommen ist, denn dies ist Tatfrage; S. dagegen schreibt der Kirche eine grundsätzliche Haltung zu, die nicht die ihre ist.

Besonders schwerwiegend und in seinen Folgen für die ganze zweite Hälfte seines Buches verhängnisvoll aber ist der Irrtum, dem S. in bezug auf die deutschen „Solidaristen“ und den berufsständischen Gedanken erlegen ist. Unter den deutschen Solidaristen versteht er offenbar die zur Zeit des Bismarckreichs und der Weimarer Republik in Deutschland wirkenden katholischen Sozialwissenschaftler und praktischen Sozialpolitiker, die sich mehr oder weniger zu dem von Heinrich Pesch in seinem „Lehrbuch der Nationalökonomie“ (Bd. I 1905, 3/4 1924) entwickelten sozialphilosophischen System des „Solidarismus“ bekannten. Während man sonst diesen Kreisen gern eine allzu kapitalismus-  
 freundliche Haltung nachsagt (wie auch die Enzyklika „Quadragesimo anno“ gerade von den sog. „Wiener Richtungen“ als „kapitalistische Enzyklika“ verschrien wurde), überrascht S. mit der kühnen Behauptung, „Ende der zwanziger Jahre (sei) im Solidarismus plötzlich die berufsständische Idee als neues Gestaltungsprinzip des gesellschaftlichen Lebens aufgetaucht“ (229); an anderer Stelle wandelt er dies dahin ab, die Solidaristen seien „eine(r) von ihnen vorher als überholt angesehene(n) gesellschaftlichen Ideologie“ anheimgefallen (240). Beides paßt nicht zusammen: entweder „neues Gestaltungsprinzip“ oder „vorher als überholt angesehene“, ja sogar „schon in die Rumpelkammer der modernen katholischen Sozialbewegung verbannte Ideologie“ (186/7); eines schließt das andere aus! S. übersieht nicht nur diesen Widerspruch, in den er sich verwickelt, sondern zeigt sich in seinen ganzen folgenden Ausführungen in das weitverbreitete und verhängnisvolle Mißverständnis des berufsständischen Gedankens verfangen, das diesen mit einer Ständeordnung, wie sie etwa einem Frhr. von Vogelsang vorschwebte, noch mehr aber mit ständestaatlichen Gedanken im Sinne

<sup>1</sup> Graz: Styria 1966. 443 S. Lw. 30,-.

von Othmar Spann und speziell mit dem faschistischen Korporationenstaat in Verbindung bringt, dessen Anfangserfolge nach seiner Meinung die Solidaristen beeindruckt hätten. Mit all dem haben jedenfalls die deutschen Solidaristen nicht das mindeste zu tun.

Wenn S. den am 2. 8. 1932 verstorbenen österreichischen Bundeskanzler Ignaz Seipel für den ständestaatlich mißverstandenen Gedanken in Anspruch nimmt, kann ich das nicht nachprüfen; daß Seipel die den echten berufsständischen Gedanken entwickelnde Enzyklika „Quadragesimo anno“ inspiriert habe (246), trifft bestimmt nicht zu. – Der Altmeister der katholischen Soziallehre in Österreich, Johannes Meßner, weilt noch unter den Lebenden; so muß es ihm selbst überlassen bleiben zu berichtigen, was an S.s Angaben über ihn der Berichtigung bedarf. Daß Meßner den starken Staat, dessen (auch) eine berufsständische Ordnung bedarf, als „autoritären Staat“ bezeichnet, mag man bedauern, nachdem diese Bezeichnung einen Sinn angenommen hat, den wir vom Boden unserer Staatsauffassung ablehnen müssen. Gegen Meßners von S. angeführten Satz „Das katholische Verfassungsideal verlangt den autoritären Staat“ (237) kann man Verschiedenes einwenden, vor allem das Bedenken erheben, ob man denn überhaupt von einem „katholischen Verfassungsideal“ reden könne, aber auch, daß ein schwacher, autoritätsloser Staat unter allen Umständen ein Unglück ist und wir daher auf jeden Fall einen starken, mit echter Autorität ausgestatteten Staat fordern müssen; die berufsständische Ordnung der Gesellschaft und die durch sie herbeizuführende Entlastung des Staates von Aufgaben, die von Rechts wegen gar nicht die seinigen sind, soll nach QA gerade dazu führen, den Staat für seine eigenen Aufgaben wieder frei und stark zu machen (QA 80). So kann man in der Tat diese Redewendung Meßners bedauern; nicht nur ungehörig, sondern ungerrecht aber ist es, sie als „bedauerliches Zeugnis“ dafür auszugeben, „wie dem österreichischen Ständestaat ein katholisches Mäntelchen umgehängt wurde“ (237). – Insoweit S. auf Gustav Gundlach und mich abhebt, ist es leicht,

dessen und mein Schrifttum aus der damaligen Zeit zu vergleichen und festzustellen, daß wir beide ständig im schärfsten Gegensatz zu all den damals grassierenden Ideologien, zu aller Stände-Romantik, vor allem aber zu allen ständestaatlichen und faschistischen Ideen einschließlich des von Papenschen „autoritären“ Staates und allen zum Nationalsozialismus überleitenden Ideologien gestanden haben. Man lese beispielsweise, was ich in meinem QA-Kommentar „Die soziale Enzyklika“ (Köln 1932) mehr als zwei Jahre vor der ständestaatlichen österreichischen Verfassung über Österreichische Aktion, Spannschen Universalismus und faschistischen Korporationenstaat geschrieben habe; die Schilderung, die QA von letzterem gibt, bezeichnete ich auf S. 173 als „Vorbild, wie man es nicht machen soll“ (in allen späteren Auflagen – letzte 1959 – unverändert). Soweit „Inspirationen“ von Gustav Gundlach oder mir einen Niederschlag in QA gefunden haben, ist die Enzyklika bestimmt im modernen genossenschaftlichen und gewerkschaftsfreundlichen, freiheitlich-demokratischen Sinn zu verstehen mit scharfer Front gegen alles Ständestaatliche und Faschistische; Kronzeuge für eine solche Auslegung der Enzyklika und ihrer berufsständischen Ordnung ist kein geringerer als Mussolini, der sofort richtig verstanden und entsprechend feindselig reagiert hat.

Mit dem Satz: „Den großen Durchbruch des berufsständischen Gedankens leitete Quadragesimo anno ein“ (246) erweckt S. notwendig den Eindruck, nach seiner Meinung sei die Entwicklung, die die Dinge in Österreich genommen haben, durch die Enzyklika ausgelöst worden und habe deren Intentionen entsprochen. Mindestens das letztere kann aber seine Meinung nicht sein; denn an früherer Stelle (231/2) behauptet er, bei der berufsständischen Ordnung der Enzyklika habe es sich nur um ein „sozialethisches Rezept“ gehandelt; diese „Tatsache“ sei in Österreich verkannt worden. Wahr ist, daß die Präntention, die Verfassung vom 1. 5. 1934 habe einen „Quadragesimo-anno-Staat“ geschaffen, auf einem Mißverständnis von QA beruht, wie es größer nicht sein könnte, – dies aber nicht deswegen, weil

die Konzeption einer gesellschaftlichen Ordnung, wie QA sie vorlegt, ein „sozial-ethisches Rezept“ wäre. Die Enzyklika unterscheidet deutlich „institutionum reformatio atque emendatio morum“ und bezeichnet ausdrücklich beide als unerlässlich; ihre Ausführungen über die berufsständische Ordnung sind ebenso institutionell wie diejenigen über die um den Arbeitsmarkt zentrierte Klassengesellschaft; beide Male geht es um die soziale Struktur. Einen QA-Staat kann es aus einem ganz anderen Grund nicht geben, nämlich deswegen, weil QA ex professo von der gesellschaftlichen Ordnung, nicht von der staatlichen Verfassung handelt und bezüglich der letzteren nur ganz beiläufig die Lehre Leos XIII. wiederholt, die Menschen hätten die volle Freiheit, sich eine Staatsverfassung zu geben, wie sie ihnen gut scheine, nur müßten Gerechtigkeit und Gemeinwohl gewahrt sein (QA 86).

Nach all diesem kann die Deutung, die S. der Entwicklung der Dinge Ende der zwanziger, Anfang der dreißiger Jahre in Österreich gibt, schlechterdings nicht stimmen. Zu sehen, wie es zu der bestimmt nicht von den deutschen Solidaristen nach Österreich „importierten“ Anfälligkeit für ständestaatliche und ähnliche Ideen und für die entsprechende Fehldeutung der Enzyklika „Quadragesimo anno“ gekommen ist, wäre von außerordentlichem Interesse. Bis wir so weit sind, wird es noch umfangreicher und gründlicher Vorarbeiten bedürfen. Dieser besonders wichtige Abschnitt der Geschichte des sozialen Katholizismus in Österreich wird noch einmal neu geschrieben werden müssen.

Oswald v. Nell-Breuning SJ

## Ökumenische Vorstöße in Japan

Bischof Ito von Niigata, der Vorsitzende der japanischen bischöflichen Kommission für ökumenische Fragen, sowie Bischof Furuya von Kyoto haben durch bedeutsame ökumenische Schritte deutlich gemacht, daß die Sache der christlichen Einheit nun auch in Japan auf höchster kirchlicher Ebene in Angriff genommen werden soll. Bischof Ito besuchte als erster

katholischer Bischof am 13. Mai 1966 den orthodoxen Bischof Vladimir in seiner Residenz an der Nikolai-Kathedrale in Tokyo, und die Bischöfe Ito und Furuya nahmen als Leiter der katholischen Delegation am 31. Mai 1966 an der ersten Sitzung des offiziellen Konsultativ-ausschusses der katholischen Kirche und der „Vereinigten Kirche Japans“ teil.

Die ökumenische Bewegung kann in Japan auf eine sehr lebendige und kraftvolle Vergangenheit zurückschauen. Nicht nur haben schon vor mehr als 20 Jahren kriegsbedingte administrative Anordnungen von seiten der Regierung die christlichen Kirchen Japans in die „Christliche Liga Japans“ zusammengezwungen, sondern auch von der im ganzen enttäuschenden Missionsrealität her wurde mehr und mehr die innere Unmöglichkeit der Ausbreitung eines gespaltenen Christentums einsichtig. Dabei spielt gerade in Japan die äußere Getrenntheit nicht einmal eine so ärgerniserregende Rolle wie in anderen Ländern, da der Japaner von Hause aus keine religiösen Widersprüche im westlichen Sinn kennt und viele Japaner sich gleichzeitig als Buddhisten und Shintoisten betrachten. Vielmehr erscheint es mehr und mehr als ernsthaftes Missionshindernis, daß die äußere Trennung auf einen Mißstand im Inneren der einzelnen Kirchen und der einzelnen Gläubigen hinweist: auf den Mangel im Zeugnis der Liebe. Ein vertieftes ökumenisches Bemühen würde gleichzeitig das christliche „Stilprinzip“ der Liebe im gesamten christlichen Bereich neu zur Geltung bringen. Es ist bekannt, daß der Japaner für Stilprinzipien ein feines Empfinden hat: sie gelten ihm sozusagen als intuitive Kriterien der Echtheit und Glaubwürdigkeit.

Seit der wachsenden Bewußtwerdung solcher missiologischer und speziell japanischer Gegebenheiten hatte die ökumenische Bewegung in Japan bisher in einer Vielzahl von Begegnungen und gemeinsamen Aktionen Ausdruck gefunden, aber noch nicht die Ebene des offiziellen Dialogs der Kirchen erreicht. Dieser Durchbruch ist nun geschehen.

Die orthodoxe Kirche, die gegen Ende des 19. Jahrhunderts durch das Wirken des heiligmäßigen russischen Bischofs Nikolai in Japan