

eingegangen ist, und welches er über alle Kreaturen erhoben hat, denn seit seiner Himmelfahrt sitzt Jesus zur Rechten der Majestät Gottes, und mit ihm sitzt dort unser Fleisch und Blut“, dann fühlt der katholische Christ sich in dem soteriologischen und eschatologischen Anliegen, um das es ihm bei der Himmelfahrt Mariens geht, im Grunde verstanden. Es ist gesagt worden, vielleicht hätte das Dogma deshalb verkündigt werden müssen, damit das Ärgernis des Christentums vom Christen heute wieder einmal wirklich erfahren werde. Es geht um die Erlösung dieser wirklichen Welt. An Maria wird sichtbar, „daß die Erlösung die ganze Schöpfung in sich begreift, daß sie vor allem auch auf den Leib des Menschen sich erstreckt, weil der Leib zum Wesen des Menschen gehört: der Leib, der den Herrn getragen hat, ist nach dem Glauben der Kirche, wie er sich in der Liturgie ausspricht, nicht der Verwesung anheimgefallen, und der Leib des Christen, der genährt ist mit dem Fleisch und Blut des Herrn, der hat das ewige Leben, und Gott wird ihn auferwecken am Jüngsten Tag. So bekennt die Kirche gerade auch in ihrem Glauben an die Himmelfahrt der Gottesmutter ihren Glauben daran, daß von der Erlösung der ganze Mensch ergriffen wird, weil durch das Leiden des eingeborenen Sohnes Gottes alle Kreatur erneuert wird, weil sie erfüllt ist von dem Wohlgeruch göttlicher Süßigkeit“ (Grosche, *Pilgernde Kirche* 1938, 140). Das ist auch von Asmussen ausgesprochen worden: „Maria ist der Inbegriff jenes Ereignisses, daß der Heilige Geist sich zum wirklichen Herrn auch der Körperlichkeit macht“, zum lebendigmachenden Geist, der auch unsere sterblichen Leiber erwecken wird, wie er nach dem Glauben der Kirche den Leib, der den Herrn getragen hat, bereits erweckt hat. Der letzte Satz des Credo aber heißt: Ich glaube an das ewige Leben, die vita aeterna, die vita venturi saeculi, und auch um diesen Satz geht es bei dem neuen Dogma. Wie es sich auf der einen Seite gegen den Spiritualismus wendet, so auf der anderen gegen den Materialismus, gegen jene Innerweltlichkeit, in der der heutige Mensch wie in einem Gefängnis sitzt, ohne noch etwas von seiner Gefangenschaft zu wissen, wie Graham Greene einmal gesagt hat. Mit Nachdruck hat der Heilige Vater in seiner Bulle gerade von diesem Sinn des Dogmas gesprochen. Was es verkündigt, ist schließlich nichts anderes als der Ruf des Herrn: „Suchet zuerst das Reich Gottes.“ „Du kümmerst dich um viele Dinge, eins nur ist notwendig.“ „Was nützt es dem Menschen, wenn er die ganze Welt gewinnt, aber an seiner Seele Schaden leidet.“ Es ist nichts anderes als der Ruf des Apostels: „Wenn Ihr mit Christus auferstanden seid, so suchet, was droben ist, wo Christus ist in der Herrlichkeit des Vaters.“ „Wir haben hier keine bleibende Stätte, sondern suchen die künftige.“ „Unser Bürgertum ist im Himmel, von wo wir auch unseren Herrn Jesus Christus erwarten, der den Leib unserer Niedrigkeit umgestalten und gleichmachen wird dem Leibe seiner Herrlichkeit.“ Was es verkündigt, ist schließlich nichts anderes als das Evangelium. Und nun bitte ich unsere evangelischen Brüder um eins: uns zu glauben, daß es uns auch bei diesem Dogma um nichts anderes geht als um das Evangelium — auch wenn wir von Maria reden. Denn wir wissen ja von der Schrift, daß sie alle Worte in ihrem Herzen bewahrte. Die Kirche hat sich durch die warnenden und beschwörenden Worte unserer Brüder nicht

abhalten lassen, das Dogma von der Himmelfahrt Mariä zu verkündigen. Und wenn es ihnen schwer fällt, das zu verstehen, dann mögen sie an jenes Wort denken, das Newman in seinem Sendschreiben an Pusey geschrieben hat: „Die Ehre Unserer Lieben Frau liegt dem Katholiken mehr am Herzen als die Bekehrung Englands.“ Wir bitten unsere Brüder, daß sie nicht aufhören mögen, sich zu bemühen, uns zu verstehen, und daß nun nicht sie in einer Selbstsicherheit straukeln, vor der sie uns so oft warnen zu müssen glauben. Und dann laßt uns tun, was wir alle tun können, katholische und evangelische Christen, laßt uns einmütig mit Maria, der demütigen Magd, den Herrn preisen: „Meine Seele erhebt den Herrn, und mein Geist freut sich Gottes, meines Heilandes, denn er hat die Niedrigkeit seiner Magd angesehen. Siehe, von nun an werden mich seligpreisen alle Kindeskinde. Denn er hat große Dinge an mir getan, der da mächtig ist und dessen Name heilig ist.“

Arbeiter-Mönche

Das abendländische Mönchtum im eigentlichen Sinne, das mit der Regel des hl. Benedikt im 6. Jahrhundert unserer Zeitrechnung begann, hat im Laufe der Zeit mehrere Male tiefgreifende Reformen durchgemacht, in denen es sich zugleich auf die Strenge seines Ursprungs zurückbesann und das den sich wandelnden Zeiten Nötige herausbildete. Ein Drang zu einer solchen „Reform“, zu einer Rückbesinnung auf das ursprüngliche Anliegen des Mönchtums, wie es der hl. Benedikt auffaßte, und zugleich zu einer genaueren Entsprechung zwischen dem mönchischen Leben und den tiefsten geistigen Bedürfnissen unserer Zeit ist auch heute wieder lebendig. Einen größeren Rahmen zu diesem Streben bildet das Reformbedürfnis der Orden und Kongregationen überhaupt, das den Hintergrund des großen Religiösenkongresses in Rom Anfang Dezember ausmachte, von dem wir an anderer Stelle dieses Heftes berichten. Innerhalb des benediktinischen Mönchtums gibt es aber eine besondere, viel tiefere Besinnung auf das Wesen des eigenen Ordens, auf Grund deren vielleicht ein neuer Typ der Verwirklichung benediktinischen Geistes entstehen kann, eine „benediktinische Reform“ unserer Zeit. Ansätze dazu sind in einigen fernen Ländern bereits vorhanden. Doch auch in Frankreich und Belgien wird die Frage lebhaft diskutiert. Und aus Frankreich stammt auch die Überlegung, die wir hier wiedergeben wollen.

Die Vierteljahresschrift „*Rhythmes du Monde*“, die sich zur Aufgabe setzt, ein gegenseitiges Sichverstehen zwischen den geistigen Eliten der alten christlichen Welt und den Missionsländern zu schaffen, vor allem die religiösen Hochformen alter Kulturländer christlichen Formen gegenüberzustellen, so daß die Erfüllung der tiefsten Bedürfnisse des Menschen, die solche Formen dann aus dem christlichen Glauben erfahren können, hervortritt, hat ihr neuestes Heft, das zweite im Jahr 1950, dem Mönchtum gewidmet. „*Zeit der Mönche*“ — mit diesem Gesamttitel ist nicht eine ferne Vergangenheit, sondern unsere Zeit gemeint. Eine Reihe von Aufsätzen stellt das Wesen und die Bedeutung der abendländischen Orden und Kongregationen in der Gegenwart dar; ein zweiter Teil berichtet über das Mönchswesen anderer Religionen: in Indien, in Tibet, in Japan.

Von besonderem Interesse erscheint uns der Aufsatz von A.-M. Henry OP, dem Herausgeber der bekannten Zeitschrift „La Vie Spirituelle“, über „Arbeiter-Mönche“. Dieser Aufsatz geht der Entwicklung und merkwürdigen Umbildung des Benediktinerordens im Laufe der Jahrhunderte nach und erwägt die Möglichkeiten, für unsere Zeit neue geistliche Lebensformen aus der Regel des hl. Benedikt abzuleiten, die gerade unseren Bedürfnissen entsprechen, den Entartungen unserer Welt entgegenwirken könnten.

Lebendiges Mönchtum

P. Henry geht von der Tatsache aus, daß das Benediktinertum heute lebendiger ist, als es seit langem war. Das geht schon allein aus der Zahl der Berufungen, aus der Mannigfaltigkeit neuer Gründungen hervor, ebenso aber auch aus der Leidenschaft, mit der innerhalb des Ordens über seine Prinzipien diskutiert wird. Diese Lebendigkeit hat dazu geführt, daß man auch von außen auf die Benediktiner mit neuem Interesse zu blicken begonnen hat. Und von manchen Seiten ist die Frage aufgeworfen worden, ob nicht auch das benediktinische Mönchtum auf seine Weise bei dem wichtigsten Apostolat unserer Zeit, dem der Rückgewinnung der Arbeiter für das Christentum, eingesetzt werden könnte.

Auf diese Frage, so sagt P. Henry, würden heute wohl noch die meisten Mönche, zum mindesten aber die meisten Äbte, mit Nein antworten: Das liegt nicht in unserer Berufung, entspricht nicht unserem Gelübde. Andere dagegen stellen sich ganz schlicht die Frage, ohne sie noch zu beantworten. Auch P. Henry will sie keineswegs beantworten, sondern nur die Argumente dafür und dagegen darlegen, und er glaubt, als Angehöriger eines anderen Ordens, also nicht als Beteiligter, vielleicht in einer günstigeren Position zu dieser Darlegung zu sein, als es ein Ordensmitglied wäre.

Die Regel des hl. Benedikt

Es scheint einfach zu sein, jede derartige Frage in betreff des Benediktinerordens zu lösen, weil es ein Dokument gibt, das alle für verbindlich halten: die Regel des hl. Benedikt, die Regel des Gründers. Aber dieser Schein trügt, weil es sich nun darum handelt, wie diese Regel auszulegen ist. Und da bestehen zwei Richtungen: die eine, die die Regel interpretiert im Namen der Institutionen, auf die sich das benediktinische Mönchtum fast ununterbrochen berufen hat seit dem entscheidenden Tag, an dem die Mönche ihre ländliche Abgeschlossenheit verließen und sich im Jahre 580 in Rom niederließen, und vor allem seit der glänzenden Epoche von Cluny; und die andere, die von allem absehen will, was diese Regel später an Organisationen getragen hat, und sich statt dessen an den strengen Sinn dessen hält, was der hl. Benedikt selber in seiner Zeit, seiner kulturellen, politischen und wirtschaftlichen Umwelt im Sinn gehabt hat. Wenn man die beiden Richtungen in dieser Weise einander gegenüberstellt, erscheint es ganz selbstverständlich, daß man sich für die letztere entscheidet. Und doch darf man nicht vergessen, daß die erstere das Gewicht einer Tradition von mehr als tausend Jahren hinter sich hat. Es kann sich nicht darum handeln zu leugnen, daß diese Tradition auch heute noch ihren Wert hat. Welche Interpretation die richtige, die alleingültige ist, ist jedenfalls nicht so einfach zu sagen, wie manche meinen. Es

kommt ja noch dazu, daß der Wandel der Welt und das starke Wachstum der Institutionen selber die Interpretation der ursprünglichen Regel erschweren. Ganz offenbar kann heute nirgendwo mehr die Gründung des hl. Benedikt ganz genau so, wie sie im Jahr 547 beim Tode Benedikts bestand, wiederholt werden. Während damals die Mönche, selbst die städtischen Mönche des Lateran, in einer Umwelt mit bäuerlicher Kultur lebten, leben heute die Mönche selbst auf dem Lande in einer Zeit tiefgreifend industrialisierter Kultur. Nur ein Beispiel ist das elektrische Licht, das es jedem ermöglicht, auch nach Einbruch der Dunkelheit weiterzuarbeiten. Oder der Bau der Klöster, den die Mönche einst selber ausführten: er wird heute selbstverständlich von Architekten errichtet, weil das Bauen viel zu viel technische Kenntnisse voraussetzt, als daß die Mönche ohne Architekten auskommen könnten — wobei dann der Bau freilich häufig recht wenig mönchhaft ausfallen mag. Dabei wirkt sich auch leicht eine traurige Neigung zu falscher Romantik aus, weil die Architekten im Auftrag der Mönche nach Mustern der Vergangenheit neue Bauten errichten. Auch die Kleidung wird nicht mehr, wie einst, von den Mönchen selber hergestellt; sie kaufen den Stoff zu ihrem Habit und können folglich auf der ganzen Welt gleich gekleidet einhergehen — was der hl. Benedikt nicht vorausgesehen hat, da er vorschreibt, die Mönche sollten sich bekleiden mit dem, was sie „im Land, in dem sie wohnen, vorfinden oder sich möglichst billig beschaffen können“ (Kap. 55 der Regel). Auch wo die Mönche sehr einfach zu leben gewillt sind, wäre es ein archäologischer Luxus, wenn sie sich dabei der Werkzeuge des 6. Jahrhunderts bedienen wollten. Und wenn sie sich ihr Brot verdienen wollen, zwingt die Konkurrenz sie, sich auf dem Niveau der modernen Zivilisation zu halten. Es kann sich also nur darum handeln, den Geist der Regel wiederzufinden, wie er vor jenen ersten Institutionen war, und zu sehen, ob sich aus diesem Geist eine benediktinische Institution von Arbeitermönchen ableiten ließe.

P. Henry geht nun so vor, daß er die benediktinische Institution des 6. Jahrhunderts in dreifacher Hinsicht untersucht, nämlich in Hinsicht auf die Klerikatur, auf die körperliche Arbeit und auf die Klausur, um dann zu sehen, ob die moderne Errichtung eines Arbeitermönchtums etwa „unmönchisch“ wäre.

Die Klerikatur

Benedikt selber war nicht Priester, und er hat keinen Priesterorden gegründet, sondern eine monastische Institution nach dem Vorbild des damaligen Mönchtums geschaffen, dessen wichtigstes Merkmal das Asketentum im ursprünglichen Sinn war. Seine Gründung ist bestimmt für einfache Mönche, wenn auch nicht verschlossen für Kleriker; aber „wenn ein Priester um Aufnahme in den Orden nachsucht, soll man seinem Gesuch nicht leicht stattgeben. Wenn er jedoch insistiert und unveränderlich bei seiner Absicht bleibt, soll er wissen, daß er an die ganze Disziplin der Regel gebunden sein wird und daß man ihm nichts erlassen wird“ (Kap. 73). Man tritt nicht in den Orden ein, um Priester zu sein, sondern um „Gott zu suchen“ (Kap. 58). Die Regel will also keine Miliz zur geistlichen Eroberung der Welt bilden, sondern nur einer Gemeinschaft von Asketen, die in der Nachfolge Christi gegen Satan um die Welt

kämpfen, Halt geben, so daß sie auf diesem Weg fort-schreiten können. Nichts könnte daher anpassungsfähiger, nichts weniger spezialisiert sein als diese ursprüngliche Regel, in der selbst das Wort Kontemplation nicht als ein besonderes Charakteristikum des Mönchtums vor-kommt. Von hier aus also steht der Idee eines Klosters von bloßen Laienmönchen nicht das geringste entgegen. Im Gegenteil, diese wären ihren ersten Brüdern wieder ganz nahe.

Es läßt sich nicht leugnen, daß die glänzende Umbildung der ursprünglichen Gestalt des Mönchtums im frühen Mittelalter zu einer Klerikergemeinschaft neben den großen Werten, die sie zeitigte, auch schwere Schäden ge-fördert hat. Zweifellos haben sich die Mönche aristo-kratisiert, intellektualisiert und vom Volk getrennt. Die Religionskarte Frankreichs, die in den letzten Jahren bis ins Detail ausgeführt worden ist, hat ganz allgemein um die großen Klöster herum Zonen von besonderem Antiklerikalismus aufzuweisen! Es scheint, als ob die Entwicklung des Mönchtums zur Klerikatur seit dem 8. bis 10. Jahrhundert ein wesentliches Gleichgewicht der ursprünglichen Gründung zerstört hat. Von hier aus ver-steht man sehr gut das Drängen einer Anzahl von jungen Mönchen auf eine Deklerikalisierung des Ordens im Geiste der alten Regel. Und man blickt mit Freude auf einige kühne Gründungen in Mexiko, Martinique und im Belgischen Kongo.

Die Handarbeit

Seit einigen Jahrhunderten hat sich die Gewohnheit herausgebildet, vorwiegend den Laienbrüdern die kör-perliche Arbeit oder zum mindesten alle schwere Arbeit in den Klöstern zu überlassen. Aber ursprünglich waren alle Mönche Laienbrüder, „Konversen“ (wie Benedikt selber sie anredet). Was man später Laienbrüder nennt, ist eine Einrichtung, die sich im 9., 10. und 11. Jahr-hundert in enger Verbindung mit den damaligen sozia-len, wirtschaftlichen und politischen Verhältnissen heraus-bildete. Damals boten Bauern dem Kloster ihren Besitz, ihre Arbeit und ihre Person als „Ehrengabe“ an: das Kloster stellte sie als Knechte, als Hörige, als Oblaten ein. Sie legten unwiderrufliche Gelübde in die Hand des Abtes ab. Aber sie waren nicht Mönche: sie nahmen nicht teil an der Klausur, sie waren Externe. Sie lebten nicht in, sondern neben dem Kloster. Was sie von den Mön-chen unterscheidet, ist nicht, daß sie nicht lesen können (es gab auch unter den Mönchen Analphabeten); nicht, daß sie nicht am Offizium teilnehmen (sie nahmen daran teil, sobald sie gerade anwesend waren, wenn sie auch beim gläubigen Volk ihre Sitze hatten); nicht, daß sie körperlich arbeiten (das taten auch die Mönche noch): sondern daß sie nicht in Klausur leben. Der Gehorsam, der sie, wie die Mönche, an den Abt bindet, macht sie zu echten Ordensleuten, aber darum, daß sie außerhalb des Klosters leben, kann man sie nicht Mönche nennen. Die Gefahren einer solchen Einrichtung lassen sich leicht erkennen. Die Mönche, deren ehemalige Diener diese neuen Laienbrüder häufig gewesen sind, betrachteten sie auch innerhalb des Ordens als ihre Diener, während sie selbst Kleriker, Liturgiker und Intellektuelle geworden waren.

Wenn wir nun das Problem der Arbeitermönche be-trachten, so verbietet, von der ursprünglichen Regel her betrachtet, nichts, daß gewisse Laienbrüder in Fabriken

arbeiten gehen. Sie würden jeden Abend, vielleicht so-gar mittags, und jeden Samstag/Sonntag ins Kloster zu-rückkehren und sich in der Stille neue Kraft holen. Sie hätten keine missionarische Aufgabe, ebensowenig wie die alten Laienbrüder im 12. Jahrhundert, die außerhalb der Abtei arbeiteten, aber sie würden in die Welt der Arbeit das Zeugnis ihrer eigenen Mühe stellen und für die Klostersgemeinschaft einen Beitrag zu deren Lebens-unterhalt erwerben. Sie würden zudem die Abteien aus dem Bann des Kapitalismus befreien. Denn manche Klö-ster leben mit von dem, was die Kirche im kapita-listischen System am meisten verurteilt: vom Geldver-leih auf Zinsen, von Gewinnanteilen von Aktien und dergleichen. Gewiß, dieses System erlaubt den Mönchen, ihre Zurückgezogenheit und Einsamkeit zu bewahren. Aber es führt in der heutigen Welt zu einer aristokra-tischen Absonderung, die dem Geist des Mönchtums widerspricht, und es fügt sich in ein Netz sozialer Be-ziehungen, die das Verständnis für die Not der Men-schen, vielleicht sogar die Barmherzigkeit gefährden. Viele sehen diese Gefahren, und eben darum möchten manche Mönche, ja auch Äbte, Arbeiterbrüder an ihr Kloster angliedern.

Manche gehen noch weiter. Im Gedanken an die alten Mönchsklöster, in denen es noch keine Laienbrüder gab, sondern alle arbeiteten, möchten sie ganz kleine Abteien von zwölf bis zwanzig Mönchen gründen, von denen einige in Fabriken arbeiten sollten. Warum sollte es heute unmöglich sein, mitten unter dem Volk zu leben und an der Welt der Arbeit teilzunehmen, so wie es die Mönche des frühen Mittelalters in ihrer Umwelt getan haben? Sicher ist es nicht zu wünschen, daß die Mönche wieder ungebildete Barbaren würden; aber gut wäre es gewiß, wenn auch die modernen Arbeiter Mönche werden könnten und wenn das Mönchtum neben seinen Theo-logen, Gelehrten, Künstlern auch wieder Arbeiter hätte, in denen es den Anschluß an das Volk fände.

Die Klausur

Nichts scheint also dagegen zu sprechen, daß gewisse Mönche als Mönche im vollen Sinn, fest mit einer Abtei verbunden, das Leben eines Arbeiters lebten — wenn nicht die Klausur wäre, wenn nicht die Klausur zum vollen Mönchsleben gehörte. Mit dem Problem der Klau-sur berühren wir den schwierigsten Punkt des Problems der Arbeitermönche. Denn der Mönch ist in der Tat wesensmäßig ein Mann, der die Welt flieht, auf den Platz in der menschlichen Gesellschaft verzichtet, um Gott zu suchen und ihm in der Schule eines Abtes zu dienen. Diese Absonderung von der Welt ist die älteste Tradition des Mönchtums überhaupt.

Der Zweck dieser Absonderung ist natürlich der innere Verzicht, die Loslösung des Herzens. Aber es wäre ein Irrtum, wenn man die Klausur auf eine innere Haltung ohne sichtbare Form beschränken wollte. Dennoch ist sie ein Mittel, nicht ein Ziel, und alles, was Mittel ist, kann sich wandeln, sich entwickeln. Die Frage wäre also: wel-ches ist die Form der Klausur, die heute am besten den Absichten der Einrichtung des Mönchtums entspräche? Der hl. Benedikt hatte eine geschlossene Wirtschafts-einheit mit strenger Klausur geschaffen. Wie weit kann man heute diese Form verwirklichen? Zweifellos kann man diese Frage nicht einfachhin beantworten. Es gibt mehrere Antworten, und es gibt mehrere Formen, bene-

diktinisch zu leben. Feldarbeit macht die Klausur relativ leicht (obgleich es in der Geschichte manchmal so gegangen ist, daß die Abtei praktisch die umwohnende Bevölkerung in sich aufgenommen hat, anstatt sich von ihr zu distanzieren; wieviele heutige Ortschaften sind aus Klostersiedlungen entstanden!). Die Feldarbeit erlaubt auch, eine große Einfachheit des Lebens zu bewahren. Darum erscheint die Landarbeit als die vorzüglichste Arbeit der Mönche. Aber auch die Landarbeit hat sich heute gewandelt, hat sich industrialisiert, und der Unterschied zwischen Landarbeiter und Fabrikarbeiter ist nicht mehr so groß und nimmt immer mehr ab. Die großen Landgüter sind oft zu großen Unternehmen im industriellen Sinn geworden. Dieses neue Phänomen könnte morgen schon auch die Existenzform gewisser Klöster verwandeln.

Arbeitermönch und Mönchsregel

Auf Grund dieser Erwägungen scheinen sich für das Problem der Arbeitermönche — sei es in der Stadt, sei es auf dem Lande — nun zwei Lösungen abzuzeichnen:

1. Die Fabrik gehört zum Kloster, und die Mönche oder Laienbrüder sind Arbeiter. Wahrscheinlich müßte man dann andere Arbeiter von außerhalb hinzuziehen, die Lohnarbeiter des Abtes wären. Diese paternalistische Lösung stellt keine Schwierigkeiten gegenüber der Regel her, ja sie hat eine gewisse Verwandtschaft mit der Wirtschaftsform zur Zeit des hl. Benedikt. Aber sie ist in unsrer heutigen Welt fast schon anachroni-

stisch. Selbst wenn die Äbte die Forderungen ihrer gewerkschaftlich organisierten Arbeiter erfüllten, würden diese doch wohl etwas anderes von den Mönchen erwarten. Und die Rolle der Arbeitgeber würde den Mönchen die Einfachheit des Lebens und die Gleichheit mit dem einfachen Volk gewiß nicht erleichtern.

2. Die Fabrik gehört nicht zum Kloster, und die Mönche arbeiten dort als Lohnempfänger. Aber läßt sich das mit dem Geist der Klausur vereinbaren?

Gibt es aber nicht vielleicht eine mittlere Lösung, die darin bestände, nur einen Teil der Glieder der mönchischen Gemeinschaft in die Fabrik zu schicken? Dann wäre die Klausur kein leeres Wort, auch nicht für die, die außerhalb arbeiten. Der Kern des Problems besteht vielleicht in der Frage, ein wie großer Teil der Mönche notwendig in der Klausur zurückbleiben müsse, um das unerläßliche geistige Klima des Gebets, des Schweigens, der Sammlung zu erhalten und so die geistliche Erholung und Wiederherstellung auch der anderen zu ermöglichen.

Diese letztere Lösung hätte, während sie, so weit wie möglich, das Wesen der Klausur erhält, den ungeheuren Vorteil, dem Kloster die Einfachheit des Lebens zu erhalten, die sich darin ausdrückt, daß die Mönche sich auf die demütigste Weise ihr Brot verdienen, und zugleich wären sie eng verbunden mit den Armen. Vielleicht könnte so unsre Zeit den Arbeitermönch als neuen Typ schaffen, so wie das 9. und 10. Jahrhundert den Typ des Laienbruders schuf.

Fragen des sozialen, wirtschaftlichen und politischen Lebens

Kirche und Staat

Die Beziehungen zwischen Kirche und Staat werden in der Theologie zumeist unter den höchsten Gesichtspunkten, aber darum auch in sehr abstrakter Weise erörtert. Wenn man einen Kirchenbegriff zugrundelegt, der nur die unveränderlichen Wesensmerkmale der Stiftung Jesu Christi einschließt, und eine Idee vom Staate, in der nur die allgemeinsten und formalsten Kennzeichen aller staatsähnlichen Gebilde Ausdruck finden, dann entsteht eigentlich kaum ein Problem, oder es findet doch sogleich seine grundsätzliche Lösung.

Auch der säkularistische Geist unserer Epoche hat keine Schwierigkeiten, das Verhältnis zwischen Staat und Kirche zu bestimmen; denn er will von einem Anspruch Gottes in der Welt der gesellschaftlichen Beziehungen nichts wissen. Für ihn sind die „Religionsgesellschaften“ private Vereinigungen, die unter keinen anderen Bedingungen stehen als die übrigen Gebilde des Privatrechts. Für ihre Duldung oder Förderung gelten die Maßstäbe der öffentlichen Ordnung.

Will man aber das Verhältnis von Kirche und Staat realistisch diskutieren, muß man von den Tatsachen ausgehen. Einen Versuch dieser Art unternimmt Heinrich Rommen, der ehemalige Sozialphilosoph des Katholischen Volksvereins und gegenwärtige Professor dieses Faches am St. Thomas-College in St. Paul, Minnesota,

in der Zeitschrift „The Review of Politics“ (Bd. 12 Nr. 3, Juli 1950, S. 321—340), die von Waldemar Gurian herausgegeben wird und als die führende sozialwissenschaftliche Publikation im katholischen Nordamerika gelten darf.

Voraussetzungen einer realistischen Erörterung

Zu den Voraussetzungen, die der Sozialphilosoph zu machen hat, wenn er der Wirklichkeit seines Gegenstandes gerecht werden will, gehört an erster Stelle ein wirklichkeitsgemäßer Kirchenbegriff. „Man darf der Natur und dem Selbstverständnis der Kirche nicht ausweichen, wenn man dem Problem von Kirche und Staat nahekommen will. Andernfalls würde der Ausdruck ‚Kirche‘ nur höchst private Ansichten ganz privater Einzelpersonen aus jenem Raum irrationaler Gefühle und unwissenschaftlicher Einbildung bezeichnen, den der säkularistische Agnostiker ‚Religion‘ nennt.“ Die Kirche, mit der die Sozialphilosophie es zu tun hat als mit einer gesellschaftlichen Gegebenheit, ist eine göttliche Stiftung, nicht eine menschliche Vereinigung. Aus diesem Grunde ist ihre Grundstruktur menschlicher Willkür und geschichtlicher Veränderung entzogen. Es kommt nicht darauf an, ob man den Glauben der Kirche an ihre göttliche Stiftung teilt. Ein realistischer Sozialphilosoph muß ihn, insofern dieser Glaube das Selbstverständnis der Kirche bestimmt und damit eine unab-