

geschlossenen Weise wieder geöffnet worden. Die Lehrer, denen freigestellt worden war, in den Staatsdienst überzugehen, sind trotz des reduzierten Gehalts fast alle wieder erschienen. Viele haben während der vorangehenden Ferien die rührendsten Briefe an die Schulleiter geschrieben. Damit wäre fürs erste der Kampf um die Bantuschulen der katholischen Missionen zum Stillstand gekommen.

Die „geographische Apartheid“: Sophiatown

Inzwischen hatte Dr. Verwoerd, der Minister für Eingeborenenangelegenheiten, Anfang Februar vor dem südafrikanischen Parlament erklärt, es sei das Ziel der Regierung Strijdom, eine „völlige territoriale Trennung der Rassen“ durchzuführen, und es sei seine Absicht, vor allem die 1½ Millionen Schwarzen abzuschieben, die gegenwärtig im Kapland leben. Ebenso sollten die 60 000 Schwarzen der südafrikanischen Hauptstadt Johannesburg aus ihren Vorstadtquartieren ausgesiedelt werden und den Platz den Weißen überlassen.

Tatsächlich wurde am 9. 2. morgens um 6 Uhr mit dem Abtransport der Bewohner des Eingeborenenvororts Sophiatown im Westen von Johannesburg auf Grund des neuen Gesetzes, das die Entfernung der Neger aus der Nähe der großen Städte vorsieht, begonnen. Während der Nacht waren lange Kolonnen von Militärlastwagen in Sophiatown eingedrungen und hatten sich vor den Wohnungen der Eingeborenen aufgestellt, die zum ersten Kontingent der Umsiedler gehörten. Ungefähr 2000 Polizisten bewachten den Vorgang. Es gab aber keinen Widerstand und keine Zwischenfälle; die meisten Familien, die kurz vorher von dem bevorstehenden Abtransport benachrichtigt worden waren, bestiegen mitsamt ihrem Hausrat die Lastwagen. Einige 30 Widerspenstige hatten sich mit ihrem Hab und Gut in die Schule der anglikanischen Mission in Sophiatown geflüchtet und sich unter den Schutz des anglikanischen Bischofs von Johannesburg gestellt. Gleich nach der Evakuierung erschienen Leute, die die Baracken niederrissen und die Straßen desinfizierten.

Ganze Straßenzüge von Sophiatown wurden dem Erdboden gleichgemacht.

Die Schwarzen — offenbar unter den am schlechtesten Untergebrachten ausgewählt und darum mit der Umsiedlung ganz einverstanden — wurden nach einer neuen Siedlung Meadowlands gebracht, wo sie Betonbaracken vorfanden, ohne Komfort, aber bewohnbar und sauber. Aber alle, die ihren Arbeitsplatz in Johannesburg haben, müssen nun täglich eine Entfernung von 17 km zurücklegen.

Am gleichen Tag wurden alle Menschenansammlungen in Johannesburg für 20 Tage, solange die Umsiedlungen durchgeführt werden sollen, verboten, um blutige Unruhen zu vermeiden. Vom 10. Februar wurde gemeldet, daß der Sekretär des Afrikanischen Nationalkongresses (einer der großen Eingeborenenorganisationen) und vier junge Eingeborene in den ersten Tagen der Umsiedlung verhaftet worden sind. Im übrigen hat der Afrikanische Nationalkongreß alle seine Anhänger aufgefordert, keine Gewalttaten zu begehen. Der Anweisung ist zunächst Folge geleistet worden. Aber die Umsiedlung wird wohl nicht mehr so widerstandslos vonstatten gehen, wenn sie die 600 Familien erreicht, die in Sophiatown eigene Häuschen hatten. Eine zweite Gruppe ist am 15. Februar umgesiedelt worden, unter der Bewachung von ungefähr 750 Polizisten. Kurz vor Beginn der Operation wurden 30 Verhaftungen vorgenommen. Es soll sich dabei um Leute handeln, die den Familien zu helfen vorhatten, die Sophiatown nicht verlassen wollten. Am 25. Februar ist ein weiterer Transport nach Meadowlands abgegangen. Die Mehrzahl der Betroffenen nimmt die Umsiedlung ruhig hin.

Die gesamte Aktion der Umsiedlung der Schwarzen zur Durchführung einer „geographischen Apartheid“, wie das Schlagwort der Regierung heißt, soll 2—3 Jahre in Anspruch nehmen. Werden die schwarzen Südafrikaner, wird die Welt diese Maßnahme ruhig vor sich gehen lassen? Ist sie aber nicht auch wieder Wasser auf die Mühlen der Kommunisten — der einzigen Weißen, die wirklich keinerlei Rassenschranken kennen?

Fragen der Theologie und des religiösen Lebens

Die Zugehörigkeit zur Kirche

und das Heil außerhalb der Kirche

Über die Auslegung der Enzyklika Pius' XII. *Mystici Corporis Christi* vom 29. Juni 1943 ist innerhalb der katholischen Theologie eine ausgedehnte Diskussion in Gang gekommen, die man sogar als ausgesprochen kontrovers bezeichnen muß. Dom Theodor Strotmann OSB, Chevetogne (Namur), schrieb in einem Aufsatz seines „Irénikon“ über „Die Glieder der Kirche“ (T. 25, 1952) zu dieser Kontroverse folgende klärende Sätze: „Bei den Theologen erfolgte die begriffliche Bestimmung der Glieder der Kirche im allgemeinen ‚ontologisch‘. Der hl. Thomas hat von der Kirche einen schlechthin a-historischen Begriff gehabt, und seine Kriterien zur Klassifizierung der Glieder sind wesentlich ‚unsichtbar‘ (Gnade und Sünde). Die Enzyklika übernimmt sie nicht; sie hat unmittelbar die Totalität der Kirche in ihrer erlösenden Funktion im Blick und betrachtet die Eigenschaft eines

Gliedes von dieser Ganzheit her, nicht unter dem Gesichtswinkel des individuellen Heils“ (S. 250). Strotmann weist an der Studie von A. Mitterer, „Geheimnisvoller Leib Christi nach S. Thomas Aquin und nach Papst Pius XII.“ (1950), darauf hin, daß der hl. Thomas eine biblisch-exegetische und eine spekulativ-systematische Auffassung ohne Erfolg zu harmonisieren versuchte. „Die ekklesiologischen Präzisierungen der Enzyklika sind unbestreitbar etwas Neues. Sie brechen definitiv mit der Idee, daß die Kirche als ‚Leib Christi‘ vor allem eine Summe geheiligter Individuen ist, mit Christus durch wesentlich unsichtbare Bande mystisch vereint, eine geheiligte Gemeinschaft jenseits der sichtbaren Grenzen einer ‚juridischen‘ Gesellschaft“ (S. 249; zitiert in dem nachstehend genannten Werk von Zapelena II. S. 373).

Aber die Theologen, besonders der thomistischen Schule, haben es keineswegs aufgegeben, das Problem der Zugehörigkeit zur Kirche in erster Linie spekulativ zu behandeln, obwohl die Enzyklika *Humani generis* 1950 da-

vor warnte, die Definitionen von *Mystici Corporis* wieder zu erweichen und die Notwendigkeit der Zugehörigkeit zur wahren, d. h. römisch-katholischen Kirche, zur Erlangung des Heils zu einer bloßen Formel abzuschwächen (vgl. Herder-Korrespondenz 5. Jhg., S. 29). Auch die von der Ökumenischen Bewegung seit dem ekklesiologischen Dokument von Toronto von 1950 vorgeschlagene sogenannte phänomenologische Methode, in den getrennten Glaubensgemeinschaften die *vestigia ecclesiae* zu entdecken, eine Methode, die von katholischen Theologen aufgenommen und weitergebildet wurde, hat das Problem nicht gelöst, sondern nur verschoben. (Vgl. Herder-Korrespondenz 4. Jhg., S. 366, über die Arbeit von P. Gribomont OSB, „Du sacrement de l'Église et de ses réalisations imparfaites“; ferner Herder-Korrespondenz 5. Jhg., S. 452, die Studie von P. Thorn OP über die katholische Kirche und den skandinavischen Protestantismus, auch die Bemühungen von Ch.-J. Dumont OP, die in seinem Buch „Les voies de l'unité chrétienne“, Edit. du Cerf, Paris 1954, zusammengefaßt sind, und neuerdings das Sonderheft der dominikanischen Zeitschrift „Lumière et Vie“, Januar 1955, über „Chrétiens séparés devant l'Oecuménisme“, deren Aufsätze, besonders der von Jérôme Hamer, im Märzheft der Herder-Korrespondenz S. 288 angezeigt wurden.)

Es wäre fehl am Platz, die Bemühungen um dieses Thema ein müßiges Theologisieren zu nennen. Sie sind vielmehr die eigenartige Form der Gewissenhaftigkeit, in der katholisches Verantwortungsbewußtsein für das Heil aller Menschen, vornehmlich der getrennten Christen, zu neuen missionarischen Energien treibt. Sie stellen also eine nicht zu unterschätzende Bemühung um die Konkretisierung der Katholizität dar. Dabei ist es zunächst von geringerer Bedeutung, ob die Andersgläubigen durch diese Bemühungen erreicht werden. Bisher war das nicht der Fall, und zwar wesentlich wegen der ontologischen Methode, zu der biblisches Denken keinen rechten Zugang findet, besonders dann nicht, wenn die Hauptbedingung für die Zugehörigkeit zur Kirche, der Glaube, fast bis zur Grenze des Erträglichen gemildert wird, d. h. wenn statt des Glaubens, der die Taufe begehrt, der also vom Evangelium erfaßt wird und eine übernatürliche Gabe Gottes ist, schon eine in der Natur des Menschen angelegte sittliche Möglichkeit praktisch als genügend angesehen wird.

Neueste Literatur zur innerkirchlichen Kontroverse

Der Unterrichtung über den gegenwärtigen Stand des Problems dienen heute am besten zwei sehr verschiedenartige Veröffentlichungen. Das eine ist ein Sonderheft von „Lumière et Vie“ (Nr. 18, November 1954) über „Le Salut hors de l'Église“, das, gestützt auf den hl. Thomas, bis an äußerste Grenzen vorstößt; und dagegen das Werk „De Ecclesia Christi“ von Timoteus Zapelena SJ, Professor an der Pontificia Università Gregoriana, Rom, dessen 2. Band in der neuen und vermehrten Auflage von 1954 einen umfangreichen dogmatischen Traktat über die Kirche als mystischen Leib Christi enthält. Darin wird die schwebende Kontroverse über die Auslegung der Enzyklika sehr ausführlich behandelt (S. 331—597). Dieser Traktat ist um so beachtlicher, als er die biblische Offenbarungstheologie des kirchlichen Lehramtes entfaltet und, soweit nötig, zeitbedingte Thesen der scholastischen Spekulation, auch des hl. Thomas, aufgibt.

Die Leser der Herder-Korrespondenz, die das höchst be-

merkenswerte theologische Gespräch möglichst weit zurückverfolgen wollen, seien darauf hingewiesen, daß einer der bedeutendsten Kommentare zur Enzyklika im Jahre 1947 von Karl Rahner SJ in der „Zeitschrift für Katholische Theologie“ erschienen ist: „Die Zugehörigkeit zur Kirche“ (69. Jhg., Heft 2, S. 129—188). Die Herder-Korrespondenz brachte im 2. Jhg., S. 364 f., einen längeren Auszug daraus. Dieser Beitrag zeigt übrigens, daß die Kontroverse um die ontologische Auslegung der Enzyklika Pius' XII. nicht etwa zwischen Jesuiten und Dominikanern ausgetragen wird. Die Fronten laufen durch die verschiedenen Orden hindurch. Mancher wird sich noch erinnern, daß Karl Rahner von einer Analyse des Sakramentsbegriffes ausgegangen war, d. h. von einer doppelten Definition des Sakraments, das sowohl alles umfaßt, was zur Konstitution des gültigen Zeichens gehört, wie auch diejenige Gnadenwirklichkeit einbezieht, auf die das Sakrament angelegt ist, ohne daß es sie immer bewirkt. Von hier aus unterschied er einen doppelten Kirchenbegriff: „Kirche als leibliche Gegenwart Christi und seiner Gnade zusammen mit Christus und seiner Gnade, und Kirche, insofern sie von dieser Gnade und inneren Gottverbundenheit wesentlich unterschieden werden muß und dennoch auch so noch eine gültige christliche Wirklichkeit ist und bleibt; Kirche als Parallelbegriff zu Sakrament als Zeichen und Gnade, Kirche als Parallelbegriff zu Sakrament als gültigem sakramentalem Zeichen, auch insofern dieses ohne Gnadenbewirkung gedacht werden, ja existieren kann.“ Es liegt Rahner daran, die *freie Gnade Gottes* herauszustellen: „Nur wenn es (grundsätzlich) auch bloß gültige Sakramente gibt, die wirklich sie selber und dennoch gnadenleer sind, bleibt die Gnade Gottes frei und dem magisch vergewaltigenden Zugriff des Menschen entzogen . . ., ohne daß dadurch Gott und sein Heil wiederum in das Nirgends einer Unendlichkeit verschwinden. Im Geheimnis der gültigen und dennoch tatsächlich gnadenleeren Sakramente offenbart sich überdies auch noch einmal das Geheimnis des gekreuzigten Gottes: Die Gottleere wird zur wirklichen Erscheinungsform Gottes in der Welt. Wie mit den Sakramenten, ist es mit der Kirche bestellt . . .“

Die Einheit der Menschheit als Volk Gottes

Rahner schreibt nun der Einheit der Menschheit eine quasi-sakramentale Sichtbarkeit zu: „Dadurch, daß das Wort Gottes Mensch geworden ist, ist real-ontologisch die Menschheit auch schon im voraus zur faktischen gnadenhaften Heiligung der einzelnen Menschen, zum Volke der Kinder Gottes geworden. Nirgends, wo Menschen existieren, sind sie, konkret gesehen, bloß ‚reine Menschen‘ im Sinne des abstrakten aristotelisch-scholastischen Wesensbegriffes des Menschen. Insofern die konsekrierte Menschheit eine reale Einheit von vornherein ist, existiert auch schon im voraus zu einer gesellschaftlichen und rechtlichen Organisation der Menschheit auf ihre Übernatürlichkeit, ihre in der Menschwerdung Gottes gegebene Hinordnung auf das ewige Leben hin, ein ‚Volk Gottes‘, das . . . dem, was wir gewöhnlich ‚Kirche‘ nennen, vorausliegt . . .“ Wo immer nun ein Mensch seine konkrete Menschennatur in freier Entscheidung total übernimmt, ist dies nach Rahner auch eine Entscheidung für Gott und seinen Heilswillen. „Weil der Mensch eben ein konkreter, leiblicher, mit Christus blutsverwandter Mensch ist, geschieht das *votum Ecclesiae* gar nicht in einer außersakramentalen,

rein unsichtbaren gnadenhaften Innerlichkeit, sondern ist als Akt des konkreten Menschen wesensnotwendige Übernahme der quasi-sakramentalen Struktur, die der Menschheit ... als dem Volke Gottes ... auf Grund der Menschwerdung Gottes notwendig eignet.“ Das *votum Ecclesiae*, das nach der Enzyklika *Mystici Corporis* Menschen schon „aus einem unbewußten Sehnen und Wünschen heraus auf den mystischen Leib des Erlösers hinordnen mag“, ersetzt zwar nicht als „guter Wille“ die reale Zugehörigkeit zur Kirche, „sondern als personale Übernahme jene auch schon in der Ebene des Geschichtlichen und Sichtbaren liegende Gliedschaft am Volke Gottes, in der schon eine reale Hinordnung auf die Gliedschaft an der Kirche als gestifteter Gesellschaft gegeben ist“.

Diese schwierige, ontologisch erweiternde Auslegung des Kirchenbegriffes glaubt Rahner letzten Endes aus Schrift und Tradition gewinnen zu können, die „auch einen weiteren Begriff des *Corpus Christi Mysticum* kennen“; darum werde man „die terminologische Identifikation von römisch-katholischer Kirche und *Corpus Mysticum* durch die Enzyklika nicht in dem Sinne als theologisch verpflichtend betrachten müssen, daß hinfort eine Verwendung des Begriffes *Corpus Christi Mysticum* in einem weiteren Sinne terminologisch grundsätzlich nicht mehr statthaft wäre“. In der Tat findet man u. a. bei Thomas von Aquin eine klassische Verwendung dieses weiteren Begriffes einer potentiellen Zugehörigkeit, die in der ganzen Kontroverse eine wichtige Rolle spielt (vgl. S. Th. III q. 8, a. 3).

Thomistische und biblische Ekklesiologie

Vor allem der hl. Thomas ist es auch, der mit allen erreichbaren Stellen seiner Schriften P.-A. Liégé OP bei seiner Studie über „Das Heil der Anderen“ inspiriert hat („Lumière et Vie“, Nr. 18, S. 13 ff.). Der Aufsatz zeigt sehr viel Verwandtschaft zu der Abhandlung von V. Morel OFM Cap in „Nouvelle Revue Théologique“ von 1948 über „Le corps mystique et l'Église romaine“; und diese Abhandlung wiederum, die eine Auseinandersetzung mit S. Tromp SJ zugunsten einer Lockerung der Gleichung von mystischem Leib und römischer Kirche darstellt, wird von Zapelena als Schulfall für die unerlaubte Preisgabe sowohl der biblischen Offenbarung wie der verpflichtenden Präzisierungen der Enzyklika *Mystici Corporis* durch die spekulative Theologie angeführt, wie wir noch sehen werden.

Pater Liégé stellt seinen Aufsatz unter die pastorale Frage des Leitartikels dieser Nummer von „Lumière et Vie“, der angesichts der unendlichen Masse der vom Evangelium nicht erreichten Menschheit an der These rüttelt, daß die göttliche Barmherzigkeit für die Erlangung des Heils die Taufe zur notwendigen Bedingung gemacht haben sollte. Die Barmherzigkeit Gottes überschreite jede Theologie. Aus den Heiligsprechungsakten Pius' X. wird ein Wort von Mgr. Rosa zu Kardinal Sarto zitiert, das vor einem jüdischen Friedhof gesagt wurde, als Rosa zur Verwunderung des Kardinals für das Heil der Toten betete: „Es ist nicht gesagt, daß die Theologie unseres göttlichen Herrn die gleiche ist, die die Väter der Gesellschaft Jesu an der Gregoriana lehren.“

Liégé fragt nun nicht nach dem individuellen Heil dieses oder jenes Menschen, auch nicht nach den juridischen Voraussetzungen dafür. Er stellt ausdrücklich fest, daß der Gang der Heilsgeschichte seit der Auferstehung Jesu an das eschatologische Volk der Kirche geknüpft ist. Gott hat

durch das große Sakrament der Kirche die menschliche Geschichte ernst genommen. Aber hat er die Ausbreitung des Heils, das sich die Urchristenheit in dem begrenzten Raum des *Orbis Romanus* vorstellte, von historischen Mittlerschaften abhängig gemacht? Sollte er „die Menschheit vor Abraham und außerhalb Israels von seinem Heilsplan ausgeschlossen haben“? Es scheine ihm undenkbar, sagt Liégé, daß „Gott auf diese Weise seine Heilsgewalt durch die Kontingenz einer Geschichte habe begrenzen wollen. Gibt es also für den Menschen eine Möglichkeit, den Plan Gottes in seine Meinung aufzunehmen, ohne ihn zu kennen, oder doch nur unvollkommen den geschichtlichen Ausdruck dieses Planes zu kennen?“

Leider hätten die Väter und die großen Theologen des Mittelalters nicht das Heil der Heiden als solche durchdacht, so wie sich auch die Heilige Schrift ausdrücklich nur an Gläubige wendet, und nicht Menschen außerhalb des objektiven Weges der Heilsgeschichte in Betracht zieht. Daher die bekannte Formel Cyprians, „*Extra ecclesiam nulla salus*“, die sich sogar auf die Schismatiker bezog: eine Formel, deren letzte Auswirkung in der Affäre Feeney (s. u. S. 324) zutage trat und die im Anhang mit dem Dokument des Heiligen Offiziums vom 8. August 1949 im vollen Wortlaut und mit einer ausführlichen Analyse abgedruckt wird. Auch Thomas von Aquin spreche von einer Rettung der Heiden in einer Reihe von Texten, die Liégé anführt (ohne die genannte *Quaestio* 8 a. 3 des III. Teils der Summe zu zitieren), nur für die Zeit vor der Inkarnation. Es scheine also legitim, diese Doktrin auch auf jene auszudehnen, die sich so, wie die damaligen Heiden, in unüberwindlicher Unwissenheit befinden. Aber Thomas fordert außerdem für jeden Menschen als notwendige Bedingung des Heils das ausdrückliche Glaubensbekenntnis zum Mysterium Christi, und zwar so weitgehend, daß Gott einem Menschen guten Willens, der von der Predigt nicht erreicht wird, die Gnade einer Privatoffenbarung gewähren müßte. Diese Stellungnahme habe eine große Zahl thomistischer Theologen gehindert, weiterzudenken. P. Liégé aber glaubt mit zahlreichen modernen Theologen, die Betonung des definitiven und absoluten Charakters der Kirche brauchte nicht notwendig dahin zu führen, daß man von den Heiden nach Christus mehr verlangen muß als von den Heiden zur Zeit des Alten Bundes.

Vor-Konversion und embryonaler Glaube

Im folgenden gibt Liégé, gestützt auf andere Thomasstellen und auf J. Maritains „Neun Vorlesungen über die Grundbegriffe der Moralphilosophie“ (1951), besonders die sechste Vorlesung, anderen Gedanken Raum, die jenen oben zitierten Konklusionen Karl Rahners teilweise sehr ähnlich sind. Sie führen bei ihm zu der These, daß der ausdrücklichen Bekehrung eine „Vor-Konversion“ zugrunde liege, eine sittliche Haltung, in welcher der Mensch darauf verzichtet, seine wahre Zweckbestimmung bei empirischen Normen des Glückes zu suchen, und sich für einen „sittlichen Dynamismus“ entscheidet, der die spontane Vitalität überschreitet und ihn vor die Entscheidung für oder gegen die brüderliche Liebe stellt. Dieser „Glaube vor dem Glauben“ müsse sich normalerweise in der geistlichen Erfahrung einer Begegnung mit Christus vollenden! Nicht umsonst zitiert Liégé eingangs das beunruhigende Beispiel der Simone Weil, der übrigens in dem gleichen Sonderheft ein eigener Artikel von J.-M. Perrin OP

gewidmet ist. Wenn aber dieser Elan nicht seine Erfüllung finde, so bleibe er doch die Overtüre eines Lebens auf den lebendigen Gott hin. Eine solche Vor-Konversion könne sogar vorliegen, ohne daß der Name Gottes falle, sie könne sogar mit atheistischen Ausdrücken koexistieren oder wenigstens mit einer Indifferenz gegenüber dem christlichen Glauben, wenn dieser vielleicht mit einer menschlichen Mythologie verwechselt wird. „Man muß diesem embryonalen Glauben zugestehen, daß er eine übernatürliche Gemeinschaft mit dem Heiligen Gott ist.“ Wenn man von einer „natürlichen Theologie“ sprechen wolle, von einer „Religion des Gewissens“, so müsse man wissen, daß die Gnade der hauptsächlichsten Werker der Treue des Menschen zu sich selbst wie über sich hinaus ist. „Ein Erwachsener, der diesen embryonalen Glauben lebt, steht in der Gnade Gottes.“ Denn „dieser Glaube ohne Offenbarung bezieht sich ganz und gar auf die Offenbarung“. Wenn es gilt, daß ohne Glaube kein Heil ist, so ist jeder heilsame Glaube auch Glaube an Christus, und selbst der embryonale Glaube des Nicht-Evangelisierten macht dann keine Ausnahme.

Zum Schluß versucht Liégé „das Verhältnis dieser nicht-evangelisierten Glieder des mystischen Leibes Christi zur Kirche“ zu klären. Dabei führt er zunächst die historische und juristische Definition der ekklesiologischen Überlieferung an, wonach die Taufe die Inkorporation in den Leib Christi vollzieht bzw. das *votum baptismi*. Aber er nennt die harten, ausschließenden Bestimmungen des Tridentiner Katechismus enttäuschend. Die „pastorale Definition“ der Enzyklika *Mystici Corporis* sei für den Gebrauch der getauften Christen bestimmt. Es gebe aber noch eine dritte im eigentlichen Sinne theologische Definition, die auch eine geistliche und unsichtbare Zugehörigkeit zum mystischen Leibe Christi kenne, nämlich durch ein außerordentliches Leben in der Gnade, das nicht notwendig innerhalb der Institution der Kirche verlaufen muß, sozusagen „eine unsichtbare und dynamische Zugehörigkeit zur Einen geistlichen und sichtbaren Kirche“, eine unvollendete Zugehörigkeit. Er unterscheidet bei ihr drei Gruppen: 1. die Atheisten guten Glaubens, 2. die Bekenner nicht-christlicher Religionen und 3. die getrennten Christen, für deren Situation er auf M.-J. Congars Werk „*Chrétiens désunis*“ (1937) verweist. Von den vorausgeschickten Möglichkeiten aus, daß es für diese Menschen auch ein Heil außerhalb der Kirche gibt, stellt Liégé die Frage, ob man dann noch so sehr auf der Notwendigkeit der Evangelisation und der Mission bestehen müsse bzw. auf der Rückkehr der „christlichen Kirchen“. Er bejaht die Frage ohne weiteres für die Mission: Die Kirche muß das, was an der Zugehörigkeit zur geistlichen und sichtbaren Kirche anomal ist, zu beenden suchen. Was die Nicht-Katholiken betrifft, so müsse man sie, soweit sie guten Willens sind, als unvollendete Glieder der katholischen Kirche betrachten und ihnen die Wiedervereinigung als eine Erfüllung ihrer Liebe zu Christus darstellen.

Die Schlußfolgerung dieses Aufsatzes lautet demnach: „Der Heilsplan Gottes verläuft über Christus und die Kirche, aber Christus und die Kirche sind nicht Gefangene historischer Bestimmungen, das ist gewiß.“ Dem Aufsatz ist ein kurzer Kommentar der Enzyklika *Mystici Corporis Christi* mit dem Nachweis der wichtigsten Literatur darüber angefügt, und dieser Kommentar, der die Bedeutung des päpstlichen Lehrschreibens relativiert, stellt zugleich fest, daß

wenigstens eine Stelle einer offeneren Definition des Leibes Christi Raum gäbe, die dann in der genannten Entscheidung des Heiligen Offiziums zur Affäre Feeney im Sinne der theologischen Tradition erweitert worden sei. Die Enzyklika spricht bekanntlich in ihrem pastoralen Schluß von denen, die „auch aus einem unbewußten Sehnen und Wünschen heraus schon auf den mystischen Leib des Erlösers hingeeordnet sind“. Dabei sei zu beachten, daß Pius XII. mit dem Begriff „*ordinentur*“ den im Schema des Vatikanums über die Kirche verwendeten engeren Begriff „*pertinent*“ bewußt ersetzt habe.

Die Neuheit dieser Formel hebt auch P. Zapelena in seinem Traktat ausdrücklich hervor und kommentiert sie des näheren (S. 378f.) als einen Fortschritt gegenüber der Formel des Vatikanischen Konzils, aber er glaubt nicht, daß sie im Zusammenhang der ganzen Enzyklika weitergehende Folgerungen stützen kann. Zapelenas Traktat dient gerade dem Nachweis jener eingangs von Dom Strotmann zitierten These.

Die Lehre der Affäre Feeney

Wir beginnen am besten bei der letzten These XXIII des Werkes von Zapelena über die Heilsnotwendigkeit der Kirche, weil sie mit den Kontroversen zur Affäre Feeney schließt und am besten zeigt, wie sich die Auffassungen von P. Liégé und P. Zapelena bzw. P. Tromp voneinander unterscheiden. Zur Sache selber ist folgendes in Erinnerung zu rufen: Der ehemalige, inzwischen exkommunizierte amerikanische Jesuitenpater Feeney hatte mit einem Kreise seiner Freunde und Schüler, meist Konvertiten, die Meinung vertreten, wer außerhalb der katholischen Kirche stehe, sei in der Verdammnis. Diese Behauptung hatten vor ihm auch drei Professoren des Jesuitenkollegs in Boston verbreitet, die dafür im April 1949 aus dem Lehrkörper entfernt wurden. Feeney aber bildete ein Widerstandszentrum in Auflehnung gegen die kirchliche Autorität. Damit forderte er eine Entscheidung des Heiligen Offiziums heraus. In dieser heißt es u. a.: „Damit ein Mensch sein ewiges Heil erlangt, ist es nicht immer nötig, daß er de facto der Kirche als Glied inkorporiert ist, er muß ihr aber wenigstens dem Verlangen (*voto*) oder Wunsche (*desiderio*) nach vereint sein. Jedoch muß dieses Verlangen nicht immer so ausdrücklich vorliegen wie bei den Katechumenen. Wenn sich jemand in unüberwindlicher Unkenntnis befindet, nimmt Gott ein impliziertes *Votum* an, so genannt, weil in der guten Disposition der Seele eingeschlossen ist, daß man verlangt, den eigenen Willen dem Willen Gottes zu vereinen.“ Die Entscheidung verweist sodann auf die näheren Ausführungen zu dieser Frage in der Enzyklika *Mystici Corporis Christi*. P. Liégé zieht aus der Entscheidung des Heiligen Offiziums folgende Schlüsse: „1. Es ist de fide, daß die Kirche heilsnotwendig ist. 2. Es ist Sache der Kirche, den Grundsatz ‚außerhalb der Kirche kein Heil‘ zu interpretieren. 3. Dieser Grundsatz verdammt jene, die Gottes Plan mit der Kirche kennen, sich aber weigern, ihr anzugehören. 4. Denn es ist möglich, sich der Kirche durch den Wunsch oder das Verlangen, Gottes Willen zu tun, anzuschließen. 5. Dieses Verlangen ist nicht notwendig explizit, aber es kann sich in der guten Disposition der Seele finden. 6. In jedem Falle impliziert diese gute Disposition einen Akt übernatürlichen Glaubens.“ — Man darf vielleicht fragen, ob diese letzte Folgerung, die Liégé zur Stütze seiner Theorie vom Heil der Anderen benötigt, so, wie er es

formuliert, in der Entscheidung des Heiligen Offiziums enthalten ist.

Hören wir nun die Auslegung der Entscheidung durch P. Zapelena. Er sagt, gegen die theologische Meinung gewandt, daß die Kirche also nicht das alleinige Mittel des Heils ist, auf Grund der christlichen Tradition u. a. folgendes (II, S. 324):

„1. Aus der Annahme, daß Gott keinen Erwachsenen straft, der keiner persönlichen schweren Sünde schuldig ist, folgt nicht, die Kirche sei nicht das einzige Mittel des Heils. Gott schließt vom ewigen Heil alle nicht getauften Kinder aus, die ohne irgendwelche persönliche Sünde außerhalb der Kirche sterben, während jedes getaufte Kind innerhalb oder außerhalb der Kirche ein wirkliches Glied der wahren, d. h. der römisch-katholischen Kirche ist.

2. Aus der Tatsache, daß viele Menschen des Alten Bundes außerhalb der Kirche Christi gerettet wurden, folgt durchaus nicht, das könne auch nach der Verkündigung des Evangeliums im Neuen Bunde so sein.

3. Aus der Tatsache, daß viele Menschen, die in unüberwindlicher Unwissenheit leben, im Neuen Bunde außerhalb der römischen Kirche gerettet werden können, folgt nicht, daß diese für sie nicht notwendig sei nach der Pflicht des Gebotes und durch das Mittel des *votum*.“

Darum sei die Meinung von Feeney falsch, weil er leugnet, daß ein *Votum* genügt, das in einem Akt vollkommener Liebe und Reue eingeschlossen ist. Ganz besonders falsch und gefährlich aber seien alle Versuche einer „grausamen Vivisektion“ des Leibes Christi, indem man den Leib und die Seele der Kirche voneinander trennt und behauptet, es genüge, daß man durch Liebe außerhalb des Leibes der Kirche, nämlich der römisch-katholischen Kirche, zur Seele des mystischen Leibes gehören könne (S. 326). Was das besagt, ergibt nun der Traktat über den Mystischen Leib Christi, auf den Zapelena verweist.

Die biblischen Bedingungen der Gliedschaft

Der Traktat beginnt mit der Feststellung, daß eine integrale Ekklesiologie alle Zweige der Theologie umschließt und immer das äußere-leibhafte mit dem inneren-pneumatischen Wesen der Kirche zusammensehen muß. Nach einem Überblick über die Anläufe zu einer Lehre von der Kirche von Franzelin bis zu Tromp, mit besonderer Hervorhebung des großen Werkes von Charles Journet, Fribourg, „L'Église du Verbe Incarné“ (Bd. I 1940, Bd. II 1952), entwickelt das erste Kapitel die Kontroverse über den Begriff der Gliedschaft, dessen unbestimmter und willkürlicher Gebrauch zu mancher Verwirrung beigetragen habe. Zapelena führt diesen Begriff alsbald auf seinen analogischen Gebrauch in der biblischen Offenbarung zurück — und entzieht ihn damit der spekulativen Willkür: nämlich auf die Formeln des Apostels Paulus. Der Begriff meint einen moralischen und organischen Zusammenhang mit einer sozialen Gemeinschaft, und dazu gehört ein durch Handlung und Haltung bestimmtes Mitwirken an dem gemeinsamen Ziel unter der gemeinsamen und legitimen Führung. Es gehört ferner dazu ein übernatürliches Teilhaben mit Hilfe des Heiligen Geistes, der von dem Haupte Christus ausgeht, also eine moralische und organische Verbindung mit Christus; schließlich aber auch eine wechselseitige und soziale Gemeinschaft der Glieder untereinander.

Nach Paulus gehört also zur Gliedschaft in der Kirche: 1. der Glaube, 2. das eine Glaubensbekenntnis, das mit der Taufe abgelegt wird, 3. das Bekenntnis zu der einen Lehre des authentischen Lehramtes, 4. die eine Taufe und 5. die gegenseitige Verbindung der Glieder in Unterordnung unter die Hierarchie. So sei es nach den einschlägigen Stellen des Epheserbriefes, zu dem der Verfasser auch noch die Parallelstellen aus dem Römer-, 1. Korinther- und Kolosserbrief heranzieht, mit Betonung der Taufe und des christlich-apostolischen Glaubens. Dieser offenbarten paulinischen Bestimmtheit der Gliedschaft am Leibe Christi entspreche genauestens die Enzyklika *Mystici Corporis Christi*. Auch sie nennt drei erforderliche Bedingungen: das Bekenntnis des wahren Glaubens, den Empfang der Taufe und die Einheit des Glaubens, des Kirchenregiments und der Kommunion. Die oben zitierte Formel vom *votum Ecclesiae* mit der Ersetzung des „*per tinere*“ durch das „*ordinari*“ beziehe sich auf die getrennten Christen, die durch die Taufe und den Glauben an Christus schon irgendwie der Kirche zugeordnet sind. Zapelena nennt für die Nachweise aus der Tradition der Väter das Quellenmaterial von S. Tromps SJ „*Corpus Christi quod est Ecclesia*“ (2. Aufl. 1946).

Absage an unbiblische Distinktionen

Von diesem Fundament aus wird nun der Versuch von V. Morel OFM Cap. widerlegt, die von der Enzyklika behauptete und von P. Tromp schon vorher begründete Gleichung von *Corpus Christi Mysticum* und römisch-katholischer Kirche wieder abzuschwächen, zumal Morel meint, er könne seine These auf das bekannte und unanfechtbare exegetische Buch von L. Cerfaux, „*La Théologie de l'Église suivant S. Paul*“ (1948), stützen. Cerfaux aber macht es unzweideutig, daß zur Gliedschaft die Taufe gehört, während Morel die Notwendigkeit der Taufe leugnet und seit Abel „allein den habitualen Glauben“ für ausreichend erklärt. Damit setze er sich auch in Widerspruch zu *Mystici Corporis* und dem kirchlichen Lehramt. Zapelena führt diese und die immer wieder neu auftauchenden Lehrabweichungen auf den „schweren und tiefen Unterschied“ zwischen der Enzyklika Pius' XII. und der Lehre des hl. Thomas in S. Th. III q. 8 a. 3 zurück, die auch bei Journet eine große Rolle spielt (II, S. 1059 ff.): Thomas hält dort keine der drei Bedingungen für erforderlich, an welche die Enzyklika die Gliedschaft am Leibe Christi bindet, weder das wahre Glaubensbekenntnis noch die Taufe, noch die organische Verbindung zum hierarchischen und apostolischen Amt der römisch-katholischen Kirche, er rechnet also nicht die Sichtbarkeit zum wesentlichen Merkmal des mystischen Leibes Christi; Glieder dieses Leibes seien vielmehr, gemäß dieser Thomas-Quästio, alle Menschen, die mit dem Haupte Christus „*vitaliter et habitualiter*“, sei es in der Glorie, sei es durch Liebe oder nur durch Glauben auf Erden, im Fegfeuer oder im Himmel verbunden sind. Zapelena weiß, daß die Theologen des Mittelalters sich nicht auf die Ergebnisse der biblischen Theologie stützen konnten, die erst heute erarbeitet worden sind; er fordert deren Beachtung aber von der Theologie unserer Tage. Die Forderung, daß die theologische Gedankenarbeit sich dem heiligen Text dienend unterordnen müsse, macht einen Teil der Bedeutung dieses Traktates aus, der sich in dieser Frage vom obersten Lehramt der Kirche auf den biblischen Weg gewiesen sieht.

*Der Geist des verklärten Christus spendet Leben
und Recht in der Kirche*

Von dieser ekklesiologischen Grundauffassung geben vor allem auch die nächsten drei Kapitel (S. 398—489) ein beredetes Zeugnis. Mit einem geradezu leidenschaftlichen exegetischen Eros wird das Wesen des Leibes Christi aus der Stellung und Tätigkeit des Hauptes, Christus, erklärt und damit auf den ganzen Reichtum biblischer Gedankengänge in der Enzyklika Pius' XII. hingewiesen. Die These unseres Autors, die in diesen Kapiteln nach allen Seiten hin belegt wird, lautet, daß der auferstandene und in die Herrlichkeit Gottes aufgefahrene Christus das Haupt des mystischen Leibes und der Kirche ist und daß von ihm der Heilige Geist ausgeht, der die Gliedschaft an seinem Leibe bewirkt. Dieser, wie Zapelena sagt, in den Handbüchern meist vernachlässigten Wahrheit komme sowohl eine soteriologische wie eine juristische Bedeutung zu: Der Geist Christi ist der Lebensgeist der Erlösung und Heiligung, der jedes Glied des Leibes erfüllt, der durch die *fides per caritatem formata* in ihnen wohnt und mit seinen Gaben die Früchte des neuen Lebens hervorbringt. Derselbe Geist wirkt aber auch die hierarchischen Ämter samt den charismatischen Gaben. Christus ist durch diesen Geist Erlöser und Herr, er gibt das neue Leben und seine rechtlichen Ordnungen. In dieser biblisch begründeten Lehre scheint u. a. die neuerdings vertretene Meinung widerlegt, die die hierarchische Struktur der Kirche auf den Christus nach dem Fleisch, das Leben aber auf den Heiligen Geist zurückführt.

Ein fünftes Kapitel klärt nicht minder gründlich die Frage nach der Seele des mystischen Leibes Christi. Es gebe hier drei theologische Meinungen: die eine behauptet, diese Seele sei die *gratia creata*, die heiligmachende Gnade und die Liebe; die andere setzt ihr die These entgegen, die Seele des mystischen Leibes Christi sei die *gratia increata*, der Heilige Geist in Person. Die dritte Meinung, von Ch. Journet in dem zitierten Werk (II., S. 522 u. 603) wie von seinem spanischen Schüler A. Sauras OP (*El Cuerpo místico de Christo*, 1952) vertreten, behauptet, im mystischen Leibe Christi walteten zwei Seelen, nämlich der Heilige Geist und die geschaffene Gnade, wobei letztere nichts anderes sei als die Gnade des Hauptes selbst. Zapelena weist in einem langen Exkurs aus Bibel und Vätern diese widersprüchliche und verwirrende These als unhaltbar zurück: es gebe nur eine Seele im mystischen Leibe Christi, den Heiligen Geist, wobei der Ausdruck „Seele“ bildhaft zu verstehen sei. Welche Tragweite dieser Frage zukommt, ergibt sich aus der bereits oben berührten und von Zapelena abgewiesenen Theorie, wonach Menschen durch einen Akt der Liebe zur Seele des mystischen Leibes Christi gehören können, obwohl sie nicht zum Leibe, d. h. zur römisch-katholischen Kirche gehören, weil ja die Seele der Kirche bzw. eine ihrer beiden Seelen die Liebe als *gratia creata* sei.

Die Solidarität Christi mit uns

Ein nicht weniger beachtliches Kapitel handelt von der Solidarität, welche die Gläubigen mit Christus vereint. Dieser Begriff wird ebenfalls biblisch entfaltet. Die Solidarität mit Christus hat eine natürliche, eine moralische und eine juristische Seite, wobei die juristische wegen ihres theologischen und dogmatischen Gehalts hervorragt: Sie wurzelt in der Inkarnation, d. h. in der freiwilligen Annahme der sündigen Menschheit durch die Menschheit

Christi (besonders nach Gal. 3, 13 und 2 Kor. 5, 21). In seiner These unterstreicht Zapelena, auch hier wieder in offensichtlicher Wendung gegen ontologische Konstruktionen, nach der Heiligen Schrift sei die Einpflanzung Christi in die sündige Menschheit erfolgt, um an ihrem Fleisch, ihrer Schwäche, ihrer Leidensfähigkeit, Sterblichkeit, an ihrem Fluch und ihrer Sünde teilzuhaben. „Das ist unsere juristische Solidarität mit Christus, die zur objektiven Ordnung der Erlösung gehört.“ Aus anderen Stellen des Neuen Testaments gewinnt der Verfasser eine Bestätigung für den juristischen, d. h. auf einem Heilentscheid Gottes und auf einem freien Gehorsamsakt Christi beruhenden Charakter dieser Solidarität: Christus hat vom Vater unsere Vereinigung mit seinem mystischen und kirchlichen Leibe erbeten und erhalten. Diese Solidarität ist auch eine moralische, insofern sie in die menschliche Erkenntnis und Liebe eingeht. Sie ist schließlich eine natürliche, nun aber nicht deshalb, weil sie ein Werk der Natur wäre oder von der Natur erbeten würde, sondern weil sie unser ganzes geschaffenes Wesen bis in den Leib hinein ergreift.

Ein letztes Kapitel ergänzt diese biblische Gesamtaufassung durch eine Auseinandersetzung mit neuesten Theologien zum *Corpus Mysticum*, vor allem mit dem schon genannten Werk von Aemilius Sauras OP. Dieses Kapitel führt zu der Mahnung zurück, die den ganzen Traktat Zapelenas beherrscht: die Wurzel der Verwirrung in der Ekklesiologie liege darin, daß die Lehre des Apostels Paulus und des kirchlichen Lehramtes zu wenig beachtet wird. Darin mag die besondere Aktualität des Buches liegen. Die Weisung des Lehramtes an die Theologen, die Zapelena für entscheidend hält, spitzt er am Schluß noch einmal ganz deutlich zu: in der Enzyklika *Mystici Corporis* werde der hl. Thomas zwar gelobt, aber in dem ganzen Abschnitt über die Glieder des Leibes Christi werde er niemals zitiert oder auch nur auf ihn angespielt, sondern beständig nur Paulus angerufen und mit Paulus Papst Leo XIII. gewürdigt.

Gibt nun P. Zapelena eine genaue, besser gesagt, eine systematische Bedürfnis befriedigende Auskunft über das Heil der Anderen? Ganz davon abgesehen, daß sein Werk von der Kirche Christi handelt, findet man darüber keine Theorie, die über die positive Lehre der Enzyklika *Mystici Corporis Christi* hinausginge. Er hält sich angesichts der von manchen Theologen gebrauchten Unterscheidung zwischen Kirche im engeren oder primären und Kirche im weiteren oder sekundären Sinne ebenso wie der von ihm mehrfach als Autorität für die Kenntnis christlicher Tradition zitierte P. Tromp daran, daß er wie dieser über den sekundären Sinn „klugerweise schweigt“ (S. 366 und 383). Dieses Schweigen aber ist, wie der ganze Traktat ergibt, begründet in einer biblischen Gewissenhaftigkeit gegenüber dem Mysterium, weil die apostolische Offenbarung über das hinaus, was Tradition und Lehramt, insbesondere die Enzyklika Pius' XII. über das „unbewußte votum“ aussagen, keine Antwort gibt. Die Frage wird demnach wohl offenbleiben, soweit sie nicht durch *Humani generis* in die Grenzen der Enzyklika *Mystici Corporis* verwiesen ist. Das hindert Zapelena nicht, die Formel vom unbewußten Votum „irgendwie dunkel“ zu nennen (S. 380).

Eine heilsgeschichtliche Dynamik

Das Gewicht dieser biblischen Orientierung der römischen Lehre von der Kirche spricht für sich selbst. Man wird

die anscheinend noch nicht abgeschlossene Kontroverse nun mit anderen Augen verfolgen können, ganz zu schweigen davon, daß sie damit erst die volle Aufmerksamkeit der getrennten Christen finden wird. Vielleicht wäre es aber sinnvoll, im Hinblick auf die von Karl Rahner eingangs zitierten Abschnitte von der quasi-sakramentalen Natur der Einheit der Menschheit, zumal nach der Inkarnation, die unablässigen Erinnerungen Pius' XII. in seinen großen Ansprachen der letzten Jahre an die Einheit der Menschheit und an die notwendige Sammlung aller Menschen guten Willens neu zu bedenken. Viele waren wohl geneigt, soweit sie sich überhaupt näher mit diesen auffallenden prophetischen Gedanken des Papstes befaßt haben, darin mehr ein pastorales Programm im weiteren Sinne zu sehen. Das ist es ohne Zweifel auch. Im übrigen ist diese Heraushebung der Einheit der Menschheit in Adam und in Christus, insofern auch in der Kirche, bereits in der Antrittszyklika des Papstes *Summi Pontificatus* vom 20. Oktober 1939 entfaltet und als beispielhafte Aufgabe seines Hirtenamtes verkündet: „Damit alle das Leben, und daß sie es in Fülle haben“. Es wäre daher nicht verwunderlich, wenn dieser Samm-

lung der Menschheit ein tiefer dogmatischer Kern, ja ein soteriologisches und ein ekklesiologisches Motiv innewohnte, worüber zu meditieren gewiß eine Aufgabe aller wachsamem Katholiken, besonders der Theologen ist. Pius XII. ist mehr, als viele bisher ahnten, der Seher und Schrittmacher einer großen heilsgeschichtlichen Dynamik. Die Menschen guten Willens haben deswegen, weil sie guten Willens sind, noch keine besondere Zuordnung zum Heil, das allein vom Haupte, Christus, durch seinen mystischen Leib, die Kirche, ausgeht und allen gilt. Wenn aber der Ruf des Guten Hirten sie über die Stimme seines irdischen Stellvertreters trifft, wenn dieser mit Christus die Solidarität zu der Menschheit guten Willens herstellt, wenn er die Einheit des Menschengeschlechts, die seit dem Sündenfall noch von der Krankheit babylonischer Verwirrung befallen ist, auch durch Akte priesterlicher Stellvertretung, z. B. durch die Weihe der Menschheit an das Heiligste Herz Jesu, gleichsam bestrahlt mit dem Geist Christi aus der Höhe, so wird durch seinen Ruf der quasi-sakramentale Charakter der einen Menschheit Ereignis: das Heil der Anderen außerhalb der Kirche wird Wahrheit und Leben.

Fragen des sozialen, wirtschaftlichen und politischen Lebens

Die Gewerkschaften und die Demokratie

In den Industrieländern der freien Welt sind die Gewerkschaften nach der Zahl ihrer Mitglieder neben den religiösen Gemeinschaften die stärkste Gruppe im außerstaatlichen Raum der Gesellschaft. Das solidarische Verhalten ihrer Mitglieder und deren Treuegefühl gegenüber der Gewerkschaftsführung und den Parolen der Führer vertiefen den Eindruck, den schon die Mitgliedszahlen erwecken: daß die Zukunftsentwicklung unserer Gesellschaft, die auf den demokratischen Freiheiten beruht, von der Haltung der Gewerkschaften abhängig oder wenigstens wesentlich mitbestimmt sein wird. Deshalb ist ihr gesundes Verhältnis zur Demokratie ein lebenswichtiges Anliegen der Allgemeinheit.

Die Gewerkschaften haben in den vergangenen Jahren die junge deutsche Demokratie mitaufgebaut; denn der Aufbau ihrer wirtschaftlichen Grundlagen gelang, abgesehen von günstigen weltpolitischen Voraussetzungen, nur dank der Zusammenarbeit von unternehmerischer Initiative und gewerkschaftlicher Disziplin. Die Gewerkschaften fühlen sich mit Recht berufen, über die Erhaltung und Fortführung des begonnenen Werkes zu wachen, und haben oft erklärt, daß sie Hüter der Demokratie sein wollen. Ebenso aber entspricht es den Tatsachen, daß wachsende Kreise im deutschen Volk darüber besorgt sind, wie die konkrete Vorstellung von demokratischer Freiheit und demgemäß ihre Anwendung und Auslegung sich innerhalb der Gewerkschaften entwickeln wird.

Diese Frage stellt man nicht allein innerhalb der Bundesrepublik Deutschland. Freilich stellt sie sich hier wegen der Labilität der politischen Kräfte besonders dringend und wird deshalb mit einer Leidenschaft diskutiert, die nicht immer zum Guten führt. Mit größerer Objektivität spricht man darüber in den angelsächsischen Ländern. Aber daß das Verhältnis der Gewerkschaften zur demokratischen Ordnung auch dort zum Gegenstand von Stu-

dien gemacht wird, deutet an und für sich schon darauf hin, daß dessen Gesundheit nicht allein durch politische Krisen von außen her, sondern auch von innen, also von der Struktur und Dynamik gewerkschaftlicher Organisation aus, gefährdet wird.

Sind die Gewerkschaften demokratische Vereinigungen?

Sicher hängt die gesellschaftspolitische Macht der Gewerkschaften, und zwar sowohl in ihrer Richtung wie in ihrer Intensität, eng zusammen mit der Verteilung der Macht in den gewerkschaftlichen Organisationen selbst, also mit der Macht verschiedener Richtungen in ihnen und mit der Verteilung der Macht zwischen Führung und Gefolgschaft. Man kann fragen: Sind die Gewerkschaften selbst demokratische Gebilde? Oder werden sie autoritär geführt? Und ferner: Wie wirkt sich die tatsächliche Machtverteilung in ihren Organisationen aus auf ihre Vorstellung von Macht und Freiheit, von kollektivem Zwang und persönlicher Initiative in der Gesellschaft als ganzer?

Es sind in diesen Jahren in englischer Sprache mehrere wissenschaftliche Untersuchungen veröffentlicht worden, die diese Fragen zu beantworten suchen.

An erster Stelle berichten wir über die Ergebnisse von Forschungen, die der junge amerikanische Soziologe Joseph Goldstein mit tatkräftiger Hilfe der größten britischen Gewerkschaft, der Transport and General Workers Union (TGWU), in deren Bereich unternommen und in seinem Buch: „The Government of British Trade Unions“ (London 1952), bekanntgemacht hat. Das Buch ist dem 1950 verstorbenen britischen Arbeiterführer und -soziologen Harold Laski gewidmet, der an seiner Entstehung großen Anteil hatte. Wir wählen gerade dieses Buch aus einer Anzahl neuerer Monographien, weil es eine Felduntersuchung ist und nicht nur mit fremden Statistiken arbeitet.

Die Frage Goldsteins lautet: „Mit welchem Erfolg wirkt eine britische Gewerkschaft sich aus als Übungsfeld sozia-