

Dieter Riesenberger
Die katholische
Friedensbewegung
in der Weimarer Republik

Online-Ausgabe
der OekIF-Bibliothek

edition pace | online-ausgabe
Regal zur Geschichte des Pazifismus 5
Herausgegeben von Peter Bürger,
Editionsmitarbeit: Werner Neuhaus
und Ingrid von Heiseler

Zugleich als Sonderband der Reihe
Kirche & Weltkrieg

Dieter Riesenberger

Die katholische
Friedensbewegung
in der Weimarer Republik

Neuedition der Auflage von 1976.
Mit einem Vorwort von Walter Dirks
und einem Nachruf für Dieter Riesenberger
von Helmut Donat

edition pace
online-ausgabe

Dieser Digitalversion
des Online-Regals beim OekIF
folgt zeitnah noch eine preiswerte
BoD-Taschenbuchausgabe

Dieter Riesenberger
DIE KATHOLISCHE FRIEDENSBEWEGUNG
IN DER WEIMARER REPUBLIK
Neuedition der Auflage von 1976 (gemäß schriftlicher
Genehmigung des Autors). Mit einem Vorwort
von Walter Dirks und einem Nachruf
für Dieter Riesenberger von Helmut Donat
edition pace | online-ausgabe
Regal zur Geschichte des Pazifismus 5
Herausgegeben & gestaltet von Peter Bürger
(www.tolstoi-friedensbibliothek.de)
Düsseldorf, 06.04.2024

Inhalt

Vorwort von Walter Dirks 1976	7
I. MARC SANGNIER UND DIE KATHOLISCHE FRIEDENSBEWEGUNG IN DEUTSCHLAND	11
II. DIE TRÄGER DER KATHOLISCHEN FRIEDENSBEWEGUNG	36
1. Der „Friedensbund Deutscher Katholiken“ (F.D.K.)	36
2. Die „Christlich-Soziale Reichspartei“ (CSRP) und die „Großdeutsche Volksgemeinschaft“	94
3. Die „Rhein-Mainische Volkszeitung“ (RMV) und die Zeitschrift „Das Heilige Feuer“	137
III. KATHOLISCHE FRIEDENSBEWEGUNG UND KATHOLISCHE KIRCHE	176
IV. GRUNDFRAGEN DER KATHOLISCHEN FRIEDENSBEWEGUNG	206
1. Der Krieg und seine Überwindung als religiös-sittliches und moralpädagogisches Problem	206
2. Kriegsdienstverweigerung & allgemeine Wehrpflicht	223
3. Der Krieg und seine Überwindung als naturrechtlich-moraltheologisches Problem	235
4. Politik und Moral aus der Sicht der katholischen Friedensbewegung	247
V. EUROPA- UND AUßENPOLITIK AUS DER SICHT DER KATHOLISCHEN FRIEDENSBEWEGUNG	255
1. Europäische Einigung	255
2. Der Völkerbund	268
3. Die Aussöhnung mit Frankreich und das Problem von Sicherheit und Abrüstung	282
4. Die Aussöhnung mit Polen	298

VI. DIE KATHOLISCHE FRIEDENSBEWEGUNG UND DIE DEUTSCHE INNENPOLITIK	311
1. Die Einstellung zur parlamentarischen Demokratie	312
2. Der Kampf der katholischen Friedensbewegung gegen den Militarismus in Deutschland	323
3. Die Auseinandersetzung mit dem Nationalsozialismus	335

Anhang

LEBEN FÜR DEN FRIEDEN Ein Nachruf für Dieter Riesenberger († 2003) <i>Helmut Donat</i>	347
Kleine Bibliographie zu den „Friedens-Werken“ von Dieter Riesenberger	354
Abkürzungen	356
Literaturverzeichnis	356
Namensregister	364

Vorwort

Gesetzt den Fall, in irgendeinem Jahrzehnt des 22. Jahrhunderts ziehe ein großer Historiker eine Bilanz über die Periode, die für uns, die Lebenden der 70er Jahre des 20. Jahrhunderts, teils Gegenwart, teils „Zeitgeschichte“ ist. Gesetzt ferner den Fall, er sei in der glücklichen Lage, das zu unternehmen als Zeitgenosse einer Menschheit, die noch einmal davongekommen ist und nach der Parole „Friede in Gerechtigkeit“ lebt, einer Menschheit, deren Rassen und Kontinente ihre politische Ordnung sich selbst und allen Partnern zumuten können. Gesetzt schließlich den Fall, er sei im X. Band bei dem peripheren Gebilde „Bundesrepublik Deutschlands“ und in irgendeinem Kapitel bei deren Administration angekommen, was könnte und würde er wohl sagen? Ich riskiere ein Zitat: „Die wahre Situation der Welt wurde dort damals so unklar gesehen, daß ausgerechnet die beiden Ministerien, die am unmittelbarsten auf Friede und Gerechtigkeit ausgerichtet waren, also zukunfts mächtig hätten sein sollen, nicht recht ernstgenommen wurden. Das Entwicklungsministerium mußte sich ständig die Ansprüche des nationalen Außenministeriums und des nationalen Wirtschaftsministeriums vom Leibe halten. Das andere war so verachtet, daß man es gar nicht erst bildete: Es gab kein Bundeskultusministerium, das der Volksbildung, der fälligen Bewußtseinsveränderung, der Wandlung der Geister hätte dienen müssen.“ Wird dieser Historiker in einem Unterkapitel eines Kapitels über die Religion auf die Katholische Kirche zu sprechen kommen, so mag er sagen: Am stärksten in der Richtung des wahren Zieles jeder Politik jener Übergangszeiten, die im Grunde mit mindestens der Hälfte ihrer Energie mit den Aufräumungs- und Neuordnungsversuchen des aus dem Reich des Mittelalters entstandenen und 1789 und 1914 erschütterten europäischen Staatensystems beschäftigt waren, arbeiteten Pax Christi – vor allem an der Erweiterung des politischen Bewußtseins – und „Misereor“, der katholische Partner des Entwicklungsministeriums. Aus katholischem Munde – des Papstes nämlich – erscholl damals immerhin der zukunftssträchtige Satz: „Entwicklung ist der neue Name des Friedens“.

Nun, zurück in die Gegenwart: Welche Bedeutung der Gedanken- und Gefühlskomplex einer deutschen Mitverantwortung für den realen Weltfrieden aller Kontinente in der Bevölkerung der Bundesrepublik hat, welches Gewicht, welche Motivationskraft, das können wir abschätzen. Wir könnten es auch demoskopisch untersuchen. Jener Historiker der Zukunft wird es noch viel genauer wissen: aus den Folgen. Er wird Positives zu würdigen haben und die Verzögerung der Geschichte beklagen, bewirkt durch eine Fülle von Belastungen, die er vielleicht unter dem Stichwort „Deutscher Provinzialismus“ zusammenfassen wird.

Dieter Riesenberger hat ein früheres Kapitel Zeitgeschichte beschrieben, das durch den verbrecherischen Zwischenfall des nationalsozialistischen Faschismus von unserer Zeit getrennt ist: die Zeit der Weimarer Republik. Wir wissen, wie wenig Erfolg die Friedensbewegung jener Jahre gehabt hat. Auch die friedliche Politik von Parteien der Mitte und der Linken begnügte sich mit der Erkenntnis, daß dieser schlechte Friede nur mit friedlichen Mitteln revidiert werden könne. Es war eine politisch begrenzte, nicht geschichtlich ausgreifende Absage an den Krieg. Foerster, Quidde e tutti quanti, die „Weltbühne“, die Deutsche Friedensgesellschaft: sie alle sind über Außenseiterpositionen nicht hinausgekommen. Neben diesem sehr begrenzten Einfluß des liberalen humanitären Pazifismus war der theologisch begründete der evangelischen Pazifisten, die zum Teil mit den religiösen Sozialisten identisch waren, bedeutungslos. Die katholische Friedensbewegung war um eine merkliche Spur – freilich eben nur um eine Spur – wirkungsvoller: durch ihre Verbindung mit dem linken Zentrumsflügel, mit Teilen der Arbeiterbewegung und des Volksvereins, nicht zuletzt durch den Rückhalt an der Katholischen Weltkirche und ihrer zwar veralteten, aber immerhin zitierbaren „Lehre vom ungerechten Krieg“, die in der formellen „Lehre vom gerechten Krieg“ enthalten war. Schon deren Teilgrundsatz des rechten Verhältnisses zwischen dem (auch gerechten) Zweck des Krieges und seinen militärischen Mitteln war durch die Materialschlachten von 1917/18 und nicht erst durch die Atombombe konkret anwendbar geworden: „Nie wieder Krieg!“

Wenn man bedenkt, wie wirkungslos im Ganzen das Zentrum geblieben ist, obschon es – oder weil es – vom Anfang bis zum Ende fast immer an der Regierung beteiligt war, wie wenig es das ständi-

ge Abgleiten der schwarz-rot-goldenen Republik in das verhängnisvolle Bündnis der Schwarz-weiß-roten mit den Braunen hat verzögern können, so wird man auch erkennen müssen, wie peripher der Gegenstand von Riesenbergers Buch ist, wenn man ihn am unmittelbaren Erfolg der Kräfte mißt, die er beschreibt. Gäbe es nicht Fortsetzungen dieses schmalen Bandes katholischer Friedensarbeit in unsere Periode hinein, hätte nicht die immer noch nicht gerade imponierende Phalanx entschieden antinationaler, konsequent am Weltfrieden orientierten Kräfte möglicherweise eine Zukunft, von der jener Historiker des 22. Jahrhunderts hoffentlich Rettung zu berichten haben wird, dann könnte man in Riesenbergers Buch nur eine verdienstvolle Kärnerarbeit sehen, den Ertrag gewissenhafter Studien über die Geschichte einer Niederlage obendrein auf einem Nebenkriegsschauplatz. (Der Name der Zeitschrift des „Friedensbundes deutscher Katholiken“ war „Friedenskämpfer“ ...). Aber eine gute Zukunft kann dieses Buch wichtig machen. Genauer: um einer guten Zukunft willen ist es wichtig.

Wenn ich sage: „Ich bin dabei gewesen“, so tue ich das aus einem bestimmten Grund. Ich kann einen erheblichen Teil der in diesem Buch gemachten Angaben kontrollieren. Da ich annehmen darf, daß Dieter Riesenberger auch in den Abschnitten, in deren Material ich mich nicht auskenne, ebenso sorgfältig gearbeitet hat, kann ich als zeitgenössischer Zeuge für die Solidität seiner Arbeit eintreten.

Ich wünsche ihr vor allem junge Menschen als Leser: wegen des Abbruchs der Kontinuität. Man muß sie wiederherstellen. Tut man es nicht, vergeudet man Energie, Kraft für den Frieden.

Walter Dirks

(1976)

I.

Marc Sangnier und die katholische Friedensbewegung in Deutschland

In der Geschichte der katholischen Friedensbewegung nimmt Marc Sangniers „Congrès démocratique international pour la paix“, der 1923 zu Freiburg im Breisgau stattfand, einen bedeutenden Platz ein. Er gab der katholischen Friedensbewegung in Deutschland einen starken Auftrieb, der sich beispielsweise in der Neubelebung des „Friedensbundes Deutscher Katholiken“ (F.D.K.) niederschlug. Seine Bedeutung läßt sich aber auch aus dem Interesse ableiten, mit dem die katholische Friedensbewegung die weitere Tätigkeit M. Sangniers verfolgte.

Die Bedeutung des Freiburger Friedenskongresses wurde von allen Richtungen der deutschen Friedensbewegung anerkannt, während es vor allem in der Zeit nach 1926 nicht an kritischen Stimmen gegenüber M. Sangnier und seiner Bewegung fehlte. Eigenart und Entwicklung von M. Sangnier und seiner Bewegung sind ein Stück Geschichte der katholischen Friedensbewegung selbst.

Bereits vor dem Freiburger Friedenskongreß gab es im katholischen Deutschland pazifistische Stimmen, die aber nur vereinzelt und schwach vernehmbar waren, vor allem aber ohne erkennbare Resonanz blieben. Im Jahre 1922 hatte N. Ehlen festgestellt, daß unter den Nichtkatholiken die Arbeit für den Frieden sehr viel mehr Anklang fand als unter Katholiken und hatte zugleich die Frage gestellt, warum die Katholiken nicht wagten, sich für den Frieden einzusetzen.¹ Ein Jahr später setzte sich W. Dirks unter Kritik an der rein religiös-ethisch bestimmten Einstellung N. Ehlers dafür ein, die Frage nach Krieg und Frieden auch unter den Katholiken als politische Aufgabe zu begreifen und den Krieg mit politischen Mitteln zu überwinden.² Seit 1919 schon existierte der „Friedensbund Deutscher Katholiken“, wenn auch ohne sichtbaren Erfolg. Fr. M.

¹ Die Großdeutsche Jugend 8/1922, H. 3, S. 18 f.

² Schildgenossen 3/1922-23, S. 171 f.

Stratmann (O. P.) hatte 1922 vor dem Katholischen Akademikerverband eine Rede über den Friedensgedanken gehalten, die „sehr wenig freundlich“ aufgenommen wurde: „Die Gedanken seien ja gut und richtig, aber nicht opportun“.³ Im gleichen Jahr hatte J. Probst unter dem Titel „Worte des Friedens“ die Übersetzung dreier Reden M. Sangniers herausgegeben, mit einem Vorwort von M. Jochem, Sekretär des „Friedensbundes Deutscher Katholiken“, und den Geleitworten des Theologieprofessors A. Gießwein, Mitglied des ungarischen Reichstages und Vorsitzender der Ungarischen Friedensgesellschaft.⁴ Diesen vereinzelt Gruppen, Stimmen und Aktionen fehlte nicht nur der organisatorische Zusammenhalt; es fehlte ihnen auch Impuls und Anstoß, ein gemeinsames „Erlebnis“ mit Ereignischarakter und Öffentlichkeitswirkung, um mit Selbstvertrauen und Erfolg tätig sein zu können. Beides gab der Internationale demokratische Friedenskongreß in Freiburg.

M. Sangnier war in Deutschland schon vor dem Ersten Weltkrieg vor allem der gebildeten katholischen Öffentlichkeit als Führer einer um die Zeitschrift „Le Sillon“ sich gruppierenden Bewegung bekannt. Über sie veröffentlichte im Jahre 1911 H. Platz (1880-1946), Romanist und Sozialpädagoge, Mitarbeiter von C. Sonnenschein und nach 1918 einer der unermüdlichen Kämpfer für die deutsch-französische Verständigung, eine umfangreiche Darstellung in der Zeitschrift „Hochland“.⁵

Die Bedeutung M. Sangniers vor 1914 liegt in seinem Wirken für eine „démocratie chrétienne“ in Frankreich. Seine Bemühungen müssen im Zusammenhang mit den – wenn auch inkonsequenten, so doch mutigen – Bestrebungen Leos XIII. gesehen werden, die französischen Katholiken aus ihrer Verstrickung mit der Monarchie zu lösen und sie mit der Republik auszusöhnen, In seinem fran-

³ J. ANTZ, Unpopuläre Zeitgedanken. In: Das Heilige Feuer 11/1923-24, S. 30.

⁴ M. SANGNIER, Worte des Friedens. Übersetzt und hrg. von J. Probst, Karlsruhe 1922. – Zu M. Sangnier vgl. auch M. BARTHÉLEMY-MADAULE, Marc Sangnier, 1873-1950, Paris 1973 (für die Zeit vor dem Ersten Weltkrieg) und J.-C. DELBREIL, Les catholiques français et les tentatives de rapprochement franco-allemand (1920-1933). Metz 1972.

⁵ Hochland 8/1911, H. 4-8. – Diese Darstellung erschien später in überarbeiteter und erweiterter Form unter dem Titel „Eine christlich-demokratische Jugendbewegung“ in dem Sammelband „Geistige Kämpfe im modernen Frankreich“. München 1922.

zösisch gehaltenen Schreiben „Au milieu des sollicitudes“ vom 16. Februar 1892 hatte Leo XIII. die Katholiken Frankreichs aufgefordert, die Republik anzuerkennen.

Damit löste er unter den konservativen Katholiken eine heftige Opposition aus; es kam zu scharfen Auseinandersetzungen zwischen der „Action française“ und den Befürwortern einer „démocratie chrétienne“. Auf Grund dieser monarchisch-konservativen Opposition nahm der Papst in seiner Enzyklika „Graves de communi“ (1901) seine Aufforderung indirekt wieder zurück, indem er den Begriff „démocratie chrétienne“ zu entpolitisieren versuchte und ihn als eine Möglichkeit umschrieb, die soziale Lage des Volkes zu verbessern.⁶

Der Zusammenhang zwischen den Bestrebungen Leos XIII. und den Aktionen M. Sangniers wird schon daran deutlich, daß M. Sangnier bereits ein Jahr nach der Veröffentlichung des päpstlichen Schreibens „Au milieu des sollicitudes“ die Zeitschrift „Le Sillon“ gründete (1893). Als, durch die unnachgiebige Politik Pius' X. mitverursacht, in Frankreich die Trennung zwischen Kirche und Staat vollzogen wurde und der Papst sich für die konservative Richtung entschieden hatte, konnte es nur eine Frage der Zeit sein, daß es zu einer Verurteilung des „Sillon“ kam; sie erfolgte im Jahre 1910. An dieser Verurteilung hatte Ch. Maurras bedeutenden Anteil: „Die Verurteilung des Sillon, d. h. der Anfänge der später so mächtigen christlichen Demokratie, war ein gemeinsames Werk. Maurras hatte sie durch unablässige Polemik vorbereitet, der Vatikan vollzog sie.“⁷

Die Verwirklichung einer christlichen Demokratie und die Lösung der sozialen Frage sind die zentralen Anliegen, die M. Sangnier von Anfang an und sein ganzes Leben hindurch beschäftigten. Die Demokratie bedeutete ihm nicht eine beliebige Staats- oder Herrschaftsform: sie war für ihn vielmehr wahrhaft christliche Ordnung, wie umgekehrt das Christentum seiner Meinung nach allein zu

⁶ Eine gedrängte, aber glänzende Darstellung dieser Vorgänge gibt K. O. von ARETIN, Papsttum und moderne Welt (Kindlers Universitäts-Bibliothek), München 1970, S. 124.

⁷ E. NOLTE, Die Action française, in: Vierteljahresheft für Zeitgeschichte 9/1961, S. 144. – Nach E. Nolte geht der Einfluß von Maurras so weit, daß manche Wendungen in dem päpstlichen Rundschreiben nahezu wörtlich aus Maurras übernommen zu sein scheinen.

verhindern vermag, daß die Demokratie zu einem materialistischen und tyrannischen System entartet. Diese Einheit von Demokratie und Christentum wurde in seltsamer Weise metaphysisch begründet:

„Si l’homme est incapable de démocratiser la divinité, Dieu le peut. Et le christianisme n’est précisément autre chose que la démocratie de la vie divine ... Par lui, la souveraineté de Dieu est véritablement mise en participation ... Dieu, qui aurait pu nous traiter en monarque, a préféré nous proposer l’idéal républicain jusque dans nos rapports avec lui, il nous a en effet envoyé son fils, pour nous convier à nous joindre intimement à ce fils, à lui devenir semblable, Dieu, par ce moyen, nous convie à nous solidariser à sa seconde personne et a devenir ainsi membre adjoint de sa Trinité. Par leur assimilation à la seconde personne de la Trinité ..., les hommes pénètrent dans la société des trois personnes divines et participent à leur majestueuse égalité.“⁸

Wenn M. Sangnier vorgeworfen wurde, das Christentum bestehe für ihn lediglich in seiner Bedeutung für die Demokratie, so trifft dieser Vorwurf in dem Sinne zu, in dem M. Sangnier selbst über das Verhältnis von Demokratie und Christentum schreibt: „Le Christianisme est utile, pour ne pas dire indispensable à la démocratie telle que nous le concevons.“ Allein der Glaube an die Göttlichkeit Jesu Christi ist für ihn die Kraft, die, „subordonnant l’intérêt particulier à l’intérêt général, rend la démocratie possible“.⁹ Das letzte Ziel ist für M. Sangnier aber immer die Verkündigung des Evangeliums. Es ist jedoch die Demokratie, die – wenn sie christlich sein wird – das Ideal des Evangeliums verwirklichen kann.

Eng verbunden mit dem Bekenntnis zur Demokratie ist M. Sangniers Eintreten für eine Lösung der sozialen Frage, die für ihn nur durch die Überwindung des Kapitalismus denkbar ist. „De mieux en mieux nous sentons que le régime capitaliste actuel et le salariat ne sont pas éternels, que la conception même que nous nous faisons aujourd’hui de l’Etat et de la patrie territoriale se modifieront nécessairement et ne seront pas affranchis de la loi d’évolution qui

⁸ Sillon, 10. August 1903; zitiert nach: J. de FABREGUES, *Le Sillon de Marc Sangnier*. Paris 1964, S. 155.

⁹ Sillon, 25. März 1904, a.a.O., S. 135.

entraîne tout ici bas.“¹⁰ In der Wechselwirkung von „conscience“ und „responsabilité“ sieht er den einzigen Weg, die soziale Frage zu lösen. Den Arbeitern müsse die Möglichkeit gegeben werden, Wissen zu erwerben, damit sie die Verantwortung übernehmen könnten. Es müßten Organisationsformen entwickelt werden, die es ermöglichen, entsprechend der moralischen Entwicklung und der technischen Fähigkeiten der Arbeiter die Unternehmer zu ersetzen. Es sei notwendig, „transférer du patron au corps des travailleurs la plus grande partie des fonctions que la propriété de l’usine et sa compétence spéciale permettent actuellement au patron d’exercer“.¹¹

Großen Einfluß auf die Grundhaltung M. Sangniers und auf das Selbstverständnis seiner Bewegung hatte die „Philosophie der Tat“, wie sie von M. Blondel (1861-1949) entwickelt worden war. M. Blondel wollte mit seiner „Philosophie der Tat“ den Nationalismus und Empirismus seiner Zeit überwinden. Was aber bei ihm philosophischer Ausgangspunkt war,¹² verwandelte sich bei M. Sangnier in emotional bestimmte Haltung, die immer Gefahr lief und ihr oft genug auch erlegen ist, sich in Aktionismus zu verlieren oder in rhetorisch zwar wirksamen, aber bald wieder vergessenen Appellen zu erschöpfen. Von daher auch ist die zentrale Bedeutung von Kongressen verständlich, die für die Bewegung des „Sillon“ ebenso charakteristisch sind wie für die nach dem Ersten Weltkrieg von M. Sangnier gegründete Friedensbewegung.

Der Erste Weltkrieg weckte in M. Sangnier die Überzeugung, daß internationale Probleme nur durch internationale Zusammenarbeit auf der Grundlage der Verständigung zu lösen sind. So plante er die Gründung einer demokratischen Internationale für den Frieden. In diesem Plan verbanden sich das Bekenntnis zu einer christlichen Demokratie und das Engagement zur Lösung der sozialen Frage durch die Überwindung des Kapitalismus aus der Zeit des „Sillon“ mit einem leidenschaftlichen Wirken für die Völkerversöhnung. Der Vorbereitung dieses Projekts dienten Reisen nach Polen, Österreich, Italien (1920) und nach Belgien (1921). In Genua nahm er

¹⁰ Sillon, 10. Januar 1905, a.a.O., S. 164.

¹¹ Sillon, 10. Februar 1905, a.a.O., S. 165.

¹² J. de FABREGUES, a.a.O., S. 47 f.

1922 Kontakte mit J. Wirth und G. W. Tschitscherin auf; in Rom wurde er von Papst Pius XI. empfangen, der seinen Plan billigte, und durch Don Sturzo kam er in enge Fühlungnahme mit der italienischen Volkspartei.¹³ Durch seine Wahl zum Mitglied der französischen Kammer erhielt M. Sangnier politisches Gewicht, das seinem Plan eine nicht unerhebliche Unterstützung in der politischen Öffentlichkeit zumal des Auslandes, weniger aber in Frankreich selbst einbrachte. Zur publizistischen Propagierung seiner Vorstellungen gründete er die Zeitschrift: „La Démocratie“ (1919-1933) und die Wochenzeitschrift: „La Jeune République“ (1919-1932). Die erste Zeitschrift fand ihren Leserkreis in den Mitgliedern des straff organisierten und von M. Sangnier autoritär geführten Bundes „Jeune République“, während die letztere mehr für die allgemeine Anhängerschaft: gedacht war.¹⁴

Vom 4.-11. Dezember 1921 fand in Paris der erste Kongreß der Internationale démocratique statt. Insgesamt waren 21 Länder vertreten, Deutschland durch M. Jocham (F.D.K.), Graf Harry Kessler und J. Probst.¹⁵ In einer Aussprache erläuterte G. Hoog, der engste Vertraute M. Sangniers, die Ziele der Demokratischen Internationale. An erster Stelle stehe die Weckung des menschlichen Gewissens, damit die Menschheit in die Lage versetzt werde, das, was sie erstrebe, auch wirklich zu wollen: „Et voilà pourquoi le premier effort à accomplir est un effort moral; pourquoi la première oeuvre qui s'impose est une oeuvre de propagande et d'éducation; pourquoi le premier désarmement à opérer est un désarmement des haines.“¹⁶

Die Arbeit für den Frieden erstreckte sich auf drei Gebiete: auf den internationalen Bereich, auf das soziale Gebiet und auf das innerstaatliche Leben. Friede im innerstaatlichen Bereich ist nach G. Hoog nur durch die Verwirklichung der Demokratie erreichbar, wenn nämlich eine ständig wachsende Anzahl von Menschen an der Bewältigung der öffentlichen Aufgaben verantwortlich beteiligt ist.

¹³ J. PROBST, Die demokratische Internationale, in: Marc Sangnier, Worte des Friedens, S. 27.

¹⁴ Kl. M. FAßBINDER, Politisches Leben und Presse der französischen Katholiken, in: Schöner Zukunft 4/1923, H. 3, S. 51.

¹⁵ J. PROBST, a.a.O., S. 27.

¹⁶ G. HONG, Internationale démocratique, Compte-rendu complet du 1^{er} congrès démocratique international à Paris, in: La Démocratie N. S. 1922, S. 258.

Der Grundsatz der verantwortlichen Teilhabe müsse aber auch für den sozialen Bereich Geltung erlangen durch die Beteiligung der Arbeiter am Gewinn und an der Leitung der Unternehmen wie auch für die internationalen Fragen durch Mitspracherecht der Völker selbst.¹⁷

Am Schluß seiner Rede kam G. Hoog auf das deutsch-französische Problem zu sprechen. Nach seiner Ansicht hat sich das deutsch-französische Verhältnis nach 1918 immer mehr verschlechtert. Aber er suchte – und das ist für diese Zeit außerordentlich mutig – die Schuld dafür nicht allein bei Deutschland. Er stellte vielmehr den Franzosen die Frage, ob sie alles getan hätten, um Deutschland den Weg zu Demokratie und Frieden zu ermöglichen. Der französischen Presse und den Politikern seines Landes stellte er die Frage, ob sie genügend sorgfältig zwischen dem neuen und dem alten Deutschland, das nichts gelernt und vergessen habe, unterschieden hätten.¹⁸

Das deutsch-französische Verhältnis war auf diesem ersten Kongreß das wichtigste Thema. Daß die Demokratische Internationale die Versöhnung der Völker nicht nur propagierte, sondern auch selbst praktizierte, wird daran deutlich, daß dem deutschen Geistlichen M. Jocham, dem Vertreter des „Friedensbundes Deutscher Katholiken“, in der „section internationale“ Gelegenheit gegeben wurde, ausführlich das Wort zu ergreifen. Er sprach über „Les deux Allemagnes“ und führte damit das Thema weiter, das G. Hoog in seiner Rede nur kurz angesprochen hatte.¹⁹ Die Teilnahme M. Jochams dürfte wohl auf eine direkte Einladung durch M. Sangnier zurückgehen. Im Frühjahr 1921 hatte M. Jocham im „Deutschen Volksblatt“ einen Artikel „Rom und Versailles“ geschrieben, zu dem ihm M. Sangnier ein Dankschreiben zustellen ließ. M. Jocham wiederum hatte auf der ersten katholischen Pfingstkonferenz in Konstanz auf die Notwendigkeit für die katholischen Politiker Deutschlands hingewiesen, mit M. Sangnier zusammenzuarbeiten.²⁰ Auf diese fast zufällige Weise war zwischen M. Sangnier und der

¹⁷ Ibid., S. 259.

¹⁸ Ibid., S. 261.

¹⁹ M. JOCHAM, Les deux Allemagnes. Compte-rendu complet ..., a.a.O., S. 262-271.

²⁰ Fr. WAIBEL, Magnus Jocham und der „Friedensbund Deutscher Katholiken“, in: Der Friedenskämpfer 4/1928, H. 10, S. 7.

katholischen Friedensbewegung eine Verbindung entstanden, die, trotz mancher Differenzen in späterer Zeit, gerade für die katholische Friedensbewegung in Deutschland von großer Bedeutung werden sollte.

Am Ende des Kongresses wurde einstimmig eine Deklaration verabschiedet, in der nochmals betont wurde, daß die wichtigste moralische Voraussetzung für einen Frieden die Ablegung gegenseitiger Haßgefühle sei – wichtiger selbst als die materielle Abrüstung der Nationen. Die wahre Gemeinschaft der Völker sei nur möglich, wenn im Bewußtsein der Völker „l'intérêt général de l'humanité“ den Vorrang habe vor den Einzelinteressen der Nation. Auf diesen sehr allgemein gehaltenen Appell folgte die konkrete Forderung, Deutschland wie auch die anderen außenstehenden Nationen sollten in den Völkerbund aufgenommen werden. Das bedeutete eine grundsätzliche Anerkennung des Völkerbundes, den man sich allerdings demokratisch organisiert wünschte. So wurde angeregt, die Delegierten des Völkerbundes, wenn nicht schon von den Völkern direkt, so doch wenigstens von den Parlamenten wählen zu lassen. Schließlich forderte man eine internationale Polizei, die es dem Völkerbund ermöglichen sollte, seinen Beschlüssen Nachdruck zu verleihen. Die Bildung einer solchen Völkerbundpolizei sei die Voraussetzung für die Abrüstung der Nationen, „en garantissant à chacune l'indépendance, la sécurité et la justice“²¹

Als Leiter der Internationale démocratique wurde M. Sangnier bestätigt. Es konstituierte sich ein „Comité de l'Internationale démocratique“ aus fünfzehn Mitgliedern, zu denen u. a. Prof. A. Gießwein, M. Sangnier, G. Hoog, M. Jocham und M. J. Metzger gehörten. Zum Sekretär des Comité wurde G. Hoog ernannt.²²

Die Persönlichkeit M. Sangniers, sein unermüdlicher Einsatz und vor allem das Ungewöhnliche seines Tuns sicherten dem Kongreß ein starkes Echo. Erstmals waren seit dem Ende des Ersten Weltkrieges in Paris Vertreter des „neuen Deutschland“, wenn auch nicht in offizieller Mission, so doch auf einem internationalen Kongreß aufgetreten. Die Reaktion der Pariser Öffentlichkeit auf den Kongreß allgemein und auch auf das Auftreten der deutschen

²¹ Declaration, in: *Compte-rendu ...*, a.a.O., S. 347.

²² Résolutions pratiques et vœux, in: *Compte-rendu complet ...*, a.a.O., S. 344 ff.

Delegierten war erfreulich positiv. Der deutsche Botschafter Dr. Mayer bestätigte H. Graf Kessler in einem Gespräch, „daß die Stimmung gegen Deutschland noch nie, seit dem Frieden, hier so günstig gewesen sei wie jetzt“, wenn auch mit der einschränkenden Bemerkung, M. Sangnier sei ein „Einspänner“.²³

Die Teilnahme H. Graf Kesslers, des damaligen Vorsitzenden der Deutschen Friedensgesellschaft, zeigt, daß auch die nichtkatholische Friedensbewegung Deutschlands der „International démocratique“ Interesse entgegenbrachte, ein Interesse, das auch nach diesem Kongreß weiterbestand. So nahm M. Sangnier beispielsweise am XII. Deutschen Pazifistenkongreß 1926 in Heidelberg als Ehrengast teil und war mit Prof. Quidde und H. von Gerlach freundschaftlich verbunden.²⁴ Die Internationale démocratique verstand sich keineswegs als konfessionelle Friedensbewegung; sie wandte sich vielmehr an alle, die an der Verwirklichung des Friedens mitarbeiten wollten.

Das Überschreiten der konfessionellen Schranken war für den Katholizismus dieser Zeit keineswegs üblich, wenn es auch für M. Sangnier lediglich ein Rückgriff in die Zeit des „Sillon“ war. Damals hatte M. Sangnier den Versuch unternommen, die „*Gutgesinnten aus allen Lagern gegen die antikirchliche Gesetzgebung* (zu sammeln“, was von Leo XIII. gebilligt, von Pius X. infolge des „integralistischen Kurses, dem die Verbindung mit Protestanten und Freidenkern als Ausbund der Ketzerei erschien“, verboten wurde.²⁵ Pius XI. wiederum sah in dem Überschreiten der konfessionellen Schranken keinen Grund zum Einschreiten.

Die Bedeutung dieses ersten Kongresses der Internationale démocratique für die katholische Friedensbewegung Deutschlands lag darin, daß sie durch ihn Anschluß an die europäische Friedensbewegung fand, deren wichtigste Vertreter auf diesem Kongreß anwesend waren. Eine Stärkung der katholischen Friedensbewegung in Deutschland selbst, vor allem innerhalb des deutschen Katholizismus, brachte aber erst der dritte Kongreß der Internationale démo-

²³ H. Graf KESSLER, Tagebücher 1918-1937, hrg. von W. Pfeiffer-Belli. Berlin / Darmstadt / Wien 1967, S. 263 (Eintragung vom 14. Dezember 1921).

²⁴ H. WEHBERG, Der XII. deutsche Friedenskongreß, in: Die Friedenswarte 26/1926, H. 11, S. 235 f.

²⁵ C. O. von ARETIN, a.a.O., S. 165.

cratique, der Anfang August 1923 in Freiburg/Brg. stattfand. Schon der Zeitpunkt, zu dem dieser Kongreß stattfand, sicherte ihm die Aufmerksamkeit der Öffentlichkeit. Im Januar 1923 waren fünf französische Divisionen und eine belgische Division ins Ruhrgebiet einmarschiert, was zu den stärksten Spannungen zwischen Deutschland und Frankreich seit 1918 führte. Das französische Vorgehen, „ein schwerer Rückfall in die internationale Anarchie der Vorkriegsjahre“;²⁶ stand in denkbar schärfstem Gegensatz zu dem Anliegen der Internationale démocratique. So nimmt es nicht wunder, wenn dieses aktuelle politische Ereignis auf dem Kongreß eine zentrale Rolle spielte. In der Eröffnungssitzung am 4. August 1923 im Paulussaal sprach der Zentrumsabgeordnete J. Joos davon, daß man sich gegenwärtig in einer außerordentlich schweren Krise befinde, daß „un malentendu tragique divise les peuples. Pour indiquer la nature du malentendu dont je parle, je n'ai qu'un mot à prononcer, c'est celui de la Ruhr. Nous trouvons dans cette action une idée diamétralement opposée à celle que le mouvement et le congrès doivent représenter dans le monde“.²⁷ Auch in den „Conclusions du congrès sur les réparations et les occupations territoriales“ wurde direkt auf die Ruhrbesetzung Bezug genommen:

„1 Le troisième congrès démocratique international exprime le vœu que l'Allemagne demande son admission dans la Société des Nations, après avoir reçu la certitude que son entrée dans la Société et dans le Conseil recevra. un accueil favorable;

2 Il exprime le souhait que le problème des réparations soit déféré sans délai à la Société des Nations ainsi élargie;

3 Il émet le vœu que les occupations récentes des territoires, source de méfiance et de conflits nouveaux, soient réduites aussitôt que l'Allemagne aura fourni des garanties pour l'exécution de ses obligations.“²⁸

Die Bedeutung, die man auch in politischen Kreisen dieser Tagung beimaß, wird aus der Liste der Ehrengäste und prominenten Teilnehmer ersichtlich. Neben J. Joos nahmen an der Eröffnungs-

²⁶ H. GRAML, Europa zwischen den Kriegen (dtv-Weltgeschichte im 20. Jahrhundert, Bd. 5). München 1969, S. 165.

²⁷ Compte-rendu complet du III^e congrès démocratique international pour la paix, in: La Démocratie N. S. 1923, S. 445.

²⁸ Ibid., S. 591 E.

sitzung der Staatspräsident des Landes Baden, der Oberbürgermeister der Stadt Freiburg und der badische Zentrumsführer Dr. Schofer teil. Dieses aus aktuellem politischem Umstand unerhoffte Aufsehen gab auch den pazifistisch eingestellten Katholiken Deutschlands neuen Mut. Man erkannte, daß man die unmittelbare Wirkung dieses Kongresses für die katholische Friedensbewegung propagandistisch ausnutzen konnte; daß der Freiburger Kongreß für die katholische Friedensbewegung in Deutschland eine Möglichkeit bot, aus der teilweise selbstgewollten Isolation herauszutreten und wirksamer zu arbeiten. Es wurde bereits auf die Wiederbelebung des „Friedensbundes Deutscher Katholiken“ als der für den katholischen Pazifismus wichtigsten Auswirkung dieses Kongresses hingewiesen. Am Rande dieses Kongresses fand in engstem Kreis eine Besprechung mit dem Kölner Weihbischof Dr. J. Stoffels statt, in der festgestellt wurde, daß es nicht genüge, „die religiöse Begründung unserer Friedensarbeit so einseitig zu betonen, daß wir auf alle Werbearbeit in den Kreisen verzichten, die den religiösen Motiven nicht so zugänglich sind“.²⁹ Ebenso wichtig ist dieser Kongreß aber auch dadurch, daß er den maßgeblichen Vertretern der katholischen Friedensbewegung die Gelegenheit bot, sich zu treffen und – vielleicht noch wichtiger – sich gemeinsam der Öffentlichkeit darzustellen. Die Anwesenheit namhafter katholischer für die Friedensbewegung engagierter Professoren, wie G. Briefs und H. Platz, in katholischen Kreisen bekannter Persönlichkeiten, wie E. Michel, R. Grosche, Franziskus M. Stratmann (O.P.)³⁰, Kl. Siebert (M.d.R.) und A. Briefs-Weltmann, machte deutlich, daß die katholische Friedensbewegung eine erhebliche geistig-intellektuelle Potenz darstellte³¹, wenn es ihr auch an Breitenwirkung fehlte.

Schon jetzt aber zeigte sich, daß die katholische Friedensbewegung – mit Ausnahme des schon 1924 gestorbenen Weihbischofs

²⁹ H. THÖNE, Zur Pädagogik der Friedensbewegung, in: Der Friedenskämpfer 3/1927, H. 5/6, S. 8.

³⁰ Fr. M. STRATMANN (O. P.) hielt die Festpredigt zur Eröffnung des Kongresses über das Thema „Pax Christi in regno Christi“. Als Sonderdruck im Verlag Franke: Buchhandlung, Habelschwert erschienen (o. J.); auch in: Seelsorge 1/1923, H. 8.

³¹ Kl. M. FABBINDER, Zum Würzburger Friedenskongreß, in: Das Heilige Feuer 15/1927-28, S. 107.

J. Stoffels – nicht mit der Unterstützung des deutschen Episkopats rechnen konnte. Große Teile der katholischen Jugendbewegung standen der Friedensbewegung jedoch positiv gegenüber. Von den katholischen Bündeln waren auf dem Freiburger Kongreß die Großdeutsche Jugend unter ihrem Führer N. Ehlen³² und der Quickborn vertreten. Vor allem die Großdeutsche Jugend erregte mit ihrem Manifest an die französische und belgische Jugend großes Aufsehen. In ihm wurde vorgeschlagen, die deutsche Jugend nach Nordfrankreich ziehen zu lassen, um am Wiederaufbau der vom Krieg zerstörten Landschaften mitzuhelfen. Der Wortlaut dieses Manifestes zeigt den ebenso idealistischen wie politisch-naiven Charakter dieses Bundes:

„An die französische und belgische Jugend! Große Teile der deutschen Jugend haben schon lange moralisch abgerüstet und sind mit heißer Liebe zum eigenen wie auch zu anderen Ländern erfüllt. Ihr wollt Sicherheiten und Gesinnung haben. Nehmt unsere Arbeitskraft und laßt uns an Frankreichs Aufbau arbeiten, wie wir im Krieg an seiner Zerstörung gearbeitet haben. Wie wir Vater und Mutter, Weib und Kind, Schwester und Braut zum Wehe des Krieges verlassen haben, so wollen wir jetzt, dem Ewigen dienend, um des Friedens willen wiederum alles verlassen und in innerer Freiheit nach Frankreich kommen mit einem Herzen voll Liebe und erfüllt mit dem Gedanken, dem Haß ein ewiges Grab zu graben. Wir verlangen keinen Sold, als die Ehre des Ewigen, dem wir allein dienen wollen. Ist unsere Zahl auch gering im Vergleich zu dem gewaltigen Heere, das auf Frankreichs Boden gefochten hat, so wißt, daß hinter unserer Gesinnung der Ewige steht. Werkleute, Studenten und Gelehrte, Kaufleute und Bauern, Priester und Laien, wir werden kommen. So laßt uns ein! Öffnet uns die Grenzen und zeigt, wo wir wirklich unmittelbar dem französischen Volk helfen können.“³³

³² Die Bezeichnung „Bund“ trifft für die Großdeutsche Jugend freilich nicht zu, da sich die Gruppe als Ideen- und Arbeitsgemeinschaft verstand, um als „Sauer-teig“ in den katholischen Bündeln zu wirken; vgl. H. PROSS, *Jugend, Eros, Politik*. Bern/München/Wien 1964, S. 470.

³³ Zitiert nach: F. KRAJEWSKI, *Die Friedensidee in der deutschen Jugendbewegung*, in: *Das Heilige Feuer* 12/1924, S. 281 f. – Die französische Regierung lehnte diesen Vorschlag ab.

Diese „enge Gedanken- und Tatsachenverbindung“ der Jugendbewegung mit dem Pazifismus führte zu erregten Reaktionen. Der Jugendbewegung wurde vom konservativen Katholizismus „Verbrüderung“ mit M. Sangnier vorgeworfen; sie habe damit „Handlungen von großer politischer Tragweite unternommen und die Aufmerksamkeit der Öffentlichkeit in hohem Maß auf sich gelenkt“, Handlungen, die sie nicht verantworten könne und zu denen sie nicht berechtigt sei.³⁴

Die Bedeutung des Freiburger Kongresses besteht darin, daß er der katholischen Friedensbewegung in Deutschland den entscheidenden Anstoß gab. Der „Erlebnischarakter“ dieses Ereignisses wurde von allen Anwesenden empfunden. Klara M. Faßbinder, damals bereits für die Friedensbewegung tätig, schrieb nach 1928 in einem Rückblick, daß dieser Kongreß „wohl jedem Teilnehmer im Gedächtnis“ bleiben werde: „Er war von beiden Seiten, der des Anregers und der deutschen Veranstalter, eine Tat“³⁵ – wie hinzugefügt werden darf: eine Tat, die vor allem von der bislang im Schatten stehenden katholischen Friedensbewegung als Durchbruch empfunden wurde. Mit einiger Berechtigung kann man sagen, daß die katholische Friedensbewegung überhaupt erst seit 1923/1924 real zu existieren begann.

Die Kongresse in Wien (1922), in London (1924) und Luxemburg (1925)³⁶ sind für die Geschichte der katholischen Friedensbewegung in Deutschland von geringerer Bedeutung. Immerhin wurde gegenüber dem Stil der Londoner Tagung von deutscher Seite erstmals Kritik geübt, wenn auch die Person M. Sangniers aus dieser Kritik

³⁴ E. KEMMER, Pazifismus und deutsche Jugendbewegung, in: Süddeutsche Monatshefte. 21/1924, H. 9, S. 161. – E. Kemmer lehnte die Verbindung von Katholizismus und Pazifismus grundsätzlich ab und berief sich dabei auf Fr. X. Kiefl, der als Wortführer des monarchisch-konservativen Katholizismus galt. – Ph. Häuser, ebenfalls eifrig für den konservativen Katholizismus publizistisch tätig und Mitglied der DNVP, sah in der Zusammenarbeit Deutscher mit Franzosen eine „Erniedrigung zu gemeinster Liebedienerei gegenüber dem Feinde“, in: Id., Pazifismus und Christentum. Augsburg 1925, S. 25.

³⁵ Kl. M. FAßBINDER, a.a.O., S. 107.

³⁶ Kurze Charakteristiken der einzelnen Friedenskongresse bei: Simone et Hélène GALLIOT, Marc Sangnier 1873-1950. Le Mans 1960, S. 100 pass.

herausgehalten wurde.³⁷ Der Kongreß in Luxemburg zeichnete sich gegenüber dem Londoner Kongreß vor allem durch seine methodische Anlage aus. Drei Kommissionen wurden gebildet, die sich mit den erzieherischen, politischen und wirtschaftlichen Problemen des Friedens beschäftigten.

Auf der Liste der Redner stand Fr. M. Stratmann (O. P.) vom F.D.K.; die Erziehungskommission wurde von H. Platz geleitet. Die katholische Friedensbewegung Deutschlands, das bestätigte dieser Kongreß, hatte ein gewisses Ansehen erreicht, sowohl im katholischen Deutschland selbst³⁸ als auch im Ausland. H. Ruster verglich in seinem Bericht den Verlauf des Luxemburger Kongresses mit den bisherigen Kongressen und stellte fest, daß er „unter allen bisherigen der eindrucksvollste und unter allen anderen am wenigsten bloße Redetagung war.“³⁹!

Von unmittelbarer Bedeutung für die katholische Friedensbewegung in Deutschland waren dagegen die Kongresse in Bierville (1926) und in Würzburg (1927).

Im Jahre 1925 hatte M. Sangnier in einem Aufruf die Jugend der Welt eingeladen, den Kongreß in Bierville zahlreich zu besuchen, da „sowohl die sittliche als wirtschaftliche Lage der Jugend sowie die Propaganda in den Kreisen der Jugend selbst „Gegenstand dieses Kongresses“ sein werde. Aus der Art des Aufrufes schon geht hervor, daß dieser Kongreß einen ganz anderen Charakter haben sollte als der im Stil einer Arbeitstagung verlaufene Luxemburger Kongreß. M. Sangnier kündigte in seinem Aufruf an, daß es sich in Bierville nicht lediglich um einen Kongreß handeln solle, „sondern vielmehr um eine eindrucksvolle entscheidende Kundgebung unserer internationalen Solidarität.“⁴⁰

³⁷ Fr. MÜLLER, Nachwort zum 4. Internationalen demokratischen Kongreß in London, in: Katholische Friedenswarte 1/1924, H. 1-2, S. 6: „Die innere Leere mußten Reden, Sitzungen, 5-Uhr-Tees, Empfangsabende usw. ausfüllen.“

³⁸ J. ANTZ, Aus der Friedensbewegung, in: Das Heilige Feuer 13/1925-26, S. 76 stellte fest: „Die Friedensbewegung gewinnt an Boden, auch im katholischen Deutschland. Zwar ist die Zahl derer, die dem Friedensbund Deutscher Katholiken angehören, immer noch schmerzlich gering ... Gleichwohl ist deutlich zu spüren, wie die Gedankenwelt des christlichen Pazifismus die Köpfe und auch die Herzen der Menschen erobert.“

³⁹ In: Die Friedenswarte 25/1923, H. 10, S. 304.

⁴⁰ Der Aufruf ist abgedruckt in: Das Junge Zentrum 3/1926, H. 2, S. 47.

Der Aufruf hatte Erfolg; etwa 5000 Jugendliche trafen sich in Bierville. Die stärkste nationale Gruppe stellte die deutsche Jugendbewegung. ... Insgesamt waren 31 deutsche Organisationen vertreten, nicht nur, aber hauptsächlich Jugendbünde und Jugendorganisationen. Von den katholischen Jugendvereinigungen waren Jungborn, Quickborn, Großdeutsche Jugend und der Windthorstbund (wenn auch nicht offiziell) anwesend; von den pazifistischen Organisationen der Friedensbund Deutscher Katholiken, der katholische Gesellenverein, die Christlich-Soziale Reichspartei, der Badische Lehrerverein und andere; auch zahlreiche nicht-katholische Organisationen, wie die sozialistische Arbeiterjugend, die deutsche Friedensgesellschaft, die Liga für Menschenrechte, der Jungproletarierbund, die Freien Gewerkschaften und der Bund deutscher Wandervögel, waren vertreten.⁴¹ So wurde Bierville in der Tat zu einem Forum der Selbstdarstellung der deutschen Jugendbewegung, der wirklich pazifistisch eingestellten deutschen Vereinigungen, aber auch jener, die zwar für die deutsch-französische Verständigung eintraten, ohne aber ausgesprochen pazifistisch eingestellt zu sein.

Der äußere Erfolg dieser Tagung, der sich auch an der Zahl der Teilnehmer ablesen läßt, hat zu einer Selbsttäuschung hinsichtlich der realen Kräfte geführt, über die sowohl die Bewegung M. Sangniers als auch die katholische Friedensbewegung allgemein verfügten. Zu dieser Selbsttäuschung trugen sicher auch andere Umstände bei, so das Antworttelegramm des Papstes auf eine Huldigungsadresse der katholischen Kongreßteilnehmer⁴², die Anwesenheit

⁴¹ Eine vollständige Liste der deutschen Verbände bei: A. KORN, Erlebtes und Erschautes in Bierville, in: Die Tage von Bierville, Würzburg 1926, S. 134.

⁴² Wortlaut des Telegramms: „Der hl. Vater nimmt mit Freuden die Huldigung der Katholiken ... entgegen und gibt gerne den apostolischen Segen. Er betet, daß bei allen und überall der soziale und internationale Friede einziehen möge mit dem Reiche Christi. Seine Gedanken wenden sich mit besonderer Besorgnis der Kirche von Mexiko zu. Möge Gott sie stützen und trösten in ihrer harten Prüfung“. In: Die Tage von Bierville, S. 76. – Mit Recht wies die „Schönere Zukunft“ 1/1926, H. 49, S. 1211 darauf hin, daß dieses Telegramm „weder als Befürwortung des Kongresses als solchen noch als Zustimmung zu den demokratischen Zielen der Marc Sangnierschen-Bewegung angesehen werden darf“ und verwies auf die Feststellung des „Osservatore Romano“ vom 26. August 1926, daß das Telegramm lediglich als Antwort des Hl. Vaters auf das Huldigungstelegramm der katholischen Kongreßteilnehmer angesehen werden dürfe.

prominenter politischer wie kirchlicher Persönlichkeiten, die aber wohl eher in der Absicht gekommen waren, den Kongreß propagandistisch für sich selbst zu nutzen als sich mit den Zielen dieses Kongresses zu identifizieren. Nur aus dieser Selbsttäuschung heraus ist die Gründung eines internationalen demokratischen Werbeausschusses für den Frieden zu verstehen. In den „Richtlinien für die Zentralstelle für Friedensarbeit“ wurde vorgeschlagen, an allen wichtigen Orten Zentralen für die Friedensarbeit einzurichten, die in einer Zentralstelle eines jeden Landes zusammengefaßt werden sollten; die Landeszentralen wiederum sollten in einer Weltzentralstelle gipfeln. Als Aufgaben dieser Stellen wurden genannt: 1. Beobachtungen der nationalen und internationalen Bewegungen, 2. Aufklärung durch Wort und Schrift, 3. Systematische Schulungs- und Erziehungsarbeit, 4. Auskunft und Beratung über alle mit der Arbeit zusammenhängenden Fragen, 5. Verbindung mit anderen Friedensorganisationen.⁴³

Mit einem solchen Plan waren aber sowohl die personellen wie organisatorischen Möglichkeiten der Bewegung M. Sangniers weit überfordert. So ist es auch nicht weiter erstaunlich, wenn nach dem Kongreß von Bierville dieser Werbeausschuß kaum mehr eine Rolle spielte.

Als Programm dieses Kongresses war angegeben worden:

„Die sittlichen, sozialen und politischen Bewegungen der heutigen Jugend in den einzelnen Ländern; die wirtschaftliche Lage der Jugend ... in den einzelnen Ländern nach dem Kriege; Kennzeichen und Ziele der wichtigsten Jugendbewegungen und Jugendorganisationen ... der verschiedenen Länder; die internationale Zusammenarbeit der Jugend im Dienste der Völkerverständigung und der Entspannung des Abendlandes.“⁴⁴

Das zentrale Thema dieses Kongresses wurde jedoch das Problem der Kriegsdienstverweigerung. Bei der Behandlung dieses für den Pazifismus so wichtigen Problems kam es zu scharfen Auseinandersetzungen zwischen Marc Sangnier und Nikolaus Ehlen, dem Führer der radikal-pazifistischen „Großdeutschen Jugend“. Ni-

⁴³ Die Tage von Bierville, S. 197 f.

⁴⁴ Abgedruckt in: Die Friedenswarte 26/1926, H. 7, S. 226.

kolaus Ehlen versuchte eine Resolution des Kongresses zugunsten der Abschaffung der allgemeinen Wehrpflicht durchzusetzen.⁴⁵

Wie die vom Kongreß verabschiedete Resolution zeigt, konnte sich N. Ehlen nicht durchsetzen. Dieser Streit ist deshalb so interessant, weil er deutlich das Dilemma aufzeigt, in das M. Sangnier mit seinem Konzept der Friedenskongresse geraten war: er konnte und wollte der propagandistischen Wirkung wegen auf die Unterstützung prominenter Persönlichkeiten und offizieller oder doch halb-offizieller Stellen aus Staat und Kirche nicht verzichten, die aber ihrerseits nicht geneigt waren, radikal-pazifistische Forderungen zu billigen oder auch nur hinzunehmen, und auf die M. Sangnier Rücksicht nehmen mußte. Zur Frage der allgemeinen Wehrpflicht wurde lediglich festgestellt, daß die Gewissensnot, in die der einzelne sich durch die militärische Dienstpflicht gestellt sah, es notwendig mache, „unverzüglich andere Mittel für die Sicherheit der Völker zu suchen, als die allgemeine Wehrpflicht“. Zur Frage der Militärdienstverweigerung äußerte sich die Resolution ausführlicher: Solange die allgemeine Militärdienstpflicht nicht abgeschafft sei, hielt es der Kongreß für wünschenswert, „daß die Staaten, wo sie besteht, für die Militärdienstverweigerung aus Gewissensbedenken einen Zivildienst vorsehen, der an Dauer, Anstrengung und Gefahr den Militärdienst übersteigen darf.“ Eindeutig sprach sich der Kongreß jedoch dagegen aus, daß allein eine Willenserklärung genüge, sich dem Militärdienst ohne Gegenleistung entziehen zu können.

Das Echo der katholischen Friedensbewegung Deutschlands auf den Kongreß von Bierville war – wie auch angesichts der verschiedenen Positionen innerhalb der Friedensbewegung nicht anders erwartet werden kann – durchaus zwiespältig. So war für die Zeitschrift „Das Neue Volk“, das Organ der Christlich-Sozialen Reichspartei, die Ablehnung der Resolution von N. Ehlen der Grund, dem Kongreß „Halbpazifismus“ vorzuwerfen; der Kongreß habe gezeigt, daß er „nicht beherrscht war von der uns belebenden, klaren, pazifistischen Idee“ und habe dadurch versäumt, die Regierungen zu zwingen, „endlich auch einmal die pazifistische Bewegung als

⁴⁵ Die von N. Ehlen vorgeschlagene Resolution hatte folgenden Wortlaut: „Der Kongreß sieht in dem allgemeinen Zwang zu den Waffen einen ungerechten Eingriff in die Majestät des persönlichen Gewissens.“ Zitiert nach: N. SCHWABACHER, Jugend in Bierville, in: Die Tage von Bierville, S. 31.

mitbestimmenden oder gar entscheidenden Faktor in Rechnung zu stellen ...“.⁴⁶ Diese Argumentation ist nur vor dem Hintergrund der radikal-pazifistischen Grundhaltung dieser Partei verständlich.

Gerade die von mancher Seite als fruchtlos empfundene Diskussion über die allgemeine Wehrpflicht und die Kriegsdienstverweigerung gab andererseits manchen Anlaß zu harter Kritik. Dem Kongreß wurde vorgeworfen, daß er „die elementare politische Wirklichkeit, die politischen Bereiche und die politischen Mittel“ nicht richtig eingeschätzt habe. So habe man fast die ganze Zeit um Resolutionen und Gegenresolutionen zur Frage der Kriegsdienstverweigerung gestritten, „während z. B. das Problem des Völkerbundes nur ganz flüchtig berührt wurde, wobei wir uns doch darüber klar sind, daß für die praktische Friedensarbeit der Völkerbund weit mehr bedeutet als das zweischneidige Schwert der Kriegsdienstverweigerung“. Kritisiert wurden die vielen Bankette, Freilichttheater, Friedensproben. Es genüge eben nicht, nur „ganz allgemein Friedensgesinnung zu wecken“.⁴⁷ Ähnlich kritisch äußerte sich Klara Maria Faßbinder, wenn sie von der Notwendigkeit sprach, gerade die Jugend mit Kenntnissen und Fähigkeiten auszurüsten, die in die Tat umsetzbar sind; dazu aber müßte unbedingt „auf die praktischen, unmittelbar dringenden Fragen das größte Gewicht gelegt werden“. Ihr schien, daß die internationalen Kongresse „in ihrer bisherigen Art an einem toten Punkt angekommen sind und daß nur auf dem angedeuteten Wege eine weitere wirklich tatkräftige Hilfe für den Friedensgedanken und zumal die Verständigung zwischen Deutschland und Frankreich möglich ist“.⁴⁸ Die Rhein-Mainische Volkszeitung begrüßte zwar das Stattfinden eines solchen Kongresses, bedauerte aber ebenfalls, daß man die politischen Probleme völlig übergangen habe.⁴⁹ Abgelehnt wurde vor allem die Haltung N. Ehlers, „der doch nicht wenigen von uns als eigensinniger und unbelehrbarer Dogmatiker erschien“, der sich weigerte, „von der Ebene philosophischer Erörterungen auf die Ebene der Politik über-

⁴⁶ (ANON), Kongresse – und dann ...?, in: NV Nr. 43, 23. Oktober 1926, S. 2.

⁴⁷ K. ZAPF, Lichter und Schatten, in: Die Tage von Bierville, S. 133 f.

⁴⁸ Kl. M. FABBINDER, „Kritik“, in: Die Hilfe 18/1926, S. 4.

⁴⁹ Vgl. die insgesamt zustimmenden Artikel von H. DANKWORT, Geist und Menschentum, in: RMV Nr. 198, 23. August 1926 und Nr. 200, 31. Aug. 1926.

haupt zu kommen“.⁵⁰ Eine treffende Beschreibung dieses Kongresses gab H. Ruster, wenn er als das charakteristische Kennzeichen das „Festhalten am psychologischen Aktivismus“ hervorhob, der auf die Umstellung der Gesinnung hinarbeite, auf die Willensbildung abziele und nicht an das Verhandeln und Feilschen zwischen Politikern und Diplomaten glaube.⁵¹ H. Ruster, der als Vertreter des F.D.K. an diesem Kongreß teilnahm, sah allerdings gerade darin die Stärke der Bewegung M. Sangniers, ohne zu erkennen, daß hier auch die spezifische Schwäche dieser Bewegung lag.

Die Stellungnahmen der katholischen Friedensbewegung in Deutschland gegenüber der Kongreßkonzeption M. Sangniers, aber auch gegenüber seinen Vorstellungen von der Möglichkeit der Friedensverwirklichung zeigten im Jahre 1926 nicht mehr jene einhellige Zustimmung, wie sie noch wenige Jahre zuvor beobachtet werden konnte. Das liegt natürlich auch daran, daß die katholische Friedensbewegung Deutschlands in diesen Jahren gewachsen war, daß sich in ihr immer deutlicher Gruppierungen herausgebildet hatten, die – ausgehend von verschiedenen gesellschaftlichen und politischen Grundvorstellungen – ihre eigenen Methoden entwickelt hatten, die sie zur Verhinderung von Kriegen und zur Verwirklichung einer Friedensordnung als die allein möglichen und richtigen betrachteten. Doch trotz dieser Verschiedenheiten innerhalb der katholischen Friedensbewegung in Deutschland, trotz der zunehmenden Kritik an der Kongreßkonzeption verfügte M. Sangnier innerhalb der Friedensbewegung über großes Ansehen. So überreichte die Rhein-Mainische Volkszeitung zu Beginn des Würzburger Kongresses vom Jahre 1927 den Teilnehmern den Sonderdruck eines Aufsatzes von W. Dirks über „Politik und Pazifismus“. Im Vorwort dieses Aufsatzes, das in Form einer Grußadresse an M. Sangnier gehalten ist, schrieb W. Dirks, im übrigen durchaus nicht unkritisch gegenüber M. Sangnier: „Die R.M.V. hat die Reihe der internationalen demokratischen Friedenskongresse und die zwischen den Kon-

⁵⁰ W. BECKER, „Die Tage von Bierville“, in: Schildgenossen 7/1927, S. 156.

⁵¹ H. RUSTER, Der Kongreß von Bierville, in: Die Friedenswarte 26/1926, H. 10, S. 303 (auch in: Der Friedenskämpfer 2/1926, H. 7/8, S. 9 ff.). – Im übrigen ist der Bericht von H. Ruster vollkommen unkritisch.

gressen liegende Einzelarbeit Ihrer Bewegung mit lebhaftem Interesse verfolgt und ihre Tendenzen nach Kräften unterstützt.“⁵²

In Würzburg, dem Tagungsort des Kongresses, befand sich auch die Zentralstelle der radikal-pazifistischen, links stehenden Christlich-Sozialen Reichspartei. Der Führer dieser Partei, Vitus Heller, war der Vorsitzende des vorbereitenden Ortsausschusses.⁵³ Dieser Umstand trug sicher dazu bei, daß sehr viele Teilnehmer aus linksradikalen Kreisen anwesend waren, was an sich durchaus legitim war, da M. Sangnier mit seinen Friedenskongressen keineswegs nur die Katholiken ansprechen wollte. Ebenso legitim war der Versuch V. Hellers, den Kongreßverlauf im Sinne seiner eigenen Vorstellungen zu beeinflussen. Doch mußte dies zu scharfen Auseinandersetzungen mit M. Sangnier führen; und daran ist der Kongreß schließlich gescheitert. V. Heller hat – und damit setzte er fort, was N. Ehlen ein Jahr zuvor in Bierville begonnen hatte – versucht, die organisierte Kriegsdienstverweigerung in die Kongreßresolution aufnehmen zu lassen. Dagegen wehrte sich M. Sangnier mit Erfolg: die organisierte Kriegsdienstverweigerung wurde von ihm als „unsittlich“ abgelehnt.⁵⁴ Als V. Heller einen Text als Grundlage für eine Resolution vorlegte, der sich „en faveur du refus absolu de porter les armes“ aussprach, kam es wieder zu endlosen Diskussionen. M. Sangnier erklärte, „qu’il ne voulait pas demander aux nations démocratiques et pacifistes de s’engager à n’opposer aucune défense aux agressions que pourrait tenter un peuple impérialiste“.⁵⁵

An diesen Diskussionen, die fast nur von den linksradikalen Teilnehmern, von Mitgliedern der CSRP, von Kommunisten und Kreisen um die „Menschheit“ geführt wurden, scheiterte der Kongreß. Ohne Disziplin geführt, brachten sie nicht nur das Programm des Kongresses durcheinander, sondern standen im Gegensatz zu der Anlage der Kongreßkonzeption M. Sangniers selbst; diese Kon-

⁵² W. DIRKS, Politik und Pazifismus. Den Teilnehmern des 7. internationalen demokratischen Friedenskongresses überreicht durch die Rhein-Mainische Volkszeitung, Frankfurt 1927, S. 1,

⁵³ In: NV Nr. 26, 25. 6.1927, S. 1.

⁵⁴ GOTTSCHALK, Organisierte Kriegsdienstverweigerung?, in Vom frohen. Leben 7/1927-28, S. 114 f.

⁵⁵ Compte-rendu complet du VII^{me} congrès Démocratique International pour la paix. in: La Démocratie N. S. 1927, H. 2-3, S. 108 f.

grosse waren weniger auf Diskussionen hin angelegt, sondern mehr auf emotionale Wirkung, auf die Weckung moralischer Kräfte. Schließlich wurde der Eindruck erweckt, als handelte es sich um eine linksradikale Veranstaltung, was auf die Katholiken insgesamt, aber auch auf die gemäßigt pazifistischen Kreise in der katholischen Friedensbewegung abschreckend wirken mußte. Allerdings waren an diesem Kongreßverlauf die Katholiken durch ihr Fernbleiben selbst schuld. So fehlte in Würzburg „in starkem Maß die Vertretung des deutschen Geistes“. Mit Ausnahme der Worte von H. Platz stand keine deutsche Ansprache „auf irgendeiner beachtlichen Höhe“, wie überhaupt „die Sachkenner völlig fehlten“.⁵⁶ Dem Fernbleiben der geistigen Führer der katholischen Friedensbewegung lag wahrscheinlich eine bewußte Distanzierung von der Kongreßkonzeption M. Sangniers zu Grunde, möglicherweise beeinflußt von Ablauf und Charakter des Kongresses von Bierville, der als Höhe- und Wendepunkt dieser Konzeption beurteilt werden kann. Gerade entgegengesetzt motiviert war das Fernbleiben großer Teile der pazifistisch orientierten katholischen Jugendbewegung. Sie war dem Kongreß aus Enttäuschung über die ihrer Ansicht nach enttäuschende, weil zu wenig radikale Resolution des Kongresses von Bierville zur Frage der Kriegsdienstverweigerung ferngeblieben. Schließlich war das Fernbleiben weiter katholischer Kreise zu verantworten vom Würzburger Bischof Ehrenfried, „der zwar bei einer Soldatenfeier sprechen konnte, es aber trotz wiederholter und dringlicher Einladung ablehnte, das Friedenswerk M. Sangniers zu unterstützen.“⁵⁷ Damit aber machte es der Bischof „den katholischen Vereinen seines Sprengels und dem Klerus offiziell unmöglich, sich am Kongreß oder aber auch nur am Festzug zu beteiligen“.⁵⁸ Bischof Ehrenfried hatte nicht nur die Abhaltung des Eröffnungsgottesdienstes im Dom abgelehnt, sondern auch Pater Th. Ohlmeier die Predigterlaubnis verweigert.⁵⁹ Den Abschluß des Kongresses bildeten zwei

⁵⁶ Kl. M. FAßBINDER, Zum Würzburger Friedenskongreß, a.a.O., S. 107, S. 108.

⁵⁷ H. RUSTER, Der VII. Internationale Demokratische Friedenskongreß, in: Die Friedenswarte 27/1927, H. 10, S. 294.

⁵⁸ Id., Die gegenwärtigen Kriegsgefahren und der Kampf um den Frieden. Nach Marc Sangniers Friedenskongreß in Würzburg, in: Der Friedenskämpfer 3/1927, H. 7/3, S. 7.

⁵⁹ Id., Der VII, Internationale Demokratische Friedenskongreß, a.a.O., S. 294.

große repräsentative Empfänge, zu denen nach Frankfurt der Bürgermeister Gräf, General von Deimling, Professor Gebhard und Dr. H. Scharp (Chefredakteur der RMV), nach Mannheim der ehemalige Reichstagsabgeordnete Heile und Reichstagspräsident Löbe geladen hatten. Doch dieser glanzvolle Abschluß konnte nicht über das Scheitern des Würzburger Kongresses hinwegtäuschen, nicht den „Würzburger Wirrwarr“ ungeschehen machen, der „selbst einen Optimisten von dem Format M. Sangniers tief getroffen“ hatte.⁶⁰ Dennoch blieb der Enthusiasmus M. Sangniers ungebrochen. Er organisierte für den 16. August 1929 einen Jugend-Friedens-Kreuzzug. An verschiedenen Grenzpunkten wurden die ausländischen Friedensfreunde von Mitgliedern der „Volontaires“ und der „Jeune République“ in Empfang genommen und die einzelnen Gruppen „zum konzentrischen Marsch auf Paris in Bewegung gesetzt. In jedem Dorf, in jeder Stadt, in jedem Gehöft wird für den Friedensgedanken geworben, und zwar nicht nur in trockener Rede, sondern in Gesang und Musik, in Spiel und Volkstanz“. An diesem „Kreuzzug des Friedens“ nahmen etwa 200 Deutsche teil, „von Quickborn, Jungborn, Wandervogel, Neudeutschland, Hochland, Kreuzfahrer, Großdeutsche. Meist katholische Mittelschüler und Hochschüler, Junglehrer, Theologiestudenten, ein Dutzend Geistlicher“.⁶¹ Zum letztenmal war es M. Sangnier gelungen, für den Frieden in der ihm gemäßen Form des Appells zu wirken. Die Verwirklichung des Friedens war für M. Sangnier unlösbar verbunden mit der demokratischen Ordnung und sozialer Gerechtigkeit. Dieser Einsatz für Demokratie und soziale Gerechtigkeit war, wie bereits dargestellt, ein Anliegen, das dem Franzosen schon vor dem Ersten Weltkrieg am Herzen lag, das aber auch auf den Friedenskongressen immer wieder anklang.

In Formulierungen, die an Ausführungen im „Sillon“ erinnern, jedoch ohne die metaphysischen Begründungen jener Zeit, definierte G. Hoog 1923 auf dem Freiburger Kongreß Demokratie als jene internationale Organisationsform der Völker, „qui permet à chacun d'eux de prendre une part directe et effective à la direction

⁶⁰ Ibid.

⁶¹ E. R. SENIOR, Ein Friedenskreuzzug der Jugend nach Frankreich, in: Die Friedenswarte 29/1929, H. 4, S. 150.

des intérêts généraux de l'humanité. C'est précisément parce que nous pensons que la paix véritable, la paix fraternelle, la paix chrétienne et humaine, ne peut pas naître du travail exclusif des diplomates et des hommes d'État ...; c'est pour cela que nous voulons créer un vigoureux mouvement démocratique ...".⁶²

Die Frage der sozialen Gerechtigkeit wurde als ein Problem des richtigen Wirtschaftssystems gesehen. So erklärte eine Resolution des Kongresses von Bierville, daß „das einzige Heilmittel für die gegenwärtigen Schwierigkeiten in der Ausrichtung eines neuen Wirtschaftssystems besteht, das beruht auf dem Prinzip der Produktion für den Bedarf und nicht für den Gewinn, und der Zusammenarbeit anstatt der Konkurrenz“.⁶³

In dieser Zusammenschau von Friede, Demokratie und sozialer Gerechtigkeit lag die sachliche Übereinstimmung der Bewegung M. Sangniers und der katholischen Friedensbewegung in Deutschland. Wichtig wurde die Bewegung M. Sangniers für die Friedensbewegung durch den Freiburger Kongreß 1923, der für die katholische Friedensbewegung den Durchbruch brachte. In dieser Zeit, in der Frankreich das Ruhrgebiet besetzte und damit Erbitterung größten Ausmaßes in Deutschland hervorrief, gelang es M. Sangnier und dem Freiburger Kongreß durch ihre Aktivierung des guten Willens, erste Brücken zwischen Deutschen und Franzosen zu schlagen, gelang es aber auch, die deutsche und vor allem die katholische Friedensbewegung aus ihrer Lethargie zu wecken. Mit Recht stellte Kl. M. Faßbinder fest, daß M. Sangnier für die Anfänge der katholischen Friedensbewegung in Deutschland „unschätzbaren, unersetzbaren“ Wert hatte.⁶⁴

In einer Charakterisierung des „Sillon“ wurde mit Recht hervorgehoben, daß er „plus d'un élan que d'une pensée, d'un sentiment que d'une idée, d'un mouvement que d'une doctrine“ geboren sei.⁶⁵ Diese emotionale Grundhaltung ist auch für die Friedenstätigkeit M.

⁶² G. HOOG, La position morale et politique de l'Internationale démocratique. Compte-rendu complet du IIIe congrès démocratique international pour la paix, a.a.O., S. 491.

⁶³ Resolutionen der Kommission für soziale und wirtschaftliche Fragen, in: Die Tage von Bierville, S. 95.

⁶⁴ Kl. M. FAßBINDER, Zum Würzburger Friedenskongreß, a.a.O., S. 112.

⁶⁵ J. de FABREGUES, a.a.O., S. 227.

Sangniers charakteristisch; sie liegt auch der gesamten Kongreßkonzeption zu Grunde. Diese Kongresse wollten begeistern, mitreißen für die Sache des Friedens. Der Höhepunkt dieser Bewegung war zweifellos der Kongreß in Bierville. Hier zeigten sich aber auch bereits die Schwächen der Sangnier-Bewegung, die auf dem Würzburger Kongreß offenbar wurden. Das Scheitern des Würzburger Kongresses hat gezeigt, daß Begeisterung allein nicht zur Friedensarbeit genügt, daß Grundsatzdiskussionen ohne die nötige Fachkenntnis in doktrinäre Rechthaberei ausarten müssen; daß Friedensarbeit ohne Analyse der gesellschaftlich-politischen Verhältnisse und ohne Bezug auf die politische Wirklichkeit nicht möglich ist. Darauf aber war die Bewegung M. Sangniers nicht eingestellt. Solche Arbeit konnte und wollte er wohl auch nicht leisten. Für die katholische Friedensbewegung in Deutschland war M. Sangnier der große Anreger, blieb er eine verehrungswürdige und auch respektierte Persönlichkeit. Doch begann sie sich seit dem Kongreß von Bierville zunehmend vom Stil seiner Bewegung zu lösen. Innerhalb des deutschen Katholizismus hatte der Würzburger Kongreß der katholischen Friedensbewegung mehr geschadet als genutzt. Dies empfand auch die RMV, und deshalb wohl übergang sie diesen Kongreß mit Schweigen. Diese Haltung der RMV darf als repräsentativ gelten für den „gemäßigtem Pazifismus“ innerhalb der katholischen Friedensbewegung. Aber auch der radikale Pazifismus innerhalb der katholischen Friedensbewegung Deutschlands, wie er von der CSRP vertreten wurde, wandte sich immer mehr von M. Sangnier ab. Man glaubte sogar, in dem von ihm vertretenen Pazifismus deshalb eine Gefahr für die Sache des Friedens sehen zu müssen, weil er nur auf Begeisterung und Idealismus aufbaute.

P. Feltrin, einer der Wortführer der CSRP, schonte zwar ebenfalls die Person M. Sangniers, übte aber an der Kongreßkonzeption herbe Kritik: „Marc Sangnier war sicher einmal Aufbruch. Wir erinnern uns der ersten Kongresse nach dem Krieg, die wirklich etwas bedeuteten. Diese Kongresse standen ganz unter dem guten Willen der Verständigung. So waren sie Vorbereitung, nicht mehr. Der Gedanke der Brüderlichkeit, der Menschenliebe, sind den Pazifisten aller Länder längst geläufig. Man ist weitergekommen in der Erkenntnis der Zusammenhänge und sucht die große Nation der Völker tatsächlich vorzubereiten. Das kann aber nicht durch Kongresse und

Reden geschehen (das ist auch nötig), sondern dafür muß praktisch gearbeitet werden.“⁶⁶ Dieser zeitgenössischen Wertung ist nichts mehr hinzuzufügen. Die Entwicklung war über M. Sangnier und seine Bewegung hinweggegangen. Mehr oder weniger hatte sich die katholische Friedensbewegung in Deutschland von ihm gelöst und war ihre eigenen Wege gegangen.

⁶⁶ P. FELTRIN, Ein Kreuzzug des Friedens durch Frankreich, in: NV Nr. 38 vom 21. August 1929, S. 5.

II. Die Träger der katholischen Friedensbewegung

1. DER „FRIEDENSBUND DEUTSCHER KATHOLIKEN“ (F.D.K.)

Die Entstehung der katholischen Friedensbewegung in Deutschland ist verbunden mit den Bemühungen des Zentrumsabgeordneten Matthias Erzberger um Beendigung des Krieges und dem Friedensappell Papst Benedikts XV. vom 1. August 1917.

Die Friedensbemühungen Erzbergers erreichten in der Reichstagsresolution vom 19. Juli 1917 einen, wenn auch fragwürdigen Höhepunkt.¹ Bei seinen Aktionen stand Erzberger in engem Kontakt mit der österreichischen Regierung, vor allem mit dem österreichischen Außenminister Czernin. Kaiser Karl hatte Erzberger in Wien am 12. April 1917 eine Denkschrift Czernins über die Lage Österreichs übergeben, in der die innere Lage Österreichs ohne Beschönigung dargestellt wurde. Dieses Dokument hat zweifellos Bedeutung für die Rede Erzbergers vor dem Reichstag, mit der er am 6. Juli die Erörterung des Reichstages über die Friedensresolution einleitete, wenn auch „das Ausmaß, in dem sein Inhalt Erzberger als Signal gedient hat“, schwer zu bestimmen ist.² Die Kontakte Erzbergers zu der österreichischen Regierung stehen im Zusammenhang mit dem österreichischen Thronwechsel: Kaiser Karl und Graf Czernin drängten immer stärker auf ein beschleunigtes Ende des Krieges. In der „nichtoffiziellen“ Umgebung des Kaisers und der Kaiserin hatten die „überpazifistischen Professoren Hofrat von Lammasch und Foerster, der seine Münchener Vorlesungen aufgab, um in Wien eine Rolle zu spielen“³, einen großen Einfluß. Dieser Sachverhalt ist

¹ G. RITTER, Staatskunst und Kriegshandwerk. München 1968, Bd. IV, S. 23 nennt die Friedensresolution eine „bloße Halbheit“.

² H. HERZFELD, Der Erste Weltkrieg (dtv – Weltgeschichte des 20. Jahrhunderts, Bd. 1). München 1963, S. 313.

³ V. NEUMANN, Dokumente und Argumente. Berlin 1923, S. 277.

deshalb von Interesse, weil sowohl von Lammasch, vor allem aber Friedrich W. Foerster für die katholische Friedensbewegung in Deutschland von großer Bedeutung wurden.

Ein weiterer Schwerpunkt in den Friedensbemühungen Erzbergers lag in München. Erzberger und der katholische Journalist Viktor Neumann, der gleichzeitig „ein Vertrauensmann des deutschen Auswärtigen Amtes“ war und ebenfalls über gute Kontakte in Österreich verfügte⁴, waren häufige Besucher der päpstlichen Nuntiatuur in München, um die diplomatischen Verbindungen mit dem Vatikan nicht abreißen zu lassen, und „allmählich bildete sich dort so etwas wie ein Zentrum katholischer Friedensbewegung“.⁵ Neumann verfaßte auf Bitte des Nuntius Aversa eine Denkschrift für den Papst, in der das Oberhaupt der Katholischen Kirche beschworen wurde, sich für die Beendigung des Krieges einzusetzen. Neumann erachtete es als unbedingt notwendig, „daß Se. Heiligkeit so bald als nur irgend möglich mit einer ganz großen und wohlüberlegten Friedensaktion hervortritt, da sonst unersetzbarer Schaden für die katholische Kirche sich ergeben würde“.⁶ Ob diese Denkschrift von Bedeutung für den Friedensaufruf Benedikts XV. geworden ist, läßt sich nicht feststellen, ist in unserem Zusammenhang auch ohne Bedeutung. Wichtig ist jedoch, wie Neumann die Notwendigkeit einer päpstlichen Friedenskundgebung begründete. Eine päpstliche Friedensaktion sei vor allem infolge des Eintretens der russischen Revolution erforderlich, durch die der Sozialismus an die Macht gekommen sei. Der Sozialismus aber sei „friedfertig gesinnt aus Neigung, Berechnung und Notwendigkeit. Aus Neigung, weil der Sieg der einen oder der anderen Seite ganz gewiß eine neue Periode des Militarismus und eine Herrschaft des Kapitalismus in sich schließen würde, also die Pläne der Sozialisten, die an und für sich antimilitaristisch sind, zerstören müßte. Aus Berechnung, weil ein Friede, der durch den übernationalen Sozialismus geschlossen wird, die ungeheuerste Propaganda für seine Ideen und Ziele darstellen müßte. ... Aus Notwendigkeit, weil eine längere Fortdauer des Krieges wirtschaftlich für Rußland unmöglich wäre

⁴ Fr. FISCHER, Griff nach der Weltmacht. Die Kriegszielpolitik des kaiserlichen Deutschland 1914/18, Düsseldorf 1967, S. 43; *ibid.*, Anm. 9.

⁵ G. RITTER, a.a.O., S. 27.

⁶ Abgedruckt bei: V. NEUMANN, a.a.O., S. 235-241.

...“. Abschließend forderte Neumann den Papst auf, sich in einer Enzyklika an die Bischöfe zu wenden und um Frieden aufzurufen: „Außerdem hätte ein vertrauliches Schreiben an die Bischöfe sie über die Gefahren zu belehren, die der Kirche erwachsen müssen, wenn der Sozialismus allein der Anreger und Durchsetzer des Friedens ist.“⁷ Diese Verbindung von Abwehrhaltung gegenüber dem Sozialismus und katholischer Friedensbestrebung als Reaktion auf die Revolution in Rußland ist nicht nur in diplomatisch-vertraulichen Schreiben evident, sondern auch vor allem in der Frühzeit für einen Teil der katholischen Friedensbewegung bestimmend.

München war aber dank der päpstlichen Nuntiatur nicht nur eine diplomatische Schaltstelle, sondern wurde auch mit Berlin Sitz des 1919 gegründeten „Friedensbundes Deutscher Katholiken“, dessen erster Vorsitzender Josef Kral wurde, der mit Erzberger gut bekannt war und – zusammen mit Pfarrer Dr. Praxmarer – Herausgeber der „Deutschen Kirchenzeitung“ (später: „Katholiken- und Kirchenzeitung“) war. In dieser Zeitung veröffentlichte wiederum Magnus Jocham seine ersten Aufsätze bzw. Artikel, die den Friedensappell Benedikts XV. unterstützten.

Der Friedensappell Benedikts XV. vom 1. August 1917 bildete für die friedenswilligen und versöhnungsbereiten Katholiken in Deutschland und Österreich den stärksten Anstoß zur Neubesinnung. In diesem Aufruf stellte Benedikt XV. selbst als wichtigste Punkte heraus: „An die Stelle der materiellen Gewalt der Waffen tritt die moralische Macht des Rechts; infolgedessen soll eine gerechte Verständigung aller über die gleichzeitige und gegenseitige Abrüstung nach zu vereinbarenden Regeln und Garantien erfolgen, und zwar nach Maßgabe dessen, was zur Aufrechterhaltung der öffentlichen Ordnung in den einzelnen Staaten notwendig und ausreichend ist; dann käme an Stelle der Armeen die Einrichtung eines Schiedsgerichts mit seiner erhabenen friedensstiftenden Tätigkeit nach zu vereinbarenden Normen und festzulegenden Sicherungen gegenüber dem Staat, der sich weigern sollte, die internationalen Fragen dem Schiedsgericht zu unterwerfen oder seine Entscheidun-

⁷ V. NEUMANN, a.a.O., S. 235; S. 240.

gen anzunehmen.“⁸ Die in diesem Aufruf aufgestellten zentralen Forderungen nach der Herrschaft des Rechts anstatt der Gewalt, nach gleichzeitiger und gegenseitiger Abrüstung und nach der Einsetzung eines Schiedsgerichts bildeten für den F.D.K. – und nicht nur für ihn, sondern auch für andere Friedensorganisationen, wie etwa die „Deutsche Friedensgesellschaft“ – seit ihres Bestehens die grundlegenden Forderungen. Der päpstliche Friedensaufruf bildete für die friedenswilligen und versöhnungsbereiten Katholiken Deutschlands der entscheidende Impuls, sich für eine Beendigung des Krieges einzusetzen. Bereits 1917/1918 veröffentlichte Magnus Jocham eine Schrift mit dem bezeichnenden Titel „Wir Christen und das päpstliche Friedensprogramm“ In dieser Schrift lehnte Jocham den Krieg als etwas Heidnisches ab, das dem Geist Christi widerspricht. Als Kernpunkt der Haltung Christi bezeichnete er das 5. Gebot: Du sollst nicht töten. Dieses Gebot hielt Jocham den Moraltheologen entgegen, die sich, würden sie diesen Grundsatz wirklich ernst nehmen, „ihre langen Abhandlungen über den ‚gerechten Krieg‘ ersparen“ könnten, denn: „Tatsächlich hat Jesus weder über die Notwehr noch über den gerechten Krieg irgendein Wort geredet.“⁹ Jocham argumentierte ganz aus dem Evangelium und von Christus her. Christus wurde von Jocham gesehen als Überwinder der Politik, und des Mittels des Krieges als eines heidnischen Reliktes. Christus und sein Reich wirkten in dieser Welt als Sauerteig und das bedeute Ablehnung der Gewalt und des Krieges. Jocham argumentierte aber auch aus tiefem Mißtrauen gegen die Politik, die er in Gegensatz zum Evangelium und zu Christus stellte: „Jesus wollte kein politischer Messias sein.“ Daher die Ablehnung nicht nur des Krieges, sondern auch der Revolution und jeglicher Umwälzung als politischer und unchristlicher Gewaltakte (hier wird sicherlich auf die Revolution von 1917 in Rußland angespielt). Die Bedeutung der Lehren des Evangeliums bestehe darin, daß sie „die Dämonen der Habsucht und Herrschaft mit ihrer sittlichen Überlegenheit zu bannen verstehen“.¹⁰

⁸ Urtext und deutsche Übersetzung in: A. STRUKER (Hrsg.), Die Kundgebungen Papst Benedikts XV. zum Weltfrieden. Freiburg 1917, S. 72-79; Zitat: S. 75 f.

⁹ M. JOCHAM, Wir Christen und das päpstliche Friedensprogramm. Leipzig 1917/18, S. 7; S. 10.

¹⁰ *Ibd.*, 5.11.

Stützte sich M. Jocham in seiner entschiedenen Ablehnung des Krieges, auch des vermeintlich gerechten Krieges, ganz auf das Evangelium und die Person Christi, so lehnte er die scholastische Lehre vom Krieg entschieden ab – ganz im Gegensatz zu Pater Fr. M. Stratmann, der später gerade auf Grund der scholastischen Lehre und Argumentationsweise die theologische Ablehnung des Krieges begründete. Jocham sah in der scholastischen Lehre vom Krieg eine Haltung, die zwar aus ihrer Zeit verständlich sei, die aber der Kirche und der Sache Christi tatsächlich mehr geschadet als genutzt habe. Dagegen sei die moraltheologische Wertung des Krieges durch Benedikt XV., die ganz aus urchristlichem Geist geboren sei, nur neu „im Vergleich zu den mittelalterlichen Anschauungen über das Verhältnis des Krieges zum Christentum. Tatsächlich aber ist diese Anschauung so alt wie das Christentum selber.“ Noch niemals sei die Lehre Jesu und sein Gebot der Liebe so ernsthaft und so eindrucksvoll dem Krieg entgegengestellt worden wie von Benedikt XV. in seiner Enzyklika „Ad beatissimi“.¹¹ Die ganz religiös begründete Friedensgesinnung M. Jochams, die sich außerhalb (oder über) der Politik versteht, sah für den Frieden so lange keine Möglichkeit, als die Vorbedingung des Friedens, die Bruderliebe, die Menschenliebe, nicht erfüllt ist; diese Vorbedingung kann sich jedoch nur durch das Christentum verwirklichen: „Es gibt keine wahre Menschenliebe ohne Christentum und es gibt kein wahres Christentum ohne ganz folgerichtige Nächstenliebe.“ Zur Verwirklichung dieser christlichen Bruderliebe, „die St. Johannes gelehrt und geübt hat“, gründet M. Jocham mit Gleichgesinnten den Verlag „St. Johannesminne“, der in katholischer Missionsarbeit durch Veröffentlichung und Verbreitung katholischer Friedensliteratur den Nationalismus überwinden wollte.¹²

Jochams Schrift über das päpstliche Friedensprogramm wurde von den Militärbehörden beschlagnahmt. Erzberger setzte sich im Hauptausschuß des Reichstages für die Freigabe ein und schrieb in einem Brief an Jocham: „Sie dürfen stolz darauf sein, in diesem Toben und Treiben die richtige Parole ausgegeben zu haben. Sie haben

¹¹ *Ibd.*, S. 39 f., Abdruck der Enzyklika „Ad beatissimi“ (1. Nov. 1914), in A. STRUKER (Hrsg.), a.a.O., S. 6-23.

¹² M. JOCHAM, *St. Johannes und wir Christen*. Riedlingen 1923, S. 7.

ganz recht, die Schuld liegt nicht am Papst, sondern an seinen Söhnen, die ihm nicht folgen. Seien wir Kampfgenossen in diesen schweren Zeiten; die Menschheit wird uns dankbar sein und unser Herrgott unsere Arbeit segnen.“¹³

In einer Artikelserie in der „Deutschen Kirchenzeitung“ setzte sich M. Jocham mit der anonymen Studie „Papst, Kurie und Weltkrieg“ auseinander, die von der Vorstandschaft des Evangelischen Bundes herausgegeben worden war¹⁴ und die in die Reihe der bereits im Frühjahr 1918 einsetzenden „kirchenpolitisch beziehungsweise konfessionell bestimmten Schriften“ gehört.¹⁵ Mit dieser Artikelserie¹⁶ wollte M. Jocham verhindern, daß die Katholiken von dieser Schrift verwirrt wurden, da sie es verstehe, „das konfessionelle Moment ... hinter dem nationalen Pathos zu verbergen“. Er wollte ferner nachweisen, „daß es durchaus ungerecht ist und aller Historie und Kritik Hohn spricht, wenn der Verfasser der „historisch-kritischen“ Studie behauptet, Papst Benedikt XV. habe in Gedanken, Worten und Werken gegen die Neutralität gefehlt“.¹⁷

Noch im Jahr 1917 erschien von Pfarrer Joh. B. Wolfgruber (Tegernbach/Bayern) ein Aufruf zur Gründung eines Friedensbundes katholischer Geistlicher.¹⁸ Wolfgruber schlug eine sieben Punkte umfassende Resolution vor, „die mit den entsprechenden Abänderungen von allen Katholiken der Welt angenommen werden kann“. In der von Wolfgruber vorgeschlagenen Resolution findet sich neben dem allgemeinen Bekenntnis zu den „großen einigenden Gedanken der christlichen Lehre“ als dem „sichersten Ausweg aus Völkerhaß und Völkerfeindlichkeit“, neben der Überzeugung, daß

¹³ Wiedergabe des Briefes nach: W. SOLZBACHER, Die katholische Friedensbewegung, in: Die Friedenswarte 29/1929, H. 3, S. 91.

¹⁴ Papst, Kurie und Weltkrieg. Historisch-kritische Studie von einem Deutschen. Berlin 1913.

¹⁵ W. STEGLICH, Der Friedensappell Papst Benedikts XV. vom 1. August 1917 und die Mittelmächte. Wiesbaden 1970, S. 9 (Einleitung); dort auch Näheres über Inhalt und Tendenz dieser Schrift.

¹⁶ M. JOCHAM, Papst, Kurie und Weltkrieg, in: Deutsche Kirchenzeitung Nr. 11, 16. März 1918. Die Artikelserie zog sich bis zur Nr. 26 hin.

¹⁷ Deutsche Kirchenzeitung Nr. 11, 16. März 1913, S. 81 f.

¹⁸ J. B. WOLFGRUBER, Selig sind die Friedensstifter! Ein Aufruf an den Klerus. Zeit- und Streitschriften im Verlag „Volksheil“ Nr. 19. Graz/München/Wien 1917.

der Papst in erster Linie geeignet sei, „die Vermittlung zwischen den kriegsführenden Ländern mit Erfolg zu übernehmen“, auch die Erwartung, „daß der Völkerwahnsinn, welcher seit mehr als drei Jahren die Menschheit entehrt, durch einen baldigen, gerechten und dauerhaften Frieden auf der vom Hl. Vater vorgeschlagenen Grundlage der Gerechtigkeit im Wege der Verständigung beendet werde“.¹⁹ Wolfgruber hoffte, daß diese Resolution zunächst „den Friedenswillen des katholischen Klerus in den Mittelmächten allerorts zum Ausdruck bringen“ werde und dann „als ein Aufruf der Zusammenarbeit für den Frieden auch an den Klerus der neutralen und schließlich der feindlichen Länder weitergehen“ und so ihren Einfluß auch auf das katholische Volk aller Staaten nicht verfehlen werde.²⁰ Eine konkrete Wirkung dieses Aufrufes ist nicht bekannt. Er ist aber charakteristisch für die Bedeutung, die dem Friedensappell Benedikts XV. für den allerdings kleinen Kreis der friedenswilligen deutschen Katholiken zukommt. Deutlich wird aber auch gerade aus diesem Aufruf die weltfremd-idealistische, die unpolitische Denkungsart eines großen Teils dieser Katholiken.

Der von Wolfgruber angestrebte Friedensbund katholischer Priester war gedacht als Bund innerhalb des von M. J. Metzger 1916 in Graz gegründeten „Weltfriedensbundes vom Weißen Kreuz“. Dieser Weltfriedensbund verstand sich als eine lose Vereinigung der Freunde und Förderer des als Missionswerk gegründeten „Weißen Kreuzes“, die „die Grundsätze der katholischen Friedensbewegung im Sinne des Programms Benedikts XV. vertreten und durch dessen Verbreitung an der baldigen Herbeiführung der Völkerverständigung und dauernden Erhaltung eines christozentrischen Völkerfriedens mitwirken wollen“.²¹ Dieser „Weltfriedensbund vom Weißen Kreuz“ mit seiner Zentrale in Graz und dem Landessekretariat in München (Leitung: Josef Kral) veröffentlichte im Februar 1917 ein internationales katholisches Friedensprogramm, das – von Papst Benedikt XV. gebilligt – folgende praktische Ziele aufstellte:

¹⁹ *Ibd.*, S. 17 f.

²⁰ *Ibd.*, S. 19.

²¹ *Ibd.*, S. 30 f. (Anlage).

1. Zusammenarbeit aller Katholiken zur Durchsetzung der Grundzüge eines praktischen Christentums im Einzelleben wie im sozialen Leben,

2. Fühlungnahme der katholischen Friedensfreunde aller Länder zur Schaffung einer internationalen katholischen Friedensbewegung,

3. Internationale Verständigung der kath. Organisationen, um gemeinsam an der Lösung der sozialen, kulturellen, sittlichen und religiösen Gegenwartsaufgaben zu arbeiten.²²

Ebenfalls im Jahre 1917 gelang es M. J. Metzger, die katholische Esperanto-Bewegung, die schon vor dem Ersten Weltkrieg dem Pazifismus nahegestanden hatte,²³ für seine Friedensarbeit zusammenzufassen „und andererseits durch Verwendung einer gemeinsamen Hilfssprache eine gut arbeitende internationale katholische Friedensarbeit zu begünstigen“.

So entstand das im Dienst von Metzgers Werk stehende Esperanto-Blatt „Blanka Kruco“ („Weißes Kreuz“).²⁴

Noch kurz vor dem Ende des Ersten Weltkrieges veröffentlichte M. J. Metzger einen Aufruf zur Völkerversöhnung, in dem er feststellte, daß nicht das Christentum 1914-1918 versagt habe, sondern das Scheinchristentum, „das kein Christentum ist, sondern Heidentum im christlichen Mantel“. In einer Art negativer Beweisführung argumentierte Metzger, der Weltkrieg habe vielmehr den Nachweis gebracht, „daß Friede nur sein kann auf der Grundlage der Gerechtigkeit, die das Christentum predigt. Daß Frieden nur werden kann, wenn christliche Liebe als das einzig haltbare Band die Völker umschlingt. Frieden wird sein, wenn die Menschen demütigen Sinnes wieder aufschauen zum Kreuz“.²⁵ In diesem rein religiös motivierten Pazifismus trifft sich M. J. Metzger mit Magnus Jocham. Interes-

²² Vgl. M. J. METZGER, Die Katholische Internationale. Graz 1921, S. 7.

²³ Diese katholische Esperanto-Bewegung nannte sich vor 1917 „Internacia Katolika Unuigo Esperantista“ = IKUE. Sie gab ab 1910 eine Zeitschrift: „Espero Katolika“ heraus. Nach M. J. Metzger geht ihr geringer Erfolg darauf zurück, daß man Esperanto „gleichsam als Selbstzweck betrieb und daher in eine Linie mit einer anderen Sportbewegung gesetzt wurde“.

²⁴ W. SOLZBACHER, Die katholische Friedensbewegung, a.a.O., S. 91. – Hierin liegt die Erklärung für die im „Friedenskämpfer“ zu findenden „Esperanto-Ecken“.

²⁵ M. J. METZGER, Friede auf Erden. Ein Aufruf zur Völkerversöhnung. Graz 1918, S. 11; S. 13.

santer und wichtiger noch ist diese Schrift aber als Ausdruck der Abwehrhaltung der katholischen Friedensbewegung gegen die Herausforderung des Sozialismus. Durch den Weltkrieg, so stellte M. J. Metzger richtig fest, habe sich die soziale Frage verschärft: einerseits Millionen hungemder Menschen, andererseits Hunderttausende von Reichtümer aufhäufenden Kriegsspekulanten. Der Mittelstand sinke immer mehr zum Proletariat hinab:

„Und es tritt auf als Heiland der in Elendsketten schmachtenden Welt der Sozialismus mit dem Anspruch, der sozialen Revolution den Weg weisen zu können, Wodurch alles Elend überwunden wird.“²⁶

In der sozialistischen Bewegung sah M. J. Metzger die Verkörperung einer „Politik der Macht und Gewalt“, den Kampf aller gegen alle, Klassenhaß und Klassenkampf, Rassenhaß und Rassenkampf, Völkerhaß und Völkerkampf: „Und das ist, bewußt oder unbewußt, gewollt oder nicht gewollt, die Moral des Faustrechts, die Weltanschauung des Materialismus und des Klassenkampf-Sozialismus.“ Dieser totalen Verzerrung der sozialistischen Bewegung stellte M. J. Metzger die „Politik der Gerechtigkeit und Nächstenliebe“ gegenüber, die er als „Ausgleich der in Gegensatz lebenden Interessen der einzelnen Menschen“ charakterisierte, als soziale Versöhnung der Klassegegensätze, als Verständigung der einzelnen Klassen eines Volkes und als Völkerverständigung, Völkerfriede. „Und das ist die Sittenlehre des göttlichen Meisters, die Weltanschauung des Christentums.“²⁷ Die letztlich missionarische, teilweise auch eifernde Grundhaltung Metzgers, die wohl auch seinen Einsatz für den Frieden bestimmte, geht noch deutlicher aus seiner Gründung der „Katholischen Internationale“ hervor. Diese „Katholische Internationale“, in der der erfolglos gebliebene „Weltfriedensbund vom Weißen Kreuz“ und der kath. Esperanto-Verband IKUE aufgingen²⁸, sah ihre Aufgabe darin, der internationalen Organisierung der Mächte, die das Christentum angreifen, eine katholische internationale

²⁶ *Ibd.*, S. 65.

²⁷ *Ibd.*, S. 72.

²⁸ M. J. METZGER, *Die Katholische Internationale*, S. 8.

Organisation entgegenzustellen. An erster Stelle der international organisierten Feinde der Kirche wird das Judentum²⁹ genannt, „eine internationale Organisation von unheimlicher Macht, deren wirtschaftlicher Macht und geschäftlicher Routine das Christentum bisher kaum gewachsen war“, ferner die Freimaurerei und der internationale Sozialismus, der „das Proletariat aller Länder fasziniert“, aber, „weil auf dem Boden des Materialismus erwachsen, die arme Menschheit nur noch tiefer hineinstürzen muß in das Chaos, in dem sie sich schon befindet“.³⁰ Die 1920 gegründete „Katholische Internationale“ (die Esperanto-Bezeichnung heißt „Internacio Katolica“, daher die Abkürzung IKA) verstand sich als eine „Katholische Internationale welterobernder christlicher Mission“.³¹ Die IKA, auch „Internationale Katholische Liga“ genannt, trennte sich vom „Weißen Kreuz“ und nahm ihren Sitz unter dem Generalsekretär Kaspar Mayr in Zug/Schweiz.³² Als Ziel und Aufgabe setzte sich die IKA, „die integralen Prinzipien der katholischen Doktrin und Moral in den internationalen Beziehungen, besonders in den Beziehungen der Völker und Staaten untereinander, wirksam zur Geltung zu bringen“. Als besondere Aufgaben hatte man sich vorgenommen: 1. Verbreitung der Grundsätze des Völkerrechts und des christlichen Friedens unter den Katholiken, 2. Zusammenarbeit der Katho-

²⁹ Diese antijüdischen Äußerungen M. J. Metzgers veranlaßten H. GREIVE, *Theologie und Ideologie. Katholizismus in Deutschland und Österreich 1918-1935*. Heidelberg 1969, S. 234, Anm. 88 zu einer falschen Beurteilung des Friedensbundes: Unter Berufung auf M. J. Metzgers Antisemitismus erklärt H. Greive die Auslöschung des Friedensbundes durch das NS-Regime damit, daß der Friedensbund aufgrund seiner Frontstellung gegen jene Mächte, die auch Hitler als seine „Feinde“ proklamierte, zu einer oppositionellen Haltung gegen den Nationalsozialismus ungeeignet gewesen sei. Dieser Schluß ist jedoch nicht berechtigt, zumal H. Greive den Friedensbund mit M. J. Metzger identifiziert und auch den Friedensbund von 1921 mit dem von 1933 gleichsetzt. Beide Gleichsetzungen sind falsch.

³⁰ M. J. METZGER, a.a.O., S. 2.

³¹ *Ibd.*

³² F. HINZ, *Charakter, Weg und Aufbau des Friedensbundes Deutscher Katholiken*, in: *Der Friedenskämpfer* 4/1928, H. 8, S. 18. – Die Trennung vom „Weißen Kreuz“ begründete F. Hinz damit, daß man, um für die Völkerverständigung wirksam werben zu können, für den Außenstehenden den Eindruck vermeiden wollte, daß die IKA nichts anderes als ein Teil des „Weißen Kreuzes“ sei – was sie in der Tat war.

liken aller Länder zur Lösung internationaler katholischer Aufgaben, 3. positive Abwehr der internationalen Gegner der Religion und christlichen Kultur.³³ Aus diesem Programm wird deutlich, daß die IKA sich zwar in den Dienst des Friedens stellte, sich aber nicht als spezielle Friedensorganisation verstand. Sie vertrat einen dogmatisch-moralischen Integralismus und glaubte an eine Verwirklichung des Friedens als Ausfluß dieses Integralismus. Die IKA verstand sich, wie vor allem aus dem Gründungsaufwurf hervorgeht, in dem das Wort „Friede“ gar nicht erst vorkommt, in erster Linie als Kampforganisation „zur Durchsetzung der Grundsätze des praktischen Christentums“.³⁴

Doch würde man M. J. Metzger Unrecht tun, wenn man sein ernsthaftes Engagement für die Sache des Friedens in Frage stellte. Es tritt deutlich in dem 1919 – in der von ihm gegründeten Zeitschrift „Blanka Kruco“ – veröffentlichten Programm des „Weltfriedensbundes vom Weißen Kreuz“ hervor. Dieses Programm forderte:

1. die „Schaffung eines auf demokratischer Gleichberechtigung aufgebauten Völkerbundes, der getragen ist von den christlichen Grundsätzen gegenseitiger Gerechtigkeit und gegenseitigen Vertrauens ...“,

2. die Ausbildung eines internationalen Staaten- bzw. Völkerrechts, das den Schutz der nationalen und religiösen Minderheiten, die Gewissensfreiheit und die Religionsfreiheit garantiert,

3. die Einführung einer internationalen Gesetzgebung zur internationalen Lösung der sozialen Probleme,

4. die Zusammenarbeit der freien Organisation der Völker zur Verwirklichung des sozialen und kulturellen Fortschritts,

5. die Ausschaltung der Machtpolitik aus dem sozialen und politischen Leben der Völker durch eine unbedingte christliche Gerechtigkeitspolitik.³⁵

³³ Völkerrecht, Weltfriede, Internationale Aktion. Bericht über den Vierten Internationalen Katholischen Kongreß. Zusammengestellt von K. MAYR. Zug 1924. Anhang.

³⁴ Abdruck in: M. J. METZGER. Die Katholische Internationale, S. 9-11; Zitat: S. 9.

³⁵ Abdruck in: W. Solzbacher, Zehn Jahre katholische Friedensarbeit, in: Der Friedenskämpfer 5/1929, H.11, S. 16.

Bemerkenswert an diesem Programm ist die Verbindung von friedenspolitischen mit sozialpolitischen Forderungen. Diese Einsicht, daß die politische Verwirklichung des Friedens ohne eine gerechte Lösung der sozialen Frage nicht möglich ist, scheint bei Metzger eine Folge seiner Abwehrhaltung gegen den Sozialismus zu sein, in dem er den gefährlichsten aktuellen Gegner der Kirche erblickte. Eine ähnliche Haltung wurde, vor allem was die Notwendigkeit katholischer Friedensbemühungen betrifft, bei dem katholischen Journalisten Neumann in seiner Denkschrift an Benedikt XV. angetroffen. Mit einer gewissen Berechtigung kann man feststellen, daß die katholische Friedensbewegung, vor allem soweit sie unter dem Einfluß von M. J. Metzger stand, als eine Reaktion auf die immer deutlicher werdende allgemeine Gefahr eines politischen wie sozialen Umsturzes zu verstehen ist, vor allem aber auf die als Bedrohung des Christentums empfundene und verstandene sozialistische Revolution in Rußland.

M. J. Metzger galt in den letzten Kriegsjahren und in den ersten Nachkriegsjahren als der führende Mann der katholischen Friedensbewegung im deutschsprachigen Raum. So gelang es ihm auch, gleich nach Kriegsende einen Friedensaufruf an die Katholiken aller Länder zu verbreiten, den prominente Katholiken aus fünf Staaten mit ihrer Unterschrift unterstützten, unter ihnen Magnus Jocham, Carl Sonnenschein, Hermann Bahr, Ignaz Seipel, Heinrich Lammasch und Alexander Gießwein.³⁶ Auf dem ersten Kongreß der Internationale démocratique Marc Sangniers sprach Metzger als einziger Deutscher, und die Einberufung des zweiten Kongresses nach Wien ist sicherlich auf das Ansehen zurückzuführen, das sich Metzger unter den friedens- und versöhnungsbereiten Katholiken des In- und Auslandes erworben hatte.³⁷

Alexander Gießwein, mit M. J. Metzger befreundet³⁸, war für die katholische Friedensbewegung in Deutschland ebenfalls von großer

³⁶ Die vollständige Namenliste bei W. SOLZBACHER, Die katholische Friedensbewegung, a.a.O., S. 91.

³⁷ Vgl. B. M. KEMPNER, Priester vor Hitlers Tribunalen. München 1966, S. 274.

³⁸ A. GIEßWEIN bildete mit M. J. Metzger den Vorstand der aus dem „Weltfriedensbund vom Weißen Kreuz“ hervorgegangenen „Katholischen Weltjugendliga“ (1920 als selbständige Organisation konstituiert), die eigene internationale Tagungen abhielt und Mitglieder in 45 Ländern hatte. Sie verfügte über das inter-

Bedeutung. Er stellte für die zwischen 1917 und 1923 sich nur zögernd entwickelnde Bewegung eine gewisse Art von Legitimität dar; dies geht schon daraus hervor, daß er sowohl für M. Jochams Buch „Wir Christen und das päpstliche Friedensprogramm“ wie auch für Joh. B. Wolfgrubers „Selig sind die Friedensstifter“ das Vorwort schrieb. A. Gießwein war Vorsitzender der interkonfessionellen Ungarischen Friedensgesellschaft (der Parallelorganisation der Deutschen Friedensgesellschaft) und – was für die gerade sich bildende katholische Friedensbewegung wichtiger war – Leiter der ungarischen Zweigstelle der von dem französischen Juristen Alfred Vanderpol vor dem Ersten Weltkrieg gegründeten „Ligue Internationale Catholique pour la paix“.³⁹ Vor allem ist diese Richtung des katholischen Pazifismus durch ihre Forderungen nach einer überstaatlichen Rechtsordnung (d. h. Völkerbund, Schiedsgerichtsbarkeit) wichtig geworden, aber auch dadurch, daß sie das scholastische Denken erstmals umfassend in die Krieg-Frieden-Problematik einbrachte.⁴⁰ Damit stand dieser französische Pazifismus dem ebenfalls von der Scholastik bestimmten Denken des vor allem durch sein Buch „Weltkirche und Weltfriede“ bekannt gewordenen Paters Fr. M. Stratmann nahe.⁴¹ Nach A. Gießwein ist der Krieg „ein doppeltes Übel, ein völkerrechtliches und ein moralisches“; deshalb müsse ihm auch auf doppelte Weise gesteuert werden. „Auf rechtlichem und auf moralischem Boden muß ihm der Krieg erklärt werden.“⁴² Die rechtliche Steuerung des Krieges ist für Gießwein möglich durch die Ausgestaltung des Völkerrechts, zu der vor allem die Meister der „Neuscholastik“ Franziskus de Vittoria O.P. und Franziskus Suarez SJ. wesentlich beigetragen haben.⁴³ Auf moralischem

nationale Organ „La Juna Batalanto“ (Der junge Kämpfer) sowie über nationalsprachige Mitteilungsblätter, so in Deutschland die „Erwachende Jugend“ und die in diesem Zusammenhang wichtige Zeitschrift „Vom frohen Leben“.

³⁹ Ihr gehörte auch der Theologieprofessor und Ministerpräsident Kaiser Karls H. Lammasch an.

⁴⁰ Vgl. W. SOLZBACHER, Die katholische Friedensbewegung, a.a.O., S. 91.

⁴¹ Fr. M. STRATMANN (O. P.), Weltkirche und Weltfriede. Katholische Gedanken zum Kriegs- und Friedensproblem. Augsburg 1924.

⁴² A. GIEßWEIN, Vorwort zu: M. Jocham, Wir Christen und das päpstliche Friedensprogramm, S. III.

⁴³ Id., Katholische Theologie und Völkerrecht, in: Der Friedenskämpfer 3/1927, H. 3/4, S. 3.

Gebiet hätten sich die Neuscholastiker vor allem dadurch verdient gemacht, daß sie „mit vollkommener Präzision jene Regeln festsetzen ... , welche, wenn genau beobachtet, eine Menge von Kriegen verhinderten, ja den Krieg selbst, wenigstens unter christlichen Völkern, als überflüssige Institution zu beseitigen vermöchten“.⁴⁴

Gegenüber den Aufsehen erregenden Aktionen eines M. Sangnier und der bisweilen hektisch anmutenden Aktivität eines M. J. Metzgers nimmt sich die katholische Friedensbewegung in Deutschland um 1918/19 sehr bescheiden aus. Es existierte lediglich das deutsche Sekretariat des „Weltfriedensbundes vom Weißen Kreuz“ in München unter Josef Kral. Ihm stand als Organ die „Deutsche Kirchenzeitung“ (Katholiken- und Kirchenzeitung) zur Verfügung, in der M. Jocham, ein begeisterter Anhänger Metzgers⁴⁵, im Jahre 1918 seine Verteidigung des Friedensappells Benedikts XV. veröffentlicht hatte.

Diese Zeitschrift ist nicht nur durch ihr Eintreten für eine auf katholischer Grundlage beruhende Friedensordnung, sondern auch für ihre – wenn auch zurückhaltende – Anerkennung der politischen Neuordnung in Deutschland und ihre Gegnerschaft zum Kapitalismus, der als ein unchristliches Wirtschaftssystem bekämpft wurde, von Bedeutung.

Im Dezember 1918 stellte M. Jocham fest, daß es die Kirche überhaupt nicht berühre, ob die Herrschaft von einem (Monarchie) oder von mehreren (Republik) ausgeübt werde. Die Kirche verwerfe keine bestimmte Staatsform, solange sie an sich geeignet sei, das Gemeinwohl zu besorgen.⁴⁶ Er forderte jedoch, daß die durch eine Revolution ins Leben gerufene Staatsform durch eine nachträgliche freie Volksabstimmung bestätigt werde. Freie Volksabstimmung und konstituierende Nationalversammlung seien notwendig, damit auch die Katholiken ihren Einfluß „auf das jetzige Staatsleben“

⁴⁴ Id., *Christliche Moral und die Solidarität der Völker*, in: *Der Friedenskämpfer* 3/1927, H. 5/6, S. 5.

⁴⁵ F. HINZ, *Unser Wirken und Wollen*, in: *Der Friedenskämpfer* 3/1926, H. 1/2, S. 1.

⁴⁶ M. JOCHAM, *Die Kirche und die neue Zeit*, in: *Deutsche Kirchenzeitung* Nr. 49/1918, S. 386. – Damit vertrat M. Jocham eine Auffassung, wie sie 1927 von P. TISCHLEDER, „*Staatsgewalt und Katholisches Gewissen*“ (Frankfurt) in der Auseinandersetzung mit F. X. Kiefl ausführlich begründet wurde.

geltend machen könnten. Damit erkannte M. Jocham den durch die Revolution geschaffenen faktischen Besitzstand vorläufig an, für den er aber eine rechtliche (nachträgliche) Legitimation forderte. Er nahm damit einen Standpunkt ein, wie er fast zur gleichen Zeit auch von dem bekannten katholischen Staatsrechtler Konrad Beyerle, der später an der Weimarer Verfassung mitarbeitete, vertreten wurde.⁴⁷ Er warnte die Katholiken davor, „in dem Neuen, das mit furchtbarer, elementarer Macht sich Bahn bricht, nur den Trumpf des Bösen zu sehen“! Die Revolution sei gewiß nicht zu rechtfertigen, doch habe sie sich schließlich deshalb durchgesetzt, weil die alte Regierungsform nicht in der Lage gewesen sei, den Frieden zu bringen.⁴⁸ Und schließlich wandte er sich gegen die weit verbreitete Auffassung, daß „dem Charakter des deutschen Volkes ... nur die monarchistische Staatsform“ entsprechen könne.⁴⁹ Eine ähnliche Haltung nahm J. Kral ein, der das von der Kirche anerkannte Recht des Volkes betonte, die Staatsgewalt zu bestimmen, die Verfassung des Staates und die Form der Staatsgewalt frei zu wählen.⁵⁰ J. Kral nannte die Demokratie sogar „die einzig natürliche Form menschlichen Gemeinschaftslebens, wenn auch die Demokratie der Autorität bedürfe. Unter Autorität verstand J. Kral die Anerkennung der vom Volk gewählten Führer, die jedoch nicht „lediglich auf Eigenwillen verzichtende, willenlose Verkünder und Vollstrecker dieses Mehrheitswillens“ sein dürften, wie es in Frankreich, England und Amerika der Fall sei. Führung sei notwendig, denn „das Volk wird immer mehr oder weniger unmündig bleiben“.⁵¹ Diese Gegenüberstellung von „Führerdemokratie“ und „arithmetischer Demokratie“ erinnert an die spätere Argumentation der Weimarer Rechten, darf aber doch wohl nicht mit ihr gleichgesetzt werden. Demokratie war zwar für J. Kral „Volksherrschaft für das Volk“, aber eben doch auch

⁴⁷ M. JOCHAM, a.a.O., Nr. 51/1918, S. 387. – K. BEYERLE, Revolution und Staatsrecht, in: Allgemeine Rundschau vom 23. November 1918. Eine direkte Abhängigkeit M. Jochams von dem genannten Artikel K. Beyerles ist nicht sicher, aber sehr wahrscheinlich.

⁴⁸ M. JOCHAM, a.a.O., Nr. 51/1918, S. 403.

⁴⁹ M. JOCHAM, a.a.O., Nr. 49/1913, S. 335.

⁵⁰ J. KRAL, Katholik und Staat, in: Katholiken- und Kirchenzeitung Nr. 25/1919.

⁵¹ Demokratie und Verantwortung, in: Katholiken- und Kirchenzeitung Nr. 33/1919, S. 377.

„durch das Volk“. Die Kritik am bestehenden Parlamentarismus hielt J. Kral zwar für berechtigt, jedoch sei nicht das System der Demokratie an sich falsch, sondern deren Anwendung. Das Kernproblem der Demokratie erblickte er in der Wahl der Führer durch das Volk auf Grund ihrer „sittlichen und persönlichen Qualitäten“. Die Wahl der Tüchtigsten durch das Volk, das sich dann willig von den Gewählten führen lassen muß, „ist Sache der Erziehung, also wiederum der Führer. ... Die Anerkennung und Stärkung des Autoritätsgedankens, die soziale Schulung, die Abkehr von Egoismus, das sind Fragen der Willensbildung, Erziehungsfragen, d. h. Fragen planmäßiger Einwirkung auf alle Seelenfähigkeiten, die zum Willen in Beziehung treten“.⁵² In der Kritik am parlamentarischen System bei Anerkennung der Demokratie als der natürlichen Form menschlichen Gemeinschaftslebens klingen Gedanken an, die in der von J. Kral mitbegründeten Christlich-Sozialen Reichspartei eine große Rolle spielen.

Eine zentrale Rolle spielte bei J. Kral das Problem der gerechten Wirtschaftsordnung, das ihn zur Ablehnung des Kapitalismus führte. Zwar hat auch M. Jocham betont, daß der Kampf gegen den Kapitalismus kein Verbrechen sei, ja, daß man den heimkehrenden Soldaten sagen müsse, daß die katholische Kirche „mehr ist als eine Wächterin der Kassenschränke für die Kapitalisten ...“.⁵³ Die erste gründliche Auseinandersetzung mit dem Problem von Christentum und Wirtschaftsordnung nach dem Ersten Weltkrieg gab aber J. Kral mit seinem Buch „Der christliche Sozialismus“, das den Kapitalismus als unchristlich ablehnte und eine Versöhnung von Christentum und Sozialismus versuchte.⁵⁴

Der Kapitalismus ist für Kral „die Gier nach den schrankenlosen Genüssen der Welt“, ein System, das die Menschheit in zwei ungleiche Klassen zerrissen hat: in Ausbeuter und Ausgebeutete, die

⁵² J. KRAL, a.a.O., S. 379.

⁵³ M. JOCHAM, Die Kirche und die neue Zeit, a.a.O., Nr. 51/1913, S. 403.

⁵⁴ J. KRAL, Der Christliche Sozialismus! Die Versöhnung von Christentum und Sozialismus. System einer Gesellschaftsreform nach Naturrecht und Sittengesetz. Dillingen 1919 – Das Buch ist dem Paderborner Professor W. Hohoff gewidmet, „der nun fast ein halbes Jahrhundert lang, verkannt und totgeschwiegen, mit kühlem Kopf und warmem Herzen den heiligen Kampf kämpfte gegen den Drachen Kapital und seine giftige Saat“.

immer mehr zerrieben und proletarisiert werden, während sich der Kapitalismus immer mehr verfestigt. Die unsittliche Grundlage sowohl des Kapitalismus als auch des Nationalismus und beider Tochter, des Militarismus, ist „die Machtpolitik, der nationale Egoismus, aufgebaut auf dem Grundsatz: Macht gibt Macht“.⁵⁵ Damit erhält der Kapitalismus für Kral einen friedenszerstörenden Charakter: „Nationalismus und Kapitalismus führen zum Militarismus, und der Militarismus führt zum Krieg.“⁵⁶ Es ist also nur konsequent, wenn Kral in seinem Buch dem Friedensproblem einen eigenen Abschnitt widmet. In einem christlichen Sozialismus sieht Kral das System einer Gesellschaftsreform, „das auf dem Sittengesetz und dem Naturrecht aufbaut“.⁵⁷ Darin trifft sich der christliche Sozialismus mit dem christlichen Pazifismus, der ebenfalls auf Recht und Moral beruht, darüber hinaus aber im Felsen Petri verankert ist, „auf dem unsere katholische Kirche ruht“.⁵⁸ Der christliche Sozialismus bedeutet nach Kral die Lösung der sozialen Frage auf dem Boden „einer ewig gültigen Moral, eines ewig gültigen Rechtes wie der praktischen Vernunft“. Er erstrebt die Ablösung der „egoistisch-kapitalistischen Gesellschaft durch die solidaristisch-sozialistische Gesellschaftsordnung ... Er will soziale Ordnung und individuelle Freiheit zugleich“. Praktisch bedeutet dies die Umstellung der Produktion auf Bedürfnis, Verbot von arbeitslosem Einkommen und Anhäufung großer Reichtümer, Recht auf Mindest- und Höchsteinkommen, Bindung des Privateigentums an Grund und Boden sowie der Produktionsgüter an persönliche Arbeit. Diese neue Ordnung ist nach Kral nur zu erreichen durch eine Umstellung des „materialistisch-egoistischen Sinnenmenschen“, die selbst wieder auf wirtschaftlichem, politischem, sittlichem, rechtlichem und praktisch-religiösem Gebiet eine „Sache der Menschheitserziehung“ ist, erreichbar nur durch das Christentum.⁵⁹

Schon für die Vorgeschichte des „Friedensbundes Deutscher Katholiken“ ist neben der Forderung nach einer auf christlich-katholischen Grundsätzen beruhenden Friedensordnung das Bekenntnis

⁵⁵ *Ibd.*, S. 94.

⁵⁶ *Ibd.*, S. 96; vgl. auch *Katholiken- und Kirchenzeitung* Nr. 3/1919, S. 91.

⁵⁷ *Ibd.*, S. 174.

⁵⁸ *Ibid.*, S. 103.

⁵⁹ *Ibd.*, S. 174.

zur neuen Staatsform (bei Jocham eindeutiger als bei Kral) und die Erkenntnis in den Zusammenhang von Friedensordnung und Gesellschaftsordnung (bei Kral überzeugender als bei Jocham) charakteristisch. Hauptantrieb aber ist der Glaube an das friedentiftende Wesen der katholischen Religion und die Überzeugung, daß eine Friedensordnung nur auf religiöser Grundlage möglich ist.

Die religiöse Grundlage tritt deutlich hervor in dem Aufruf des neu gegründeten „Friedensbundes Deutscher Katholiken“ vom 31. Januar 1919, der an die Katholiken aller Länder gerichtet ist:

„Dunkel liegt die Zukunft vor uns. Christus ist die einzige Rettung der Völker. Heraus mit einem neuen, sieghaften Programm! Es kann kein anderes sein als: Christus als Kündler der frohen Botschaft der Völkerverständigung, der Klassenversöhnung, der solidarischen Volkshilfe, der alles erneuernden Kraft: seines Geistes! Christen als Überwinder des dünkelfhaften Machtgeistes, den der Weltkrieg so furchtbar gerichtet hat, als Sieger über Mammonismus und Kapitalismus, über Autokratismus und Militarismus und wie alle die Feinde glücklichen Volkstums heißen. Über Grenzpfähle der Länder und Staaten hinweg reichen wir Euch die Hände im Sinne unseres Herrn und Meisters Jesus Christus und seines Stellvertreters, des Papstes.“⁶⁰

Gleichzeitig wurden die Richtlinien des Bundes veröffentlicht, die aber so allgemein gehalten sind, daß sie eher als Prinzipien aufzufassen sind. Diese Richtlinien sind:

1. Verständigungs- und Versöhnungsfriede im Sinne der Papstnote,
2. Kampf gegen den Machiavellismus in der Politik und dessen Ersetzung durch die Grundsätze des Christentums,
3. Förderung aller Bestrebungen zur Annäherung der Völker, Erzielung und Schaffung des Weltfriedens,
4. Schaffung und Mitwirkung an einer katholischen Friedensinternationale.⁶¹

Der vierte Punkt dieser Richtlinien zeigt den Einfluß M. J. Metzgers; dieser Einfluß war allein schon dadurch gegeben, daß J. Kral, der Direktor des neu gegründeten Friedensbundes, gleichzeitig

⁶⁰ Veröffentlicht in: Katholiken- und Kirchenzeitung Nr. 6/1918, S. 57.

⁶¹ *Ibd.*, S. 66.

auch Leiter des deutschen Landessekretariats vom „Weltfriedensbund vom Weißen Kreuz“ war. M. Jocham wurde 2. Vorsitzender des Friedensbundes.

M. J. Metzger sah in der Gründung des „Friedensbundes Deutscher Katholiken“ eine Möglichkeit, seinem „Weltfriedensbund vom Weißen Kreuz“ in Deutschland größere Resonanz zu verschaffen. So traf am 30. September 1919 von Graz eine Einladung zu einem Treffen in München für den 2. Oktober ein, „um der katholischen Friedensbewegung im deutschen Sprachgebiet eine feste Organisation zu geben“.⁶² Ergebnis dieses Treffens war die formelle Gründung des Friedensbundes mit Sitz in München und den Geschäftsstellen für Süddeutschland (Jocham), Norddeutschland (Fr. M. Stratmann O.P.) und Österreich in Graz (M. J. Metzger). Der Friedensbund wurde als Teilorganisation dem „Weltfriedensbund vom Weißen Kreuz“ angeschlossen. Organ des Bundes sollte „Der katholische Völkerbund“ sein und als Beilage der „Stimmen der Zeit“ erscheinen; diese Beilage erschien jedoch nur sporadisch und kam über einige Nummern nicht hinaus.⁶³ Die Zusammenarbeit zwischen dem F.D.K. und dem Weltfriedenswerk M. J. Metzgers hielt nicht länger an. M. Jocham wie auch M. J. Metzger hatten sich von einer Zusammenarbeit Vorteile für ihre eigenen Organisationen erhofft. Da diese nicht eintraten, ging bald jeder seinen eigenen Weg.

Im August 1919 war J. Kral als 1. Vorsitzender des F.D.K. zurückgetreten, an seine Stelle war M. Erzberger gerückt. Erzberger gehörte auch mit Prof. Faßbender, M. Jocham, J. Kral, M. J. Metzger, M. Mieler und Pfarrer Wertz dem neugegründeten Reichsausschuss an, der die Popularisierung des katholischen Friedensgedankens betreiben sollte.⁶⁴ Zwischen M. Jocham und M. Erzberger bestanden seit Jochams Schrift „Wir Christen und das päpstliche Friedensprogramm“ gute und freundschaftliche Beziehungen. In Konsequenz seines Bekenntnisses zur Republik verteidigte M. Jocham Ende 1918 in seinen Heimatzeitungen die Politik Erzbergers, der ihm im No-

⁶² Die Briefstelle M. J. Metzgers ist zitiert in: Fr. WAIBEL, Magnus Jocham und der „Friedensbund Deutscher Katholiken“, in: Der Friedenskämpfer 4/1928, H. 10, S. 5.

⁶³ *Ibd.*

⁶⁴ J. KRAL, Es lebe die katholische Internationale!, in: Katholiken- und Kirchenzeitung Nr. 35/1919.

vember schrieb: „Dort (in Jochams Heimat) scheinen allerdings gewisse Leute mit Blindheit geschlagen zu sein. Sonst müßten sie sehen, daß uns die deutsche Gewaltpolitik allein in das heutige Elend hineingeführt hat. Wer mit Gewalt die Welt beherrschen will, darf sich nicht beschweren, daß, wenn er unterliegt, die Gewalt gegen ihn geht.“⁶⁵ In der Folgezeit unterstützte Erzberger die Friedensbestrebungen Jochams. Als 1. Vorsitzender des F. D. K. scheint aber Erzberger - möglicherweise aus Überlastung durch andere Aufgaben - nicht sehr aktiv gewesen zu sein. Offensichtlich ruhte die Last fast ausschließlich auf Jocham. Zunächst versuchte er, den F.D.K. bekannt zu machen. Im Juni 1920 meldete er den Friedensbund zu der Würzburger Katholischen Woche beim „Zentralkomitee der Generalversammlungen des katholischen Deutschlands“ an, wurde aber mit der abschlägigen Bemerkung beschieden, der Friedensbund sei noch zu jung und unbekannt.⁶⁶ Seine Bemühungen um Unterstützung vor allem der großen katholischen Vereine waren ohne konkrete Ergebnisse geblieben. Das läßt sich aus der Bemerkung Jochams schließen, daß, solange diese Vereine „sich der katholischen Friedenssache nur im Prinzip, nicht aber in der Tat und in ihrer Arbeit“ annähmen, es heilige Aufgabe des „kleinen Häufleins katholischer Friedensfreunde in Deutschland“ sei, sich dieser Sache anzunehmen.⁶⁷ Erfolg hatte M. Jocham dagegen bei der „Deutschen Friedensgesellschaft“, deren Tagung er im Oktober 1920 besuchte. Ludwig Quidde berief M. Jocham in den Hauptausschuß des Kongresses. Folgende Resolution konnte Jocham im Plenum durchbringen:

„Der Neunte Deutsche Pazifistenkongreß dankt Papst Benedikt XV. für alle seine Friedensbemühungen, insbesondere für das Weltfriedensrunds Schreiben von Pfingsten dieses Jahres. Der Kongreß erwartet um der Friedenssache willen von den Katholiken der ganzen Welt, daß sie sich rückhaltlos zu dem Gedanken des Völkerbundes bekennen, wie es der Papst in diesem Schreiben verlangt. Der Kongreß hält es nur für recht und billig, daß auch das Papsttum, als die älteste aller weltumspannenden Kulturmächte, in dem Völkerbun-

⁶⁵ Zitiert nach Fr. WAIBEL, a.a.O., S. 4.

⁶⁶ *Ibid.*, S. 5 f.

⁶⁷ M. JOCHAM, St. Johannes und wir Christen, S. 39.

de, zu dem es alle Völker aufruft, Sitz und Stimme habe.“⁶⁸ Auf Empfehlung Erzbergers nahm Jocham an der ersten katholischen Pfingstkonferenz in Konstanz teil, auf der er von der Notwendigkeit der Zusammenarbeit der katholischen Politiker mit M. Sangnier sprach. In Zusammenarbeit mit Prälat Schofer, dem Vorsitzenden der badischen Zentrumsparterie, verfaßte er folgende allgemein gebilligte Resolution:

„Die katholische Pfingstkonferenz aus den Bodenseestaaten zu Konstanz dankt dem Hl. Vater Benedikt XV. für die echt apostolische Arbeit zur Herstellung eines wahren Völkerfriedens. Sie erachtet es mit dem Hl. Vater als Pflicht aller treuen Katholiken, speziell der Priester und der katholischen Presse, diese Bestrebungen zu fördern. Aus diesem Geiste heraus begrüßt die Tagung auch alle von christlichem Geist getragenen völkerversöhnenden Friedensbemühungen.“⁶⁹

Doch konnten solche Proklamationen nicht darüber hinwegtäuschen, daß dem F.D.K. der Erfolg versagt blieb, vor allem bei den katholischen Organisationen, der Hierarchie, der Presse und in der katholischen Öffentlichkeit, sei es auf den Katholikentagen oder auf den Tagungen des Katholischen Akademikerverbandes.

Im Jahre 1922 nahm M. Jocham erstmals an einem internationalen Kongreß teil, an dem 1. Kongreß der Internationale démocratique Marc Sangniers. Als Vertreter des „Neuen Deutschland“ bekannte er sich noch einmal zu Erzberger⁷⁰ als dem Vertreter der demokratisch-pazifistischen Richtung innerhalb des Zentrums und zu J. Wirth, dem Freund und Nachfolger Erzbergers.⁷¹ Im Jahre 1921 trat der F.D.K. dem im gleichen Jahr gegründeten „Deutschen Friedenskartell“ bei, dessen Geschäftsführung in Händen der DFG lag.⁷²

Zweifellos ist es richtig, daß es dem Friedensbund von Anfang an nicht lag, „sich geräuschvoll der Öffentlichkeit aufzudrängen,

⁶⁸ Zitiert nach: Fr. WAIBEL, a.a.O., S. 7.

⁶⁹ Zitiert nach: ibd.

⁷⁰ M. JOCHAMS Schrift „St. Johannes und wir Christen“ ist gewidmet „Dem meuchlings gemordeten Erzberger“.

⁷¹ Comptes-rendu complet du 1er congrès démocratique international, a.a.O., S. 264.

⁷² Vgl. Die bürgerlichen Parteien Deutschlands. Leipzig 1968, I, s. v. „Deutsches Friedenskartell“ (H. Habedank), S. 582.

daß man sich in erster Linie als eine „Gesinnungsgemeinschaft verstand, daß es zunächst einmal galt, die verstreuten Gesinnungsfreunde zu sammeln und zusammenzuschließen, daß man deshalb nicht so sehr auf die äußere, sondern auf die innere Formung das Hauptgewicht“ gelegt hat.⁷³ Andererseits zeigen aber die Anstrengungen M. Jochams, daß es dem Friedensbund nicht gelungen ist, mit seinen Zielen im deutschen Katholizismus Anklang zu finden. Im Jahre 1921 zählte der Friedensbund 1200 Mitglieder, die über ganz Deutschland zerstreut waren. Da der F.D.K. allein von den Beiträgen seiner Mitglieder lebte,⁷⁴ diese Mitglieder aber zum größten Teil dem einkommensschwachen Bevölkerungsteil angehörten, war an eine breite Propagandatätigkeit nicht zu denken. Man mußte sich darauf beschränken, die pazifistische Idee durch die katholischen Zeitungen und Zeitschriften bekanntzumachen, mit katholischen Parlamentariern und Redakteuren in Kontakt zu kommen. Die Ergebnisse waren – entgegen Jochams eigener optimistischer Hoffnung – weniger als bescheiden. Bis 1924 war es dem Friedensbund nicht gelungen, sich ein eigenes Organ zu schaffen.⁷⁵

Eine Entwicklung zum Besseren bahnte sich erst nach dem dritten Kongreß der „Internationale démocratique“ M. Sangniers in Freiburg/Brg. (1923) an. Die allgemeine Bedeutung dieses Kongresses für die katholische Friedensbewegung in Deutschland wurde schon gewürdigt. Während dieses Kongresses fand eine kleine Besprechung der wenigen engagierten katholischen Friedenskämpfer mit dem Kölner Weihbischof Dr. J. Stoffels statt, bei der es um eine Wiederbelebung des „Friedensbundes Deutscher Katholiken“ ging, die neben der theoretischen Vertiefung der katholischen Friedensbewegung auf eine verstärkte propagandistische Tätigkeit abzielte.⁷⁶ Bischof Stoffels war nicht nur, wie so viele seiner Amtsbrüder, lediglich verbal nach dem Krieg für die Realisierung des Friedens eingetreten, sondern hatte mit dem ganzen Einsatz von Amt und Person dieses Ziel zu verwirklichen gesucht. So hatte er auch für den in

⁷³ F. HINZ, Charakter, Weg und Aufbau des Friedensbundes Deutscher Katholiken, in: Der Friedenskämpfer 4./1923, S. 18.

⁷⁴ W. DIRKS, Schriftliche Mitteilung vom 20. Januar 1971.

⁷⁵ M. JOCHAM, Les deux Allemagnes, in: Compte-rendu complet du 1er congrès démocratique international, a.a.O., S. 270.

⁷⁶ H. THÖNE, Zur Pädagogik der Friedensbewegung, a.a.O., S. 8.

Köln geplanten 75. Katholikentag, der im August 1923 unter dem Motto „Pax Christi in regno Christi“ stattfinden sollte, dann aber von den Franzosen verboten wurde, den Vorsitz der Rednerkommission übernommen. In acht kurzen Skizzen hatte Stoffels den Gesamtkomplex des Themas und der zu behandelnden Fragen selbst durchgearbeitet und dargestellt: 1. der Sinn des „Pax Christi in regno Christi“, 2. die Ursachen der Friedlosigkeit in der Herrschaft des Geistes dieser Welt, 3. die Ursachen in der neuzeitlichen Entwicklung des Wirtschafts- und Gemeinschaftslebens, 4. der Wiedereinzug des Friedens in das Einzel- und Familienleben durch die christliche Ehe, 5. immer Friede zwischen den Generationen in der katholischen Bewegung, 6. Friede in Volk, Gemeinde und Staat, 7. christlicher Völkerfriede, 8. die Erringung des Friedens als Frucht des Kampfes auf der Grundlage des Vorsehungsglaubens.⁷⁷

Die Anklänge dieser Konzeption an die Enzyklika „Ubi arcano“ Pius' XI. vom Jahre 1922 sind unverkennbar, wie ja auch das Motto dieses Kirchentages das Motto Pius' XI. war. Die Vorstellung des Bischofs von einer Wiederbelebung des F.D.K. ging offenbar von einer engen Verbindung des F.D.K. mit den Bischöfen Deutschlands aus. Dieser Ansatzpunkt war insofern gerechtfertigt, als eine katholische Aktion gleich welcher Art gegen die Bischöfe undenkbar war, andererseits aber einer Aktion, die mit aktiver Unterstützung der Bischöfe rechnen konnte, der Erfolg gewiß sicher war. Wie aber die Geschichte der katholischen Friedensbewegung erwies, waren die Bischöfe nur selten bereit, die Ziele der Friedensbewegung zu unterstützen. Immerhin aber klingen in dem Hirten Schreiben der deutschen Bischöfe vom 23. August 1923 Gedanken an, die, wenn auch nur in sehr allgemeiner Form, mit der katholischen Friedensbewegung übereinstimmen. Die Bischöfe warnten vor der engherzigen Selbstsucht und dem starren Nationalismus, der im Schaden des anderen den eigenen Nutzen sieht⁷⁸; sie warnten vor jenen Kräften, die „in heißer Rachsucht“ entbrennen, die „Feuer vom Himmel herabrufen [möchten] über die Bedränger“, dadurch aber Volk und Vaterland schädigen und sich „mit ihrem ohnmächtigen Grimm nur

⁷⁷ W, NEUß, Ein Priester unserer Zeit. J. Stoffels, Weihbischof von Köln. Einsiedeln/Köln/Straßburg 1934, S. 55.

⁷⁸ Hirten Schreiben der deutschen Bischöfe vom 23. August 1923. München (Schriften des Friedensbundes Deutscher Katholiken, H. 3), 1924, S. 6.

lächerlich und verächtlich“ machen. Gleichzeitig aber verwarfen sie auch jene Kräfte, die „von neuen Kriegen und Revolutionen träumen und durch Aufruhr, Meuterei und neues Blutvergießen bessere Zeiten herbeiführen wollen“⁷⁹ Die allgemeine Friedlosigkeit wurde auf den Abfall von der Gottesliebe zurückgeführt, so daß „all die schönen Reden von Humanität, von Menschheitsliebe und Völker-
verbrüderung die Menschen und Völker einander nicht [haben] näher bringen können“.⁸⁰ Der Hirtenbrief schloß mit einer Absage an alle „Gedanken und Pläne des Hasses und der Rache; wir sinnen nicht auf Wiedervergeltung“.⁸¹

Sehr wahrscheinlich geht dieses Hirtenschreiben auf die Denkschrift von Bischof Stoffels über die „Erziehung der deutschen Katholiken zu christkatholischer Friedensgesinnung und geordneter Vaterlandsliebe“⁸² für die Fuldaer Bischofskonferenz zurück, in der Absicht geschrieben, die Bischöfe für eine aktive Unterstützung der Friedensbewegung zu gewinnen. Das Hirtenschreiben vom 23. August 1923 zeigt, daß dies nur in einem sehr allgemeinen und damit für die praktische Arbeit der Friedensbewegung kaum brauchbaren Rahmen gelungen ist. In dem Hirtenschreiben werden weder der Völkerbund noch die Schiedsgerichtsbarkeit angesprochen; es fällt damit weit hinter die Verlautbarungen Benedikts XV. zurück. Wenn sich die katholische Friedensbewegung in erster Linie auf die Kundgebungen Benedikts XV. und Pius' XI. stützte, so sicher deshalb, weil die Päpste die höchste Instanz im Katholizismus darstellen. Für die Propagierung der Friedensidee im katholischen Deutschland wäre aber eine direkte Unterstützung der nationalen Bischöfe sicherlich von zumindest ebenso großer psychologischer Bedeutung gewesen. Das Hirtenschreiben vom 23. August 1923 bedeutete aber bestenfalls eine Mahnung zu friedfertiger Gesinnung, keinesfalls aber eine konkrete Hilfestellung für den auf aktive Friedensarbeit hinarbeitenden Friedensbund.

Daß Bischof Stoffels eine führende Stellung innerhalb der katholischen Friedensbewegung einnahm, geht auch daraus hervor, daß er eine Tagung plante, auf der die Leiter einer Reihe von Organisati-

⁷⁹ Ibid., S. 3.

⁸⁰ Ibid., S. 12.

⁸¹ Ibid., S. 14.

⁸² Eine sinngemäße Wiedergabe dieser Denkschrift bei: W. NEUB, a.a.O., S. 56.

onen, die der Friedensidee sich verpflichtet fühlten, zu einer Aussprache über die praktischen Wege katholischer Friedenstätigkeit beraten sollten. Die Einladungen zu dieser Tagung lagen absendefertig, als Bischof Stoffels starb.⁸³ Der Tod des Bischofs war insofern für den F.D.K. von Bedeutung, als damit die einzige direkte Verbindung von F.D.K. und kirchlicher Hierarchie zu bestehen aufhörte. Zwar bemühte sich der F.D.K. auch weiterhin um das Wohlwollen der Bischöfe, vor allem nach 1926 nicht ganz ohne Erfolg. Aber kein deutscher Bischof hat sich aktiv so wie Bischof Stoffels für den Friedensbund und für die Friedensbewegung allgemein eingesetzt.

In der Osterwoche des Jahres 1924 fand die erste Reichstagung des Friedensbundes in Hildesheim statt. Mit dieser Reichstagung trat der Friedensbund erstmals wirkungsvoll in Erscheinung. In einem Telegramm sprach Nuntius Pacelli den Wunsch aus, die „Arbeiten des Friedensbundes zu dem Friedensgedanken, zur Versöhnung der Völker, im Sinne der Kundgebung des Hl. Vaters sich belegend, mögen besten Erfolg zeitigen“; Fürstbischof Kardinal Bertram sandte unverbindlich „Glück- und Segenswunsch“ und wünschte einen erfolgreichen Tagungsverlauf „in Entschließung und Kundgebungen“.⁸⁴ Auf dieser Tagung wurden die „Richtlinien des Friedensbundes Deutscher Katholiken“ festgelegt.⁸⁵ Diese Richtlinien gaben dem Friedensbund den organisatorischen Rahmen und formulierten in knapper Form programmatische Aussagen über den Standort und das Selbstverständnis des Friedensbundes. Mitglieder des F.D.K. könnten „alle Katholiken werden, die sich zu den päpstlichen Friedensgrundsätzen Benedikts XV. und Pius’ XI. bekennen und gewillt sind, nach ihren Kräften zu deren Durchführung beizutragen ...“ (Punkt I). Von seinen Mitgliedern forderte der F.D.K., daß sie „zunächst für ihre Person in ihrem gesamten Gemeinschaftsleben (Familie, Verein, Gemeinde, Pfarrei usw.) eine echt christliche Friedensgesinnung an den Tag legen“ (Punkt II). Neben der persönlichen Mitgliedschaft wurde auch die körperschaftliche Mitgliedschaft zugelassen (Punkt V). Offensichtlich rechnete man auf Mitgliedschaften aus fortschrittlichen katholischen Organisationen,

⁸³ *Ibd.*, S. 57.

⁸⁴ Abdruck in: *Katholische Friedenswarte* 1/1924/25, H. 3/4, S. 4.

⁸⁵ *Katholische Friedenswarte* 1/1924/25, H. 1/2, S. 3 f.

wenn (in Punkt III) darauf hingewiesen wurde, daß der F.D.K. Gruppen umfassen wollte, die sich „entweder als besondere Abteilungen innerhalb einer schon bestehenden kirchlichen Gemeinschaft (z. B. Arbeitervereine, Jungfrauenverein) oder als eigene selbständige Gruppen bilden können“. In den grundsätzlichen Aussagen steht das Bekenntnis zu der Forderung Benedikts XV., daß das evangelische Gebot der Liebe unter den einzelnen Menschen ebenso wie zwischen den Staaten und Völkern Geltung besitze, an erster Stelle. Abgelehnt wird deshalb vom F.D.K. jede „doppelte Moral“ im Staats- und Wirtschaftsleben. Mit Benedikt XV. wird die Abschaffung der rohen Waffengewalt durch die „sittliche Macht des Rechts“ proklamiert, wobei unter Berufung auf Pius XI. darauf hingewiesen wird, daß wahrer und echter Friede „viel mehr zur Liebe als zur Gerechtigkeit gehört“. So fordern die Richtlinien eine „auf den Frieden eingestellte Politik“ und Verzicht auf „jeden Versuch einer kriegerischen Lösung politischer Spannungen“. Interessant, weil in ihrer Selbstverständlichkeit kennzeichnend für die Einstellung gegenüber dem Versailler Vertrag, ist die Absage an Revanche, dafür aber die Forderung nach Revision des Versailler Vertrages. Das bedeutete eine Absage an die nationalistischen Kreise, aber auch eine Abgrenzung gegenüber der rigorosen Haltung etwa eines Fr. W. Foerster. Grundsätzlich wird in den Richtlinien der „gerechte Krieg“ anerkannt, zugleich aber darauf hingewiesen, daß „bei den heutigen Verhältnissen der Kultur und Technik die von der katholischen Sittenlehre geforderten Bedingungen für einen erlaubten Krieg“ fehlen; deshalb wird auch die allgemeine Waffenpflicht abgelehnt. Mit dieser Stellungnahme zum Problem des „gerechten Krieges“ bewegten sich die Richtlinien ganz auf dem Boden der von Fr. M. Stratmann (O.P.) vertretenen neothomistischen Lehre vom Krieg und seiner Überwindung. Mit der systematischen und umfassenden Darstellung dieser Theorie in dem Buch „Weltkirche und Weltfriede“, das wie die „Richtlinien des Friedensbundes Deutscher Katholiken“ im Jahre 1924 erschien⁸⁶, gab Fr. M. Stratmann dem Friedensbund eine theologisch-dogmatische Grundlage, die für das Selbstverständnis des Friedensbundes von entscheidender und bleibender Bedeutung wurde. Die Absage an die Gewalt und den Krieg

⁸⁶ Fr. M. STRATMANN, Weltkirche und Weltfriede. Augsburg 1924.

als Mittel der Konfliktlösung führte zur Anerkennung des Völkerbundes „trotz seiner augenblicklichen Mängel“ als eines Mittels „zur friedlichen Erledigung zwischenstaatlicher Rechtsfragen“ und zur Forderung nach dem Eintritt Deutschlands in den Völkerbund. Bezüglich weiterer Einzelfragen innerhalb der katholischen Friedensbewegung, die noch umstritten seien, verwiesen die Richtlinien den einzelnen auf sein Gewissen und „auf die grundsätzlichen Darlegungen der apostolischen Rundschreiben und bischöflichen Kundgebungen, insbesondere auf den Hirtenbrief der Fuldaer Bischofskonferenz vom 23. August 1923“.

Das Jahr 1924 ist für den Friedensbund vor allem dadurch wichtig, daß er durch Fr. M. Stratmanns Buch eine solide theologische Begründung seiner Tätigkeit erhielt, durch die Gründung einer eigenen Zeitschrift („Katholische Friedenswarte“) ein propagandistisches Instrument geschaffen wurde⁸⁷, durch die „Richtlinien“ ein, wenn auch lockerer organisatorischer Rahmen und ein Programm aufgestellt wurden. Dabei wurde in den „Richtlinien“ ausdrücklich betont, daß die im Friedensbund zusammengeschlossenen Gruppen „keine eigentlichen Vereine mit regelrechtem Vereinsbetrieb, sondern Gesinnungs- und Arbeitsgemeinschaften [sind], die je nach Bedürfnis zusammenkommen (zu gegenseitig anregenden Aussprachen, zur Vorbereitung öffentlicher Veranstaltungen u. ä.)“.⁸⁸ Dadurch sollte nicht nur dem Vorwurf entgegengetreten werden, daß durch die Gründung des Friedensbundes das ohnehin überorganisierte katholische Gemeindeleben noch weiter zersplittert werden würde.⁸⁹ Die Ablehnung des Vereinslebens entsprach vielmehr dem

⁸⁷ Der Name „Katholische Friedenswarte“ wurde in Anlehnung und zugleich Abgrenzung zur interkonfessionellen „Friedenswarte“ gewählt, dem Organ der Deutschen Friedensgesellschaft. Sie erschien zunächst im Verlag der „Germania“, wodurch sich die Nähe zum Zentrum dokumentiert. Zum Erscheinen der Zeitschrift des F.D.K. schrieb „Die Friedenswarte“ 25/1925, H. 4, S. 117: „Diese Zeitschrift macht einen äußerst gediegenen Eindruck; sie steht unter der Leitung von Kaplan Felix Hinz und verfügt über wertvolle Mitarbeiter ...“

⁸⁸ Richtlinien des Friedensbundes Deutscher Katholiken, in: Katholische Friedenswarte 1/1924/25, H. 1/2, S. 3 (Punkt III).

⁸⁹ (ANON.), Unsere Mitarbeit im Friedensbund Deutscher Katholiken, in: Katholische Friedenswarte 1/1924/25, H. 1/2, S. 12: „Fast immer tritt uns zuerst der Einwand entgegen: Wieder ein neuer Verein! Unstreitig ist unser katholisches Gemeindeleben überorganisiert.“

Selbstverständnis des Friedensbundes. Der Friedensbund verstand sich nicht als bewußt konstruierte Organisation, denn: „Wäre er ein künstliches Gewächs gewesen, nur Organisation und nicht gleichsam mit dem Herzblut einer kleinen opferfreudigen Schar bewußt pazifistisch eingestellter Katholiken getränkt und belebt worden, er wäre alsbald wieder zu Grabe getragen worden. Soweit unser Bund heute eine festgefügte Organisation ist, ist diese das Ergebnis einer organischen Entwicklung“. Nachdrücklich betonte F. Hinz, Schriftleiter der „Katholischen Friedenswarte“, daß der Bund nicht in erster Linie „Organisation sein will, sondern eine Ideen- und Tatgemeinschaft bewußt pazifistisch eingestellter Katholiken“.⁹⁰ Ähnlich drückte sich Fr. M. Stratmann aus, wenn er vom Friedensbund sagte, er sei nicht „gemacht“ worden, sondern „aus der Nacht des Krieges geboren und gewachsen“; ebenso sei die 1924 gegründete Zeitschrift nicht zufällig entstanden, sondern „mit Notwendigkeit am Baume der Entwicklung gewachsen ...“.⁹¹ Der Wille, Bewegung zu sein und nicht Organisation, eine Gemeinschaft opfer- und kampffreudiger Katholiken zu sein und nicht Mitglieder eines künstlich gegründeten Vereins, hat seine Hintergründe und Ursprünge in der katholischen Jugendbewegung, in deren Verbindung mit der liturgischen und eucharistischen Bewegung, wie sie vor allem im „Quickborn“, in dem an Zahl und Bedeutung hervorragenden unter den nicht von der Amtskirche gegründeten Gruppierungen, sich darstellte. So verstand sich Quickborn ganz als Bewegung und religiöse Gemeinschaft: „Leben und Ziel der Gemeinschaft: sollten nicht von Satzungen festgemauert, sondern vom lebendigen Zusammenspiel aller jeweiligen Träger der Bewegung geprägt werden.“⁹² Quickborn verstand sich nach R. Guardini als Gegenpol zur religiösen Situation, wie sie um 1900 gesehen wurde, in der die Kirche nicht als religiöse Wirklichkeit, sondern als formale Einrichtung und nicht als Gemeinschaft sich darstellte; in der es nur wenig Bindung der Gläubigen an die Pfarrgemeinde gab; in der das Kommunizieren als rein individualistisches Geschehen verstanden wurde;

⁹⁰ F. HINZ, Vom Wachstum des Friedensbundes Deutscher Katholiken, in: Katholische Friedenswarte 1/1924/25, H. 1/2, S. 2.

⁹¹ Fr. M. STRATMANN, Von der Kampfbereitschaft für den Frieden, in: Katholische Friedenswarte 1/1924/25, H. 3/4, S. 1.

⁹² Fr. HENRICH, Die Bünde katholischer Jugendbewegung. München 1968, S. 105.

in der die Kirche vor allem religiöse Zweck- und Rechtsanstalt war und kein Empfinden für ihre mystische Wirklichkeit hatte.⁹³ Diese negative Umschreibung dessen, was man positiv wollte, führte zu der Forderung, die Quickborner sollten „Katholiken der Tat“⁹⁴ sein, um wirksam an der Erneuerung der Kirche zu arbeiten. Den Kern dieser Erneuerungsarbeit sah man in der Liturgie, da gerade sie zum „Christentum des Tuns erzieht. Nicht nur Epistel und Evangelium, sondern die ganze Liturgie weist ständig auf den unlösbaren Zusammenhang von Gesinnung und Tat hin“.⁹⁵ Kern des religiös-liturgischen Gemeinschaftserlebens war die eucharistische Feier.⁹⁶

Dieses von R. Guardini stark beeinflusste Selbstverständnis des Quickborn mit seinem mehr „philosophisch-anthropologischen“ als „politisch-ideologischen“ Verhältnis zum Staat und das starke liturgische Engagement verhinderten eine konkrete Stellungnahme des Bundes zu tagespolitischen Fragen.⁹⁷ Eine ähnliche Enthaltensamkeit findet sich in den ersten beiden Jahrgängen der „Katholischen Friedenswarte“, wenn auch – aber dies blieb einstweilen sporadisch – bereits im zweiten Heft des ersten Jahrganges angekündigt wurde, daß unter der Überschrift „Reale Friedenspolitik“ ein außenpolitischer Aufsatz erscheinen sollte, „der durchgängig dem Versuch gewidmet ist, aus einer Betrachtung der jeweiligen Situation die realpolitischen Möglichkeiten einer positiven Friedensarbeit nachzuweisen“, da die Zeitschrift nicht nur der Erziehung zur Friedensgesinnung dienen sollte, „sondern zugleich der Klärung strittiger friedenspolitischer Fragen“.⁹⁸ Diese mehr indirekten Zusammenhänge zwischen Quickborn, katholischer Jugendbewegung überhaupt und Friedensbund werden bestätigt, wenn man den personellen Verflechtungen zwischen beiden Gruppen nachzugehen versucht. Das Mitarbeiterverzeichnis in der ersten Nummer der „Katholischen

⁹³ R. GUARDINI, Das Erwachen der Kirche in den Seelen, in: Id., Vom Sinn der Kirche. Fünf Vorträge. Der katholischen Jugend zu eigen. Mainz ²1923, S. 7.

⁹⁴ Zitiert bei: Fr. HENRICH, a.a.O., S. 98.

⁹⁵ Schildgenossen 4/1923/24, S. 87.

⁹⁶ Fr. HENRICH, a.a.O., S. 121.

⁹⁷ Kl. BREUNING, Die Vision des Reiches. Deutscher Katholizismus zwischen Demokratie und Diktatur (1929-1934). München 1969, S. 91 f.

⁹⁸ Nachwort der Schriftleitung zum Aufsatz von H. SCHARP, Reale Friedenspolitik, in: Katholische Friedenswarte 1/1924/25, H. 3/4, S. 12. – H. SCHARP, Chefredakteur der RMV, war stark außenpolitisch orientiert.

Friedenswarte“ gibt dazu eine, wenn auch bescheidene, so doch ausreichende Möglichkeit.⁹⁹ Als führende und bekannte Persönlichkeiten aus den katholischen Jugendbünden werden E. Thrasolt, H. Platz, C. Noppel (S.J.), C. Mosterts, E. Michel, H. Hoffmann, N. Ehlen und J. Antz aufgeführt.¹⁰⁰ Dieses Verzeichnis der Mitarbeiter läßt eine weitere bemerkenswerte Feststellung zu: Von den insgesamt 54 genannten Mitarbeitern gehörten etwa 14 dem geistlichen Stand an. Diese starke Beteiligung des Klerus zumindest in der frühen Zeit des Friedensbundes wird bestätigt von einer Übersicht der Ortsgruppen und Arbeitsgemeinschaften des F.D.K. aus dem Jahre 1925. Aus ihr geht hervor, daß von den insgesamt 51 Gruppen die überwiegende Mehrheit, nämlich 42 Gruppen, von angehenden oder amtierenden Geistlichen geleitet wurden, von denen wiederum 16 Theologiestudenten oder Kapläne waren, also dem jungen Klerus angehörten und – wie mit Sicherheit angenommen werden darf – der katholischen Jugendbewegung nahestanden.¹⁰¹ Diese starke Beteiligung vor allem der jüngeren niederen Geistlichkeit stand in Gegensatz zu dem Verhalten der Bischöfe, die sich im allgemeinen dem Friedensbund gegenüber neutral, manchmal auch ablehnend gaben. auch die Zusammensetzung des ersten Bundesvorstandes spiegelt den starken Einfluß des jüngeren Klerus wider.¹⁰²

Es ist selbstverständlich, daß der Friedensbund, der sich ja bewußt als katholische Friedensorganisation verstand, um die katholische Geistlichkeit sich besonders bemühte – nicht zuletzt auch aus der Einsicht, daß die Mitwirkung der Geistlichkeit die Erfolgsaussichten des Friedensbundes unter den deutschen Katholiken entscheidend beeinflussen mußte. So wandte sich auch ein Teil der Resolutionen der Beurer Reichstagung (1925) an die katholische Geistlichkeit; in ihr wurde die Haltung der Geistlichkeit zur Friedensbewegung aus der Sicht des Friedensbundes dargestellt. Die

⁹⁹ Katholische Friedenswarte 1/1924/25, H. 1/2, S. 6.

¹⁰⁰ Angaben zu E. Thrasolt, H. Platz, C. Noppel, C. Mosterts, E. Michel, H. Hoffmann, N. Ehlen und J. Antz bei Fr. HENRICH, a.a.O., Namenregister.

¹⁰¹ Katholische Friedenswarte 1/1924/25, H. 9/10, S. 12.

¹⁰² 1. Vorsitzender: Kreisschulrat Dr. Miller (Hechingen), 2. Vorsitzender: Pater Fr. M. Stratmann (Köln), 1. Schriftführer: Kuratus F. Hinz (Berlin), 2. Schriftführer: Kaplan Fr. Waibel (Heufelden). – Als Beisitzer fungierten Fr. E. Hocks und Frau Cl. Siebert (M. d. bad. L.).

Haltung des deutschen Klerus, so hieß es, könne auf Grund der Kundgebungen der Päpste nur christlich-pazifistisch sein. Niemals dürfe der deutsche Klerus für ein „System des Militarismus“ eintreten, das auf die Schaffung der allgemeinen Wehrpflicht hinzielt. Als Erzieher zu Gerechtigkeit und Liebe müsse der Klerus in der Schule und auf der Kanzel darauf hinarbeiten, daß auch im Verkehr der Völker untereinander der Rechtsgedanke den Machtgedanken ersetze. Sicherlich könne der deutsche Klerus nicht anders als sich mit Benedikt XV. für die christliche Ausgestaltung des Völkerbundes einsetzen, weil auf diesem Weg der Kodifizierung des Völkerrechts und der Schaffung einer internationalen Rechtsinstanz die Überwindung des Krieges am ehesten möglich sei.“¹⁰³ Diese Aufforderung an den Klerus, sich für die katholische Friedensbewegung zu entscheiden, stimmt fast wörtlich mit den „Richtlinien des Friedensbundes der Deutschen Katholiken“ überein.¹⁰⁴ So wurde also nichts Neues gesagt; aber das ist auch nicht entscheidend. Wichtig ist, daß man den Klerus direkt ansprach, um durch ihn und über ihn an die katholischen Laien heranzukommen.¹⁰⁵ Die ebenfalls auf dem Beuroner Reichskongreß gefaßten Resolutionen zur „Erziehung der Jugend zum christlichen Pazifismus“ zeigen erneut, daß der Friedensbund in dieser Phase seiner Entwicklung das Schwergewicht seiner Arbeit auf die Erweckung und Bildung der Friedensgesinnung legte.

Wenn gesagt wurde, daß der Friedensbund in den Jahren 1924-1926 nicht oder nur selten sich tagespolitischen Fragen zuwandte, so heißt das nicht, daß er auf eine grundsätzliche politische Orientierung verzichtet hatte. Damit stand er in Übereinstimmung mit seinem Gründer Magnus Jocham, der, persönlich mit M. Erzberger befreundet, dessen Politik und die Politik J. Wirths öffentlich verteidigt hatte. Die politische Heimat des Friedensbundes war das Zen-

¹⁰³ Resolution der Beuroner Friedenstagung (= 2. Reichstagung des F.D.K. 7, in: Katholische Friedenswarte 1/1924/25, H. 9/10, S. 1; vgl. Fr. Waibel, Katholischer Klerus und Friedensbewegung in Deutschland, in: Der Friedenskämpfer 2/1926, H. 3/4, S. 7, wo Fr. WAIBEL betonte, daß die Existenz des F.D.K. zum großen Teil von der Haltung des Klerus abhängt.

¹⁰⁴ Vgl. Anm. 85.

¹⁰⁵ Zu den Bemühungen um den Klerus den bereits erwähnten Versuch von Wolfgruber, einen „Friedensbund katholischer Geistlichen“ zu gründen.

trum, genauer der sogenannte linke Zentrumsflügel. Dies zeigt auch die Mitarbeit von H. Scharp, der als Chefredakteur der Rhein-Mainischen Volkszeitung angehörte, die ihrerseits wieder diesen Zentrumsflügel publizistisch unterstützte. Auch aus dem „Verzeichnis der Mitarbeiter“ geht hervor, daß der Friedensbund sich dem Zentrum politisch verbunden fühlte. Mit Frau Chr. Teusch und Josef Joos hatten sich zwei prominente Zentrumspolitiker und Mitglieder des Reichstages zur Mitarbeit an der Zeitschrift des Friedensbundes bereit erklärt.¹⁰⁶ Doch wäre es falsch, den Friedensbund in dieser Zeit so eindeutig auf den sog. linken Zentrumsflügel festzulegen. Um noch einmal auf das „Verzeichnis der Mitarbeiter“ zurückzugreifen: gerade aus ihm geht hervor, daß die verschiedenen Strömungen, die im Zentrum wirksam waren, sich auch im Friedensbund zusammenfanden. Um dies nur kurz anzudeuten: Robert Grosche wurde später einer der entschiedensten Vertreter eines theologisch motivierten Reichsgedankens; Franz Landmesser war Generalsekretär des gewiß nicht „links“ stehenden Katholischen Akademikerverbandes; Benedikt Schmittmann war Gründer des „Reichs- und Heimatbundes Deutscher Katholiken“, der sich als Vorkämpfer der föderalistischen Traditionen im deutschen Katholizismus verstand und in dem sich eine versteckte antidemokratische Tendenz mit großdeutscher Reichstheologie verband¹⁰⁷; der Kölner Staatswissenschaftler G. Ebers lehnte sogar den Völkerbundsgedanken ab und sah in ihm eine antireligiöse Einrichtung.¹⁰⁸ Dagegen kann man in H. Platz, J. Joos und H. Krone die Vertreter jener Zentrumsrichtung

¹⁰⁶ Vgl. Anm. 100. – Weitere Zentrumspolitiker als Mitarbeiter der „Katholischen Friedenswarte“ waren Pfarrer Dr. Eismann (M. d. preuß. L.), Prof. Dr. Faßbender (M. d. preuß. L.), Dr. H. Krone (später M.d.R.).

¹⁰⁷ Zu den Unterzeichnern gehörten u. a. auch Fr. X. Kiefl und E. Michel, vgl. Kl. BREUNING, a.a.O., S. 49. – Offensichtlich muß man sich gerade bei solchen Vereinigungen davor hüten, von den politischen Einstellungen ihrer Mitglieder auf eine allgemeine politische Tendenz der Vereinigungen selbst zu schließen. Wie gerade die Zugehörigkeit F. X. Kiefls und E. Michels zu dem erwähnten Reichs- und Heimatbund zeigt, war es durchaus möglich, daß Vertreter entgegengesetzter politischer Richtungen Mitglieder eines Verbandes waren, der ein spezifisches politisches Ziel verfolgte (in diesem Fall den föderalistischen Einheitsstaat).

¹⁰⁸ Die Nachweise für die hier gegebenen Hinweise finden sich bei Kl. BREUNING, a.a.O., Namenregister.

sehen, die die Weimarer Republik und den demokratischen Gedanken bejahten.

Der Friedensbund hoffte vor allem auf Mitglieder aus den politischen Zentrumsorganisationen und den kirchlichen Vereinen. Den Ortsgruppen wurde empfohlen, die Vertreter solcher Organisationen in den Vorstand der Ortsgruppen zu wählen.¹⁰⁹ Diese Empfehlung war zweifellos richtig, weil auf diese Weise am ehesten Zugang zu den katholischen Laien zu finden war. Sie zeigt aber auch, daß das Schwergewicht der Arbeit bei den Ortsgruppen lag, die Landesstellen nur koordinierende Tätigkeit auszuüben hatten, während die grundsätzlichen Aussagen und übergeordneten organisatorischen Aufgaben – etwa die Vorbereitung von Reichstagungen – dem Bundesverband oblagen, allerdings in engem Kontakt mit der „Basis“. So wurden die Mitglieder aufgefordert, „in der Korrespondenz an die Geschäftsstelle nicht zu erlahmen, wenn auch nicht immer ein langer Schreibebrief als Antwort folgt. Wir müssen aus dem Leben selbst Anregungen erhalten“.¹¹⁰ Auch nach der organisatorischen Festigung und Straffung des Friedensbundes im Jahre 1926 blieb die Bedeutung der Ortsgruppen für die praktische Arbeit des Friedensbundes unbestritten. Als Aufgaben der Ortsgruppen galten: 1. Schulung der Mitglieder in allen für das Friedensgebiet wesentlichen Fragen durch Lektüre von grundsätzlich gehaltenen Schriften und durch Diskussion, 2. Sammlung von Zeitungs- und Zeitschriftenmaterial, soweit darin die Kriegs- und Friedensfrage behandelt wird, 3. Abhalten öffentlicher Versammlungen zur Werbung für die Friedensidee und den Friedensbund, 4. Beeinflussung von Presse und Rundfunk, beispielsweise durch Korrektur von Fehlmeldungen und Entgleisungen, 5. Bildung von Arbeitsgemeinschaften innerhalb der Ortsgruppe, z. B. für Erzieher, 6. Sorge für die Einhaltung der Haupttrichtlinien des Bundes und Kontakt zur Zentrale, um auf wichtige Teilfragen aufmerksam zu machen; Mitarbeit bei der Vorbereitung der Reichstagungen. Als allgemeiner Grundsatz für die Arbeit der Ortsgruppen wurde die Arbeit am Einzelmenschen genannt, um ihn zu einem geistig mündigen Bürger mit bewußtem,

¹⁰⁹ Unsere Bundes- und Gruppenarbeit, in: Katholische Friedenswarte 1/1924/25, H. 9/10, S. 6.

¹¹⁰ Unsere Mitarbeit im Friedensbund Deutscher Katholiken, in: Katholische Friedenswarte 1/1924/25, H. 1/2, S. 12.

selbstverantwortlichem Handeln zu erziehen, denn „die patriarchalische Lebenslinie der Vorkriegszeit ist endgültig vorbei; die heute notwendige Geisteshaltung ist die der zeitigen Mündigkeit zur vollen Gewissensverantwortung und persönlichen Stellungnahme“.¹¹¹ Hier wurde ohne großen theoretischen Ballast eine entscheidende Erkenntnis für jede Friedenstätigkeit formuliert, die aus der praktischen Arbeit für den Frieden hervorging, daß nämlich Erziehung zum Frieden nur bei gleichzeitiger Erziehung zur Selbstverantwortlichkeit möglich ist; daß Erziehung zum Frieden gleichzusetzen ist mit Erziehung zu demokratischer Haltung.

Die schon erwähnte Weisung an die Ortsgruppen, eng mit den Zentrumsorganisationen und den kirchlichen Vereinen zusammenzuarbeiten, führte zu erfreulichen Erfolgen. So schloß sich bereits 1925 der Windthorstbund „Düsseldorf-Mitte“ korporativ dem Friedensbund an.¹¹² Am Beispiel der Ortsgruppe in München läßt sich aber auch zeigen, daß Einzelmitglieder aus diesen Kreisen gewonnen werden konnten. Zum Vorstand dieser Ortsgruppe gehörten u. a.: der 2. Vorsitzende im Katholischen Akademikerverband¹¹³, der Vorsitzende des Ortskartells der christlichen Gewerkschaften und der Bezirksvorsitzende der katholischen Jungmännervereine.¹¹⁴ Ebenso stand die Reichsleitung der Windthorstbünde dem Friedensbund und seiner Arbeit sehr positiv gegenüber. In der Ver-

¹¹¹ Sw. M. SORETH (O. P.), Ziel und Arbeit einer Ortsgruppe des Katholischen Friedensbundes, in: Der Friedenskämpfer 7/1931, S. 115.

¹¹² Katholische Friedensarbeit in Düsseldorf, in: Katholische Friedenswarte 1/1924/25, H. 7/8, S. 11.

¹¹³ Insgesamt war der Katholische Akademikerverband dem F.D.K. nicht sehr wohlgesonnen. Um ihn bemühte sich Fr. M. Stratmann schon 1922, wenn auch ohne großen Erfolg, Vgl. Kap. I, Anm. 3. – Als Fr. M. Stratmann 1926 auf der Aachener Tagung des Verbandes sprach, stellte selbst die dem F.D.K. skeptisch gegenüberstehende Zeitschrift „Schönere Zukunft“ fest, daß „noch mancher Akademiker dem Bemühen um Frieden und Völkerbund ein Unbehagen entgegenbringt statt freudigen Mutes“. Vgl. R. HAUSER, Gesellschaftsordnung und katholischer Gedanke, in: Schönere Zukunft 1/1926, Nr. 46, S. 1147.

¹¹⁴ Die Zentrale des Katholischen Jungmännerverbandes in Düsseldorf war dem Friedensbund gegenüber sehr aufgeschlossen. Die von C. Mosterts, Generalsekretär des Verbandes und in dem Verzeichnis der Mitarbeiter der Katholischen Friedenswarte aufgeführt, gegründete Zeitschrift „Stimmen der Jugend“ öffnete sich den Ideen des F.D.K., was nach: Kl. BREUNING, a.a.O., S. 88, „in der damaligen katholischen Verbandsliteratur eine rühmliche Ausnahme ist“.

bandszeitschrift der Windhorstbünde „Das Junge Zentrum“ wurden Beiträge von Pater Stratmann, Kuratus Hinz, Richard Kuenzer und Franz Müller abgedruckt.¹¹⁵ Der Führer der Windthorstbünde H. Krone, selbst Mitglied des F.D.K., bedauerte, daß „die Arbeit des Friedensbundes und seine Veranstaltungen von der katholischen Öffentlichkeit nicht so beachtet werden, wie es die Bestrebungen des Bundes verdienen“.¹¹⁶ Die persönliche Mitgliedschaft von Verbandsfunktionären führte naturgemäß oft dazu, daß sich die lokalen kirchlichen Vereine oder Zentrumsorganisationen korporativ dem Friedensbund anschlossen. So haben sich bis Ende 1926 im Bereich der Landesstelle Rheinland folgende Gruppen dem Friedensbund korporativ angeschlossen: Kreuzbündnis, Katholische Lehramtsbewerberinnen, Zentralbildungsausschuß, Christlich-sozialer Studienzirkel, Arbeitervereine, Windthorstbünde, Junge Republik und Franziskusjugend.¹¹⁷ Am Beispiel der Landesstelle Rheinland läßt sich auch zeigen, wie sehr die Ausbreitung des Friedensbundes von der Haltung der katholischen Bischöfe abhing. So hatte der Friedensbund im Regierungsbezirk Düsseldorf die meisten Mitglieder, im Regierungsbezirk Trier dagegen die wenigsten Mitglieder. Diese Verteilung läßt sich zweifellos auf die Nachwirkungen des „Zentrumsstreites“ aus der Zeit vor dem Ersten Weltkrieg zurückführen, der zwischen der „Kölner Richtung“ (unter Führung von Julius und Carl Bachem) mit Unterstützung des Volksvereins in Mönchen-Gladbach und der „Berliner-Trierer Richtung“ (unter Führung von Georg Kardinal Kopp, Fürstbischof von Breslau und Bischof Korum von Trier) um die Richtung der Zentrumspartei ausgebrochen war. „Hinter diesem Streit um die politischen Konsequenzen des geschichtlichen Integralismus standen verschiedene gesellschafts- und wirtschaftspolitische Anschauungen Sie resultierten bei den „Kölnern“ aus einer demokratischen, den Interessen der Arbeiterschaft aufgeschlossenen Haltung, bei den „Trierern“ aus einer konservativ-agrarisch geprägten Grundauffassung, die auf eine Rückkehr zu ständischen Gesellschaftsvorstellungen abzielte.“¹¹⁸ Bischof Korum von Trier war überdies ein Gegner der Politik Erzbergers

¹¹⁵ Vgl. Das junge Zentrum 2/1926, H. 12, pass.

¹¹⁶ H. KRONE, Friedenstagungen, in: Das Junge Zentrum 3/1926, H. 11, S. 250.

¹¹⁷ Der Friedenskämpfer 3/1927, H. 1/2, S. 13.

¹¹⁸ R. MORSEY, Die deutsche Zentrumspartei 1917-1923. Düsseldorf 1966, S. 170.

und wandte sich gegen die Anerkennung der neuen Staatsverhältnisse durch das Zentrum.¹¹⁹

Ende 1925 wurde zwischen dem Friedensbund und der „Internationalen katholischen Liga“ eine enge Zusammenarbeit der Ortsgruppen des F.D.K. und der IKA vereinbart. Diese Zusammenarbeit führte auch dazu, daß die bisher von der IKA herausgegebenen „Ika-Stimmen“ ihr Erscheinen einstellten. Die Zeitschrift des Friedensbundes (bisher: „Katholische Friedenswarte“) erhielt den Namen „Der Friedenskämpfer“ und erschien ab März 1926 zweimonatlich. Mit Recht konnte die Zeitschrift von sich behaupten, daß sie sich „nunmehr ... als Organ der gesamten katholischen Friedensbewegung in Deutschland“ betrachten könne.¹²⁰ Die Zusammenarbeit von IKA und F.D.K. brachte zweifellos eine Konzentration der katholischen pazifistischen Kräfte in Deutschland; sie brachte aber auch eine Stärkung jener Kräfte im Friedensbund mit sich, die Friedensarbeit auf die geistig-seelische Umwandlung der Menschen auf Friede, auf Liebe und Versöhnung im zwischenstaatlichen Leben zu beschränken suchten. Die IKA sah ihre Hauptaufgabe in der „Durchdringung der Massen mit den Gedanken und Forderungen katholischer Völkersolidarität“. Dabei lehnte es die IKA ausdrücklich ab, diese Erziehung zu Frieden und Versöhnung an den „konkreten Fragen drängender Tagespolitik zu beginnen. Es besteht dabei Gefahr, die Grenzlinien zwischen ethisch und religiös bedingtem katholischem Pazifismus und opportunistisch bestimmter Verständigungspolitik zu verwischen. Ferner wird dabei leicht der Friedensgedanke in den gewöhnlichen politischen Tagesstreit herabgezogen ...“.¹²¹ Diese eigentlich apolitische Haltung der IKA entsprach zum großen Teil auch der Haltung des Friedensbundes in der Zeit bis 1926. Doch stieß gerade diese unpolitische Haltung auch auf Gegenkräfte inner- und außerhalb des Friedensbundes. So forderte H. Krone beispielsweise den Friedensbund auf, sich politisch stärker zu

¹¹⁹ J. TREITZ, Michael Felix Korum, Bischof von Trier 1840-1921. München 1925, S. 170.

¹²⁰ Vorwort der Schriftleitung des Friedenskämpfers zu dem Artikel von Fr. WABEL „Die Ika, in: Der Friedenskämpfer 2/1926, H. 1/2, S. 11.

¹²¹ Fr. HÄUSER, „Die Ika“, ein Volksverein für die katholische Welt, in: Der Friedenskämpfer 2/1926, H. 1/2, S. 11. – Organisatorisch bildeten Ika und F.D.K. eine Einheit. Vgl. Der Friedenskämpfer 2/1926, H. 7/3, S. 14.

profilieren.¹²² Innerhalb des Friedensbundes setzte sich vor allem die Frankfurter Ortsgruppe dafür ein, den Friedensbund zu politisieren, was ihr schließlich auch gelungen ist.¹²³ Ein zaghafter Beginn der Politisierung des Friedensbundes läßt sich bereits auf der Reichstagung in Münster feststellen, wenn auch der Durchbruch zum unterschiedenen Engagement auch in tagespolitischen Fragen erst ein Jahr später erfolgte.

Im August 1925 gab sich der Friedensbund eine Satzung, die dem Bund eine feste Organisationsform gab.¹²⁴ Das war offensichtlich in der Erkenntnis geschehen, daß mit der wachsenden Mitgliederzahl eine straffere und einheitliche Gliederung notwendig geworden war. Die Satzung umfaßte Angaben über Zweck und Sitz des Bundes, über Mittel zur Erreichung des Bundeszweckes, über die Gliederung des Bundes und die Mitgliedschaft. Ferner wurden die Aufgaben des Bundesvorstandes, die Rechte und Pflichten der Mitgliederversammlungen, das Vermögen und die Verwaltung des Bundes festgelegt. Die Richtlinien von 1924 (Hildesheimer Reichstagung) bildeten einen „unverletzlichen Bestandteil dieser Satzung“, die nur auf einem Vertretertag mit neun Zehnteln der abgegebenen Stimmen geändert werden durften. Gerade in der Einrichtung der „Vertreter“ und eines eigenen „Vertretertages“ zeigt sich das innere demokratische Organisationsprinzip des Friedensbundes. Entsprechend der Gliederung des Bundes in Landesvereine, die in Anlehnung an die Länder des Deutschen Reiches sich bildeten, kam auf je fünfzig Mitglieder der Landesvereine ein Vertreter, die zusammen den Vertretertag bildeten, der einmal im Jahr zusammentrat. Gegenüber dem Bundesvorstand hatte der Vertretertag eine starke Stellung als Kontrollinstanz. Er wählte den Bundesvorstand, beschloß

¹²² H. KRONE, a.a.O., S. 250. – Ähnlich äußerte sich auch Fr. MÜLLER, Politik und Christentum, in: Der Friedenskämpfer 2/1926, H. 9/10, S. 7.

¹²³ Die Frankfurter Ortsgruppe entstand bereits 1924. Dem Vorstand gehörten u. a. an E. Michel, J. Knecht und W. Dirks, die auch der RMV in verschiedenen Funktionen verbunden waren. Sie bildeten den Kern der von Fr. Müller als „Frankfurter Richtung“ charakterisierten Gruppe (s. Anm. 122). Fr. Müller, einer der klügsten Beobachter (und selbst Mitglied des F.D.K.), ist identisch mit dem heute noch infolge Emigration in Amerika lebenden Fr. H. Mueller, kürzlich hervorgetreten durch seine Veröffentlichung über „Kirche und Industrialisierung“ (Fromms Taschenbücher, Osnabrück 1971).

¹²⁴ Satzung für den F.D.K. (e. V.), in: Der Friedenskämpfer 2/1926, H. 5/6, S. 11 f.

über die vorgelegten Anträge, bestimmte die Rechnungsprüfer und entschied über Satzungsänderungen, Auflösung des Vereins und die Verwendung des Vermögens im Falle der Auflösung des Bundes. Der Vorstand hatte dagegen nur formale und organisatorische Aufgaben. Die Stellung der Landesvereine war demgegenüber wieder sehr stark. Sie wurden zwar bei der Aufnahme in den Bund vom Vorstand auf die Satzung und die „Richtlinien“ verpflichtet; „im übrigen sind sie selbständig“ (Punkt III, 2 der Satzung). Anträge eines Landesvereins mußten auf dem Bundestag verhandelt werden, und auf Antrag von mindestens drei Landesvereinen mußte ein außerordentlicher Bundestag einberufen werden. Den Einzelmitgliedern wurde ebenfalls die Möglichkeit zu aktiver Mitarbeit und direkter Einflußnahme gegeben. Ein Antrag mußte von lediglich 20 ordentlichen Mitgliedern unterschrieben sein, um auf die Tagesordnung einer Bundestagung gesetzt zu werden. Durch Mehrheitsentscheid konnten die Mitglieder noch während einer Bundestagung einen Antrag auf die Tagesordnung setzen. Ausdrücklich wurde in der Satzung erwähnt, daß die Verhandlungen „in parlamentarischer Form“ stattfinden mußten (Punkt VII, 12 der Satzung). Somit war in vorbildlicher Form eine demokratische innere Ordnung des Friedensbundes gefunden worden, die „föderalistische“ mit gemäßigt räte-demokratischen und repräsentativ-parlamentarischen Elementen in sich vereinigte.

Der Friedensbund verzeichnete seit 1926 einen recht starken Mitgliederzuwachs. Diese Erfolge verdankte der Friedensbund sicherlich auch der Unterstützung durch zahlenmäßig starke Verbände, so den bereits erwähnten Katholischen Jungmännerverband, den Volksverein für das Katholische Deutschland und den katholischen Gesellenverband.¹²⁵ Allerdings scheint gerade die Unterstützung des F.D.K. durch den Volksverein nicht ganz selbstlos gewesen zu sein, wenn ihm auch damit nicht abgesprochen werden soll, daß er sich für den Friedensgedanken um seiner selbst willen einsetzte. So beschäftigte sich das sog. „Friedensheft“ des Volksvereins mit den inneren Voraussetzungen des Friedens und den sozialen Implikatio-

¹²⁵ F. HINZ, Charakter, Weg und Aufbau des F.D.K., in: Der Friedenskämpfer 4/1928, H. 3, S. 20.

nen der Friedensverwirklichung.¹²⁶ W. Dirks warnte aber vor gewissen Vorstellungen im Volksverein, „die ganze Erbschaft des Friedensbundes einschließlich etwa zu erwartender kirchlich-autoritativer Empfehlung übernehmen zu können“. Dies sei, so W. Dirks weiter, ganz und gar unmöglich, da der Friedensbund inzwischen ein „Faktum“ sei, das man nicht einfach übergehen könne. Der Friedensbund nehme zwar dankbar die Unterstützung des Volksvereins, der durch seine Organisation die Massen leichter erreichen könne, an; umgekehrt könne aber „der viel stärker gebundene Volksverein nicht so unbeschwert und intensiv an die pazifistische Problematik und die pazifistische Propaganda herangehen wie der Friedensbund, der ‚nichts mehr zu verlieren hat‘“¹²⁷. Die Selbständigkeit und Unabhängigkeit des Friedensbundes, die sich seit 1926 nicht zuletzt auch in seiner Politisierung ausdrückte, war offensichtlich manchen Kreisen, hinter denen man vielleicht auch Teile des Episkopats vermuten darf, vielleicht auch konservative Zentrumssteile, ein Dom im Auge.

Im Jahre 1928 konnte der Friedensbund von immerhin 6678 Einzelmitgliedern und von 53 korporativ angeschlossenen Vereinen mit 12.658 Mitgliedern berichten; ebenfalls hatte sich der Kreuzbund (Zentrale Heidhausen) mit seinen 25.000 Mitgliedern dem Friedensbund angeschlossen. Insgesamt zählte der Friedensbund also rund 45.000 Mitglieder. An erster Stelle erfaßte der F.D.K. Kreise aus der Arbeiterschaft und Angestelltenschaft; an zweiter Stelle standen die Frauen; es folgten die Handwerker, der Klerus und – zahlenmäßig die geringste Gruppe – Lehrer bzw. Akademiker. Etwa 400 Geistliche gehörten als Einzelmitglieder dem F.D.K. an.¹²⁸ Die sicher eindrucksvolle Gesamtmitgliederzahl darf aber nicht darüber hinwegtäuschen, daß der Kern des Friedensbundes recht klein war. Einmal muß beachtet werden, daß ein starkes Mißverhältnis zwischen Einzelmitgliedern und korporativ angeschlossenen Mitgliedern anderer Verbände bestand. Noch schwerwiegender ist die Tatsache, daß

¹²⁶ „Rote Hefte“ 1927, H. 6, hrg. vom Volksverein für das Katholische Deutschland.

¹²⁷ W. DIRKS, Friedensarbeit des Volksvereins, in: Der Friedenskämpfer 4/1928, H. 1, S. 10 f.

¹²⁸ F. HINZ, Der Friedensbund 1927/28. Aus dem Jahresbericht, in: Der Friedenskämpfer 4/1928, H. 9, S. 16.

die Zahl der Bezieher der Verbandszeitschrift „Der Friedenskämpfer“ lediglich bei 2585 lag¹²⁹, daß also lediglich ein Drittel der Einzelmitglieder zugleich Bezieher der Verbandszeitschrift war. Diese Differenzierung ergibt sicherlich ein zutreffenderes Bild von der wirklichen Stärke der katholischen Friedensbewegung als die unkritisch hingegenommene, für sich gesehen zweifellos beeindruckende Zahl von 45.000 Mitgliedern. Immerhin konnte für die Jahre 1929 und 1930 eine gewisse Zunahme von neuen Einzelmitgliedern verzeichnet werden (1929: 8166; 1930: 9000); doch zeigt die geringe Zunahme im Jahre 1930, daß der F.D.K. den Höhepunkt seiner äußeren Entwicklung bereits überschritten hatte. Bezeichnend ist ferner, daß die Auflage der Verbandszeitschrift nicht erhöht werden konnte.¹³⁰

In seinem Buch über „Die deutschen Katholiken und Hitlers Kriege“ geht G. C. Zahn von der Existenz einer „starken und angesehenen katholischen Friedensbewegung“ aus¹³¹. Stärke und Ansehen des Friedensbundes sieht der Verfasser in der beträchtlichen Mitgliederzahl, aber auch – und dieser Umstand sei von „größerer Bedeutung als ihre tatsächlichen Mitgliederzahlen“ – in dem Ansehen der Bewegung, „wie es sich in der offiziellen Förderung und Unterstützung durch prominente Mitglieder der deutschen katholischen Hierarchie widerspiegelt“. Dreizehn Bischöfe – hier beruft sich G. C. Zahn auf Auskünfte von Gewährsmännern – waren „aktive Mitglieder des Friedensbundes“; als besondere Förderer werden die Kardinäle Bertram (Breslau) und Faulhaber (München), die Bischöfe Schreiber (Berlin) und Sproll (Rottenburg) genannt.¹³² Wie gezeigt wurde, ist es zumindest ein fragwürdiges Unterfangen, unter Berufung auf die formale Mitgliederzahl auf Einfluß und Stärke des Friedensbundes zu schließen. Schon eine differenzierende Betrachtung der Mitgliederzahl allein, die Art ihres Zustandekom-

¹²⁹ Ibid., S. 16 f. – Diesem Fehler, von der Mitgliederzahl auf die effektive Stärke des F.D.K zu schließen, verfiel G. C. ZAHN, *Die deutschen Katholiken und Hitlers Kriege*. Graz/Wien/Köln 1965, S. 10 f.

¹³⁰ Zahlenangaben für 1929 bei: F. HINZ, *Leben, Wirken, Hemmungen und Einfluß des Bundes seit München 1926*, in: *Der Friedenskämpfer* 5/1929, H. 9/10, S. 21; für 1930: Id., *Friedensbundarbeit und katholische Friedensbewegung 1929/30*, in: *Der Friedenskämpfer* 6/1930, H. 10, S. 7.

¹³¹ G. C. ZAHN, a.a.O., S. 11.

¹³² Ibid., S. 10.

mens, konnte die Unhaltbarkeit dieser Annahme nachweisen. Sehr viel schwieriger ist der Versuch, ein einigermaßen zutreffendes Bild über das Verhältnis des Episkopats zum Friedensbund zu zeichnen.

Grundsätzlich war der Friedensbund, der die Bezeichnung „katholisch“ in seinem Namen trug, auf das Wohlwollen oder doch zumindest auf die Duldung der Bischöfe angewiesen. Mit keinem Wort wurde denn auch im „Friedenskämpfe“ an den Bischöfen Kritik geübt, ganz im Gegensatz etwa zu der Zeitschrift: „Vom frohen Leben“, die offen und hart ihre Kritik an den Bischöfen vorbrachte. Der Friedensbund war also allein schon dadurch „gebunden“, daß er sich „Friedensbund Deutscher Katholiken“ nannte – was ihm bei gegebenem Anlaß jederzeit verwehrt werden konnte. Es wäre aber auch sehr unklug gewesen, hätte sich der Friedensbund die Gegnerschaft des Episkopats zugezogen, da er sich damit den Zugang zu den katholischen Laien erschwert, wenn nicht unmöglich gemacht hätte. Die Autorität der Bischöfe in der Weimarer Zeit war noch ungebrochen, ja, seit 1918 im Vergleich zur Vorkriegszeit gewachsen. Die Erschütterung der sozialen und individuellen Sicherheit nach 1918 führte auf katholischer Seite „zu einer wachsenden Orientierung an der Ordnungsmacht der Kirche, die ohnehin aus den Umwälzungen gestärkt hervorgegangen war“¹³³. Ph. Funk betonte 1924, daß die politische und soziale Desorientierung und die Erweiterung der oberhirtlichen Befugnisse auf eine „herzliche Bejahung des Objektiven der katholischen Wahrheit und der sie tragenden Autorität“ hinwirkte.¹³⁴ Dabei versuchte der Episkopat seine Machtbefugnis immer weiter auszubauen, was beispielsweise aus seinem Verhalten gegenüber dem Volksverein oder aus seiner Handhabung der „Katholischen Aktion“ deutlich wird. Es wäre also nicht nur gefährlich für den Friedensbund gewesen, sich mit dem Episkopat zu überwerfen, sondern auch sehr unklug.

¹³³ H. GREIVE, a.a.O., S. 93.

¹³⁴ Ph. FUNK, Kritisches zum neuen katholischen Staatsgefühl, in: Hochland 22/1924/25. Bd. 1, S. 233; vgl. auch H. G. WINK, Die Kirche in der Landschaft, in: Gestalt und Zeit 3/1934, H. 9 (= 3. Jg. der „Werkhefte junger Katholiken“), S. 348: „Der Bischof ist der Antitypus Christi selbst. Er ist Herr und Vater in seinem Hause. In ihm ist Christus zu sehen, so wie in seinem Bistum zugleich das Abbild der Kirche. Das Bild vom göttlichen Bräutigam wirft auf den Bischof in der Kirche ein helles Licht ... Er führt und ist Führer im allerletzten Sinn.“

In der Tat verhielt sich der Episkopat dem Friedensbund gegenüber sehr zurückhaltend. Es war nicht festzustellen, daß sich zwischen 1924 bis 1929 auch nur ein einziger Bischof dem Friedensbund und seinen Zielen gegenüber positiv geäußert hätte. Bis 1930 nahm kein Bischof, auch nicht der ortsansässige Bischof, an den Reichstagen des Friedensbundes teil, ein Umstand, der von der Zeitschrift „Vom frohen Leben“ in scharfer Form kritisiert wurde: „Und es kann nicht minder Verwunderung erregen, wenn etwa der Name eines hohen kirchlichen Würdenträgers in der katholischen Zeitung im Festausschuß des Gedenkfestes einer Schlacht oder eines Bezirkskriegervereinsfestes steht, wenn man solche hohen Persönlichkeiten hier und bei anderer Gelegenheit im Verein mit allen möglichen Generalen verschiedenster Geistesrichtung auf einer Tagung eines Offiziersbundes findet, während in den gleichen Jahren der ‚Friedensbund Deutscher Katholiken‘ (bis 1930) sich niemals der Anwesenheit eines Kirchenfürsten, nicht einmal des ortsansässigen, nicht einmal eines Vertreters, bei seinen Tagungen erfreuen konnte.“¹³⁵ So ließ beispielsweise Kardinal Faulhaber, der zur 5. Reichstagung in München eingeladen worden war, sein Fernbleiben mit Vorbereitungen zur Freisinger Bischofskonferenz entschuldigen.¹³⁶ Zweifellos gab es auch Anzeichen eines gewissen freundlichen Entgegenkommens von Seiten der Bischöfe, So hieß es in einer Kundgebung der Fuldaer Bischofskonferenz von 1928: „Vom Episkopat werden Bestrebungen, die im Geiste Benedikts XV. (daß die Völker sich wieder in Liebe zusammenfinden) und Pius’ XI. (Christi Friede in Christi Reich) den Ausgleich der Gegensätze unter den Ländern und Nationen herbeizuführen suchen, herzlichst begrüßt. An die katholischen Organisationen wird ein warmer Appell zur Unterstützung dieser Friedensbestrebungen gerichtet.“¹³⁷ Ähnlich wie in ihrem Hirtenbrief von 1923 vermieden die Bischöfe, die Forderungen Benedikts XV. nach Errichtung eines (christlichen) Völkerbundes und der Einrichtung eines Schiedsgerichts zu erwähnen. Wenn man schließlich bedenkt, daß eine katholische Friedensbewegung existierte, die Bischöfe aber unter Verschweigen dieser Friedensbewegung die

¹³⁵ J. v. HILBRINXEN [Pseudonym von Josef Rütther, pb], Fragen der Zeit um die Kirche, in: Vom frohen. Leben 1931/32, H. 11, S. 217.

¹³⁶ In: NV Nr. 37, 15. September 1928, S. 3.

¹³⁷ RMV Nr. 221, 23. September 1928, S. 1.

katholischen Organisationen zur Unterstützung katholischer Friedensbestrebungen aufriefen, dann dürfte man kaum geneigt sein, in dieser Kundgebung eine aktive Unterstützung des F.D.K. zu sehen. Ebenso wenig wird man es überbewerten dürfen, wenn die Bischöfe von Freiburg, Fulda, Limburg, Mainz, Rottenburg, Meißen und Trier und auch der päpstliche Nuntius Pacelli zur Münchener Reichstagung des F.D.K. (1928) Begrüßungstelegramme sandten. Solche Begrüßungstelegramme sind unverbindlich und zeigen bestenfalls, daß die Existenz des Friedensbundes zur Kenntnis genommen wurde und daß man glaubte, mit ihm rechnen zu müssen. Dies war ja auch insofern richtig, als der F.D.K., rein zahlenmäßig gesehen, nicht mehr einfach wie in früheren Jahren übergangen werden konnte. Ein Bekenntnis zum Friedensbund und zu seinem Programm darf man aber darin nicht sehen. Dabei soll gar nicht gelegnet werden, daß manchen Bischöfen der Friedensbund persönlich sympathisch war. So sahen die Bischöfe „je nach ihrer persönlichen Haltung den Bund entweder mit einer gewissen Sympathie oder aber als eine ausgesprochene Sekte an.“¹³⁸. Einer der wenigen Bischöfe, die sich persönlich zum Friedensbund bekannt haben, war Bischof Dr. Sproll, der zusammen mit mehreren Mitgliedern des Domkapitels an einer Sonderversammlung des F.D.K. in Stuttgart Mitte November 1927 teilnahm. Dort drückte der Bischof „seine Zustimmung zu den Bestrebungen des Friedensbundes Deutscher Katholiken aus und empfahl den Katholiken seiner Diözese die Unterstützung der Arbeit für den Frieden“. Diese Unterstützung durch Bischof Dr. Sproll war für den Friedensbund deshalb so wichtig, „weil der F.D.K. sich bisher keiner besonderen Förderung durch die deutschen Bischöfe zu erfreuen hatte.“¹³⁹ Im Jahre 1930 nahm erstmals ein deutscher Bischof an einer Reichstagung teil. Bei der Eröffnungskundgebung der Paderborner Tagung sprach EB Dr. Klein einige Worte, in denen er vor allem hervorhob, „daß der Friedensbund Deutscher Katholiken bemüht gewesen sei, sich in Wort und Tat zu den durch die kirchliche Obrigkeit aufgestellten Grundsätzen

¹³⁸ W. DIRKS, schriftliche Mitteilung vom 20. Januar 1971.

¹³⁹ J. ANTZ, Die katholische Friedensbewegung, in; Das Heilige Feuer 15/1927/28, S. 241.

zu bekennen.¹⁴⁰ Sehr viel deutlicher und konkreter waren die Ausführungen des Berliner Bischofs Schreiber auf der Berliner Tagung des Friedensbundes 1931. Herzlich begrüßte er die Teilnehmer des F.D.K. und sprach von der hohen Ehre für Berlin und seine Katholiken, „die durch die Kundgebung am Sitze des neuen Bistums uns zuteil wird. Wir fühlen auch ganz und gar die Bedeutung, die dieser Friedenstagung zukommt“. Erstmals beschäftigte sich ein deutscher Bischof öffentlich mit dem Problem des gerechten Krieges und zog „ganz entschieden in Zweifel“, ob beim Stand der heutigen Kriegstechnik ein gerechter Krieg noch möglich ist. Er begrüßte ausdrücklich „jede geordnete Friedensbewegung“, unter der er eine Friedensbewegung verstand, die das Recht der Notwehr und den gerechten Krieg grundsätzlich anerkennt, deren Ziel es ist, „durch Einführung des Rechtsprinzips an Stelle des Machtprinzips in den zwischenstaatlichen Beziehungen den Krieg seiner Voraussetzungen als gerechten Krieg zu entkleiden.“¹⁴¹ Damit bekannte sich der Berliner Bischof zu der theologisch begründeten Lehre vom „gerechten Krieg“, wie sie vor allem Pater Stratmann entwickelt hatte und die zu den Grundsätzen der Friedensbewegung zählte. Noch wichtiger, weil entschiedener, sind Bischof Schreibers Ausführungen über Abrüstung, Völkerfriede und Völkerrecht, in denen der Bischof „die Beschränkung der Kriegsrüstungen, die immer wieder das Mißtrauen herausfordern, auf ein Mindestmaß“ forderte; und schließlich die Aussage: „Der Völkerbund ist mit an erster Stelle berufen, diese Aufgabe zu erfüllen.“¹⁴² Bischof Schreiber ist u. W. der einzige, der über allgemeine Bekenntnisse zum Frieden hinaus, im Völkerbund ein Mittel der Friedensrealisierung erkannte und damit den Völkerbund auch anerkannte zu einer Zeit, in der diese Institution schon sehr viel Glanz auch unter ihren Anhängern verloren hatte. Man hat den Eindruck, daß nachdem erst einmal ein Bischof den Mut gefunden hatte – und daß Mut dazu gehörte, zeigen die heftigen Ausein-

¹⁴⁰ J. KNECHT, Erziehung zum Frieden. Bericht über die 7. Reichstagung des Friedensbundes der Deutschen Katholiken in Paderborn, in: Der Friedenskämpfer 6/1930, H. 9, S. 7.

¹⁴¹ Abdruck der Begrüßungsansprache in: Der Friedenskämpfer 7/1931, H. 12, S. 211 ff.

¹⁴² Bischof Dr. SCHREIBER (Berlin), Abrüstung, Völkerbund, Völkerrecht, in: Der Friedenskämpfer 7/1931, H. 5, S. 69.

andersetzungen um die Rede des Berliner Bischofs, die man, um ihr das zweifellose Bekenntnis zum F.D.K. zu nehmen, in entstellter Weise zitierte¹⁴³ –, sich zum Friedensbund öffentlich zu bekennen, auch weitere Bischöfe sich dem Bund gegenüber positiv verhielten. So sprach sich auf der Meißener Reichstagung 1932 Bischof Gröber für den Völkerfrieden aus, bezeichnete die Kriegsrüstung als einen „Explosivstoff der nur eines einzigen Funkens bedarf, um furchtbare Verheerungen anzurichten“; er hielt es für unverantwortlich, „Milliarden auf Kriegsrüstungen zu verwenden, während Millionen von Menschen ... der Arbeitslosigkeit und dem Hunger körperlich und seelisch erliegen ... Es muß deswegen eine zwingende Völkerüberzeugung angebahnt werden, die den Krieg als eine Kulturschande, einen Massenbrudermord und eine Quelle unsäglichem Elends betrachtet und jegliche Durchlöcherung der allgemeinen Abrüstung verhindert.“¹⁴⁴ Sehr viel Aufsehen erregte Kardinal Faulhabers Predigt anlässlich der Eröffnung der Genfer Abrüstungskonferenz im Februar 1932 über Kriegsethik und Friedensrüstung. In dieser Predigt forderte der Kardinal die „Apostel und Soldaten der Friedensfront“ auf, sich dem Friedensbund anzuschließen. Auf Grund der gewandelten Verhältnisse forderte Faulhaber eine neue Kriegsethik: „Sogar die theologische Sittenlehre über den Krieg wird eine neue Sprache sprechen. Sie wird ihren alten Grundsätzen treu bleiben, in der Frage nach der Erlaubtheit des Krieges aber den neuen Tatsachen Rechnung tragen ...“ Das Gesetz der neuen Kriegsethik formulierte Faulhaber so: „Die Vorbedingungen für einen erlaubten Krieg sind viel seltener als früher gegeben, weil heute durch einen Krieg die ganze Weltwirtschaft schwer erschüttert wird. Also muß das Werk der Abrüstung mit gutem Willen von allen Seiten in Angriff genommen werden.“¹⁴⁵

Überblickt man das Verhältnis des deutschen Episkopats zum Friedensbund, so kann festgehalten werden, daß – mit der Ausnahme von Bischof Sproll – der Episkopat den Friedensbund bis 1930

¹⁴³ So in der von E. RITTER (= Viator) und J. JOOS herausgegebenen Zeitschrift „Der Deutsche Weg“, die besonders heftig die katholische Friedensbewegung kritisierte; vgl. Vom frohen Leben 10/1930/31, S. 493.

¹⁴⁴ Zitiert nach: G. C. ZAHN, a.a.O., S. 171 f.

¹⁴⁵ M. Card. FAULHABER, Neue Kriegsethik und Friedensrüstung, in: Der Friedenskämpfer 3/1932, H. 3, S. 41-46.

nicht einmal zur Kenntnis nahm. Interessant wäre es zu wissen, wann die von G. C. Zahn ermittelten dreizehn Bischöfe ihren Beitritt zum F.D.K. vollzogen; dies festzustellen war aber nicht möglich. Aber selbst wenn diese Beitritte der Bischöfe vor 1930 erfolgten, so besagt das noch nicht viel, da bis zu diesem Zeitpunkt jeder offizielle Kontakt mit dem F.D.K. von Seiten der Bischöfe peinlich vermieden wurde. Nach 1930 läßt sich ein wachsendes, aber durchaus begrenztes Interesse am Friedensbund feststellen. Lediglich drei Bischöfe, darunter allerdings Kardinal Faulhaber in besonders exponierter Stellung, bekannten sich öffentlich zu dem Programm des Friedensbundes. Kardinal Faulhaber ließ sich sogar zum Protektor des F.D.K. ernennen. Das bedeutete zweifellos eine starke moralisch-öffentliche Unterstützung des Friedensbundes, die sich aber, wie die Entwicklung des Friedensbundes zeigt, praktisch nicht auswirkte, ja nicht einmal dazu ausreichte, die rückläufige Entwicklung des Friedensbundes aufzuhalten. Zumindest also, soviel kann auch bei sehr vorsichtiger Wertung gesagt werden, kam die Unterstützung durch die wenigen Bischöfe zu spät, um innerhalb der sich immer weiter radikalisierenden und polarisierenden Entwicklung in dieser Phase der Weimarer Republik wirksam zu werden. Zudem kann gegen G. C. Zahns Annahme von einer „offiziellen Förderung und Unterstützung durch prominente Mitglieder der katholischen Hierarchie“, die er u. a. mit der Mitgliedschaft von dreizehn Bischöfen beim Friedensbund begründete,¹⁴⁶ festgehalten werden, daß diese Unterstützung sehr vereinzelt und sehr sporadisch war. Ferner beschränkte sich die Unterstützung des Friedensbundes auf seine ethisch-religiöse Haltung gegenüber dem Krieg und auf die Unterstützung der Lehre vom „gerechten Krieg“¹⁴⁷ – sieht man von der Stellungnahme Bischof Schreibers zum Völkerbund und der Zustimmung zu den Abrüstungsbemühungen ab. Der Friedensbund hatte aber auch inzwischen ein politisches Programm entwickelt, in dem er sich zur Weimarer Republik und zu einer gerechten Lösung der sozialen Frage bekannte. Zu diesem politischen Programm des F.D.K. fehlt aber jede Stellungnahme des Episkopats. Es ist an dieser

¹⁴⁶ S. Anm. 131.

¹⁴⁷ Auf die Problematik der Haltung der Bischöfe geht G. C. ZAHN, a.a.O., S. 277 ff. ausführlich ein.

Stelle nicht möglich, das Verhalten der deutschen Bischöfe zur Weimarer Republik darzustellen; dazu fehlen die notwendigen Vorarbeiten¹⁴⁸ Hier kann nur die Vermutung angestellt werden, daß das Verhalten der Bischöfe dem Friedensbund gegenüber nach 1933 – kein Bischof, auch nicht der Protektor des F.D.K. Kardinal Faulhaber, setzte sich gegen das Verbot des F.D.K. am 1. Juli 1933 zur Wehr – nicht aus dem Verhältnis der Bischöfe zum Friedensbund allein erklärt werden kann. Es ist auch nicht anzunehmen, daß die Meinung der Bischöfe sich in der Frage des „gerechten Krieges“ mit der Machtergreifung Hitlers geändert hat. Eine einleuchtende Erklärung für das Hinnehmen des Verbots vom 1. Juli 1933 kann wahrscheinlich nur aus einer umfassenderen Gesamtanalyse des politischen Bewußtseins des Episkopats hervorgehen. Schließlich muß noch erwähnt werden, daß der Episkopat nach 1933 ebenso stillschweigend das Verbot anderer katholischer Organisationen hinnahm, die er vor 1933 sehr viel stärker unterstützt hatte als den Friedensbund. Insgesamt ergibt sich, daß bei einer genaueren Betrachtung sowohl von der Mitgliederzahl aus wie auch von dem Ansehen des Friedensbundes in hohen kirchlichen Kreisen aus die Stellung des Friedensbundes innerhalb des deutschen Katholizismus bei Weitem nicht so stark war, wie ein erster Eindruck vermuten läßt und wie es G. C. Zahn hinstellt.¹⁴⁹

Die schon öfter erwähnte Hinwendung des Friedensbundes zu politischen Fragen grundsätzlicher wie aktueller Natur, ohne dabei jedoch die religiös-ethischen Probleme einer katholischen Friedensbewegung zu vernachlässigen, setzte mit dem Jahre 1926 ein. Dies zeigten schon Programm und Ablauf der Friedenstagung in Münster. Im Mittelpunkt standen Referate über das Paneuropa-Problem (Studienrat Knopf), über Gegenwartsprobleme der Völkerverständigung (Legationsrat Kuenzer) und über die kulturelle Autonomie der Minderheiten (Dr. H. Krone). Doch kam es auch zu starkem

¹⁴⁸ Vgl. R. MORSEY, a.a.O., S. 239: Das politische Verhalten der einzelnen Bischöfe und des Klerus zur Verfassung und Republik wäre eigener Untersuchungen wert.“

¹⁴⁹ Damit soll nicht die Bedeutung der Arbeit von G. C. ZAHN gemindert werden. G. C. Zahn hat jedoch versäumt, das zugängliche Material zu sichten und kam deshalb zu diesem falschen Bild. So wurde vor allem „Der Friedenskämpfer“ nicht systematisch ausgewertet.

Widerstand gegen diese auf die Politik ausgerichtete Tagung aus den Reihen des Friedensbundes selbst.¹⁵⁰ Von der „Rhein-Mainischen Volkszeitung“ dagegen wurde der in Münster eingeschlagene Kurs begrüßt und gefordert, daß dieser neue Kurs zu einer noch stärkeren „Politisierung“ des Friedensbundes führen müsse. Er dürfe nicht nur den Friedensgedanken propagieren, sondern müsse „zu neuer praktischer Arbeit“ finden. Der Friedensbewegung in Deutschland und den deutschen Katholiken sei die Aufgabe erwachsen, „sich nicht nur mit ethischen Forderungen, sondern mit konkreten politischen Gestaltungsträgern auseinanderzusetzen“.¹⁵¹ W. Dirks betonte ebenfalls, daß der Gegenstand des Friedensbundes die Politik sei, wenn man dem Bund auch „seinen unpolitischen Ausgangspunkt lassen müsse“. In Münster habe sich gezeigt, daß der Friedensbund mit der Politik noch nicht genügend vertraut sei; aber „um eine stärkere Politisierung wird der Friedensbund nicht herumkommen können“.¹⁵² Wie das Programm der Reichstagung von Essen (1927) zeigt, konnten sich die Fürsprecher einer Politisierung des Friedensbundes durchsetzen: die Tagung war ganz dem Problem der deutsch-französischen Verständigung zugewandt.¹⁵³ W. Dirks wertete diese Entwicklung des Friedensbundes als einen Fortschritt auf dem Weg „von der reinen Idee zur Erfassung der politischen Wirklichkeiten“.¹⁵⁴ Die Hinwendung des Friedensbundes zur Politik, die in erster Linie auf die Frankfurter Ortsgruppe zurückging, die wiederum ihren Kern bei den Mitarbeitern der „Rhein-Mainischen Volkszeitung“ hatte (W. Thormann, W. Dirks, J. Knecht, H. Scharp, E. Michel), führte zu latenten Spannungen vor allem mit den „älteren Kämpen unserer Bewegung“, denen „die neuen Gedanken fremd und unbekannt anmuten“.¹⁵⁵ Doch wurden diese Spannungen überwunden oder doch durchgestanden, ohne

¹⁵⁰ J. ANTZ, Zur Tagung des Friedensbundes Deutscher Katholiken in Münster, in: Das Heilige Feuer 14/1926/27, S. 84.

¹⁵¹ H. SCHARP, Katholische Friedensarbeit. Zur Tagung des F.D.K. in Münster, in: RMV Nr. 174, 31. Juli 1926, S. 1.

¹⁵² W. DIRKS, Pazifismus und Politik. Aus Anlaß der Tagung des F.D.K. in: RMV Nr. 184, 12. August 1926, S. 1.

¹⁵³ Abdruck des Programms in: Der Friedenskämpfer 3/1927, H. 5/6, S. 1.

¹⁵⁴ W. DIRKS, Für den Frieden. Zur vierten Reichstagung des Friedensbundes Deutscher Katholiken in Essen, in: RMV Nr. 205, 3. Sept. 1927, S. 1.

¹⁵⁵ Fr. MÜLLER, Politik und Pazifismus, a.a.O., S. 5.

daß es zum offenen Bruch kam. Zu diesem Bruch wäre es möglicherweise gekommen, wenn sich E. Michel mit seiner radikalen Haltung durchgesetzt hätte. E. Michel wollte im Friedensbund „die naturrechtliche und theologische Argumentierung als ‚unnötige Belastung‘ zurückgestellt wissen gegenüber dem unmittelbar auf die Situation zielenden, vom Glauben gespeisten politischen Entschluß“.¹⁵⁶ Mit dieser Forderung aber konnte E. Michel nicht durchdringen. Der Friedensbund behielt bis zum Ende seine religiös-ethische Grundlage, in der Erkenntnis allerdings, daß eine nur auf Gesinnungsarbeit hinwirkende Friedensarbeit wirkungslos bleiben muß, wenn sie nicht versucht, die Politik zu einem Instrument der Friedensrealisierung zu gestalten. Es wäre falsch, diese Haltung lediglich als Kompromiß zwischen einer radikal ethisch-religiös bestimmten Richtung und einer radikal und einseitig politisierten Richtung abzutun. Es war die für den Friedensbund einzig mögliche und tragfähige Entscheidung.

Daß die „Frankfurter Richtung“ sich im Friedensbund durchsetzte, wird auch dadurch erkennbar, daß die Geschäftsstelle von Berlin nach Frankfurt verlegt wurde. Sie befand sich ab 27. Januar 1928 in den Räumen der „Rhein-Mainischen Volkszeitung“. Die Geschäftsführung übernahm der Verlagsdirektor der RMV Josef Knecht im Ehren- und Nebenamt, der ebenfalls das Amt des Schatzmeisters des F.D.K. mitverwaltete. Der Frankfurter Geschäftsstelle oblag vor allem die Sorge für Herausgabe, Druck und Vertrieb der Bundeszeitschrift „Der Friedenskämpfer“, die Sorge für die Propaganda der Zeitschrift und für die allgemeine Finanzierung der Bundesarbeit.¹⁵⁷ Dadurch, daß W. Dirks die Redaktion der Zeitschrift übernahm, konnte ihr monatliches Erscheinen gesichert werden. Damit war nicht nur eine organisatorische Entscheidung getroffen, sondern auch ein politisches Zeichen gesetzt worden, da die „Rhein-Mainische Volkszeitung“ als Organ des ausgesprochen republikanischen Flügels im Zentrum galt.¹⁵⁸

¹⁵⁶ Diskussionsbeitrag E. MICHEL auf der Frankfurter Reichstagung 1929, in: Der Friedenskämpfer 5/1929, H. 9/10, S. 15.

¹⁵⁷ F. HINZ, Der Friedensbund 1927/23, in: Der Friedenskämpfer 4/1923, H. 9, S. 13 f.

¹⁵⁸ Bis dahin war „Der Friedenskämpfer“ im Germania-Verlag erschienen. Im Jahre 1923 kaufte Franz v. Papen 47 % des Aktienkapitals: der „Germania“ und übernahm den Vorsitz im Aufsichtsrat. „Seitdem begann zwischen Verlag und

Die Bindung des Friedensbundes an das Zentrum geht bis in die Zeit seiner Gründung durch M. Jocham zurück. Auch später noch blieb die Verbindung erhalten. Jedoch wehrte sich Fr. M. Stratmann 1927, also vor der Verlegung der Geschäftsstelle in die Räume der RMV nach Frankfurt, gegen den Vorwurf, der F.D.K. sei parteipolitisch gebunden, und erinnerte daran, daß 1925, „als das Zentrum nach Rechts umfiel“, viele Mitglieder des Friedensbundes dem Zentrum die Stimme verweigerten. Wenn der F.D.K. auch keine Parteipolitik mache, so habe er doch „eine bestimmte politische Richtung ...“.¹⁵⁹ Ähnlich und wahrscheinlich um kommender Kritik im Zusammenhang mit der redaktionellen und personellen Verbindung von Friedensbund und RMV von vornherein zu begegnen, wurde kurz nach dieser Verbindung im „Friedenskämpfer“ betont: „Der ‚Friedensbund Deutscher Katholiken‘ ist überparteilich, steht jedermann offen, der als überzeugter Katholik im Sinne des päpstlichen Friedensprogramms in irgendeiner Form tätig zu sein wünscht.“ Wenn der Friedensbund sich keiner Partei verschrieben habe, so stünden doch „die meisten unserer Mitglieder innerhalb einer christlichen Partei ...“.¹⁶⁰ Damit wurde zwar grundsätzlich die Unabhängigkeit vom Zentrum betont, gleichzeitig aber zum Ausdruck gebracht, daß die politische Heimat des Friedensbundes das Zentrum ist. Das bedeutet jedoch nicht, daß man den politischen Entscheidungen des Zentrums kritiklos gegenüberstand; vor allem in Fragen der Wehrpolitik übte man harte Kritik zumal an der Zentrumsparlei. So wurde kritisch vermerkt, daß das Zentrum dem Militarismus zu viele Zugeständnisse gemacht habe, daß es „jede pazifistische Initiative“ unterlassen habe.¹⁶¹ Im Jahre 1930, als der Bau des Panzerkreuzers B entstand, nahm Fr. M. Stratmann noch einmal grundsätzlich Stellung zu dem Verhältnis von Friedensbund und

Redaktion ein in der deutschen Zeitungsgeschichte wohl einzig dastehender Kampf um die Unabhängigkeit der Redaktion, der sich über Jahre hinzog.“ Vgl. R. MORSEY, a.a.O., S. 604. Möglicherweise hing mit dieser Entwicklung im Germania-Verlag das Ausscheiden des „Friedenskämpfer“ zusammen.

¹⁵⁹ Fr. M. STRATMANN, Auf der Wacht. Friedensbewegung und Rechtereigerung, in: Der Friedenskämpfer 3/1927, H. 1/2, S. 1.

¹⁶⁰ F. HINZ, Friedensfreund und Wahlen, in: Der Friedenskämpfer 4/1923, H. 4, S. 11 f.

¹⁶¹ W. DIRKS, Das Zentrum, in: Der Friedenskämpfer 4/1928, H. 6, S. 8.

Zentrum. Dabei ging er von der Feststellung aus, daß jede katholische Organisation in Deutschland, die ihre Ziele auch mit politischen Mitteln zu erreichen strebe, das Zentrum, das die politische Vertretung der deutschen Katholiken in Vergangenheit und Gegenwart darstelle, als wahlverwandte Partei betrachten müsse. Eine solche Beziehung bestehe auch zwischen Friedensbund und Zentrum, denn: „Wenn wir unsere Ideen durchsetzen wollen, sind wir, weil es zur Zeit eine andere Partei mit katholischen Grundsätzen und politischer Macht nicht gibt, aufs Zentrum angewiesen.“ Dennoch sei der Friedensbund dem Zentrum keineswegs „auf Gedeih und Verderben verbunden und verpflichtet“. Verpflichtet sei der Friedensbund nur der „Idee der Weltbefriedigung“ im Sinne Benedikts XV.; das bedeute aber für den Friedensbund: „Einer Partei, die der militärischen Ideologie ergeben ist, können wir deshalb nicht angehören“ Wenn das Zentrum dem Bau des Panzerkreuzers zustimme, so bedeute das „für diejenigen unter uns, die aus geistiger und sittlicher Selbständigkeit niemals sich parteipolitisch festlegen, den Abschied vom Zentrum für so lange, als es wieder ‚unsere‘ Partei sein kann“.¹⁶² Hier wird die problematische Situation des Friedensbundes ganz offenkundig. Als katholische Organisation, die sich das Ziel der Friedensrealisierung gesetzt hatte, war sie in ihrer politischen Arbeit schließlich doch auf das Zentrum als die politische Vertretung der deutschen Katholiken angewiesen, das sie im Sinne ihrer Zielsetzung beeinflussen wollte. Wenn die politische Entwicklung des Zentrums diesem Ziel der Friedensbewegung aber nicht entsprach, so blieb nichts anderes übrig, als abzuwarten, bis das Zentrum wieder die Partei der Friedensbewegung werden konnte. Es fehlte die politische Alternative.

Als eine solche Alternative bot sich die „Christlich-Soziale Reichspartei“ dem Friedensbund immer wieder selbst an. Innerhalb des Friedensbundes gab es eine kleine, aber doch recht beachtliche Gruppe, die dieser Partei angehörte oder doch mit ihr sympathisierte. Die Verbindung von Friedensbund und Christlich-Sozialer Reichspartei wird in der Person Josef Krals erkennbar, der mit Magnus Jocham am Anfang des Friedensbundes steht und gleichzeitig

¹⁶² Fr. M. STRATMANN, Abschied vom Zentrum?, in: Der Friedenskämpfer 6/1930, H. 5, S.1.

zu den Gründern der Christlich-Sozialen Reichspartei zählt. Innerhalb des Friedensbundes vertraten die Anhänger der CSRP einen radikalen Pazifismus. Der politische Radikalismus dieser Partei führte auch zu Spannungen innerhalb des Friedensbundes, dessen Mehrheit sich dem Zentrum verbunden fühlte. Auf der Frankfurter Reichstagung (1929) kam es zum Ausbruch dieser Spannungen, als die Anhänger der CSRP dem Zentrum wegen seiner Haltung in der Panzerkreuzerfrage schwere Vorwürfe machten.¹⁶³ Die CSRP warnte den Friedensbund davor, sich zu einer Parteifiliale degradieren zu lassen; er solle vielmehr „die Plattform aller aktiven katholischen Friedenskämpfer sein, gleichviel welcher Partei sie angehören mögen. Nur so wird der Friedensbund eine Daseinsberechtigung haben“.¹⁶⁴ Das Auftreten der beiden Zentrums Politiker H. Krone und J. Joos auf der Frankfurter Tagung, auf der sie die auch vom Friedensbund stark kritisierte Haltung der Zentrumsfraktion verteidigten, gab der CSRP Anlaß zu nicht unberechtigter Sorge. Das Dilemma dieser Männer bestehe darin, daß sie einerseits als Mitglieder einer Partei „nicht frei handeln dürfen“, daß sie andererseits als Mitglieder des Friedensbundes dessen Grundsätzen verpflichtet seien: „Diese Doppelstellung tonangebender Leute im Friedensbund kann dem Friedensbund zum Verhängnis werden.“¹⁶⁵ Insgesamt war das Verhalten der CSRP gegenüber dem Friedensbund sehr zurückhaltend. Der polemisch-radikale Tonfall, der sonst für die CSRP so charakteristisch war, fehlte völlig, wenn sich diese Partei mit dem Friedensbund beschäftigte.

Dennoch konnte die CSRP für den Friedensbund keine politische Alternative sein, weder von ihrer politischen Bedeutung noch von ihrem radikal-politischen Programm her. Der Friedensbund sah seine Aufgabe darin, den schwerfälligen katholischen Organisationsapparat mit der Friedensidee zu „durchsäuern“; er müsse deshalb „das bisherige kleine Häuflein der Ergriffenen, vielleicht etwas verstärkt“, bleiben, dabei aber „tief in die Masse hinein“ wirken. „Kontrollinstanz muß der F.D.K. werden und sein ... für den offi-

¹⁶³ (ANON.), Noch einmal: Die Frankfurter Tagung. Dr. Krones Kritik, in: Der Friedenskämpfer 5/1929, H. 12, S. 1.

¹⁶⁴ PB., Friedensbund Deutscher Katholiken, in: NV Nr. 36 vom 7. September 1929. S. 5.

¹⁶⁵ Ibid.

ziellen politischen Katholizismus, d. h. für seine Parteien und Organe, nicht als ob man ihnen nicht traute, sondern um ihnen, die in der täglichen Kleinarbeit und Gegensätzlichkeit des politischen Lebens stehen, von der Reinheit der Idee her, zu zeigen und zu sagen, um was es geht, als deren ... loyale Opposition.“¹⁶⁶ Hätte sich der F.D.K. mit der CSRP, die im Gegensatz zum Zentrum ein pazifistisches Programm vertrat, identifiziert, so hätte sich der Friedensbund selbst dieser Einwirkung auf die katholischen Organisationen und Parteien begeben, da er sich mit dieser Identifizierung vom weitaus größten Teil des politisch und kirchlich organisierten Katholizismus isoliert hätte.¹⁶⁷

Freilich blieb dieses Selbstverständnis, sozusagen als „Sauerteig“ innerhalb des Katholizismus für den Friedensgedanken zu werben, nicht unumstritten. Seit 1926, als der Friedensbund erste größere Erfolge zu verzeichnen hatte, bildete sich unter Wortführung des Franziskanerpaters Theophil Ohlmeier (Paderborn) innerhalb des Friedensbundes eine Richtung, die den Friedensbund selbst zu einer Massenorganisation umgestalten wollte. Diese Richtung ging von der – wie sich zeigen sollte, irrigen – Vorstellung aus, daß die katholische Bevölkerung für die Friedensbewegung dann schon Interesse und Verständnis zeige, „wenn sie nur darüber aufgeklärt wird. Dann tritt sie auch scharenweise dem Friedensbund bei. So läßt es sich mit Leichtigkeit in kurzer Zeit erreichen, daß bei uns in Deutschland die katholische Friedensorganisation ... an die Spitze kommt“.¹⁶⁸ Es gelte darauf hinzuwirken, „daß wir in ein paar Jahren 10, 20, 30 Millionen organisierte Friedensfreunde haben“.¹⁶⁹ Die Vorteile einer Massenorganisation sah Th. Ohlmeier darin, daß Eingaben und Petitionen an den Völkerbund bei einer Massenbasis mehr Aussichten auf Erfolg als bisher versprechen; daß die bisher größtenteils militaristisch und nationalistisch eingestellte Presse sich pazifistischer einstellen müsse; daß die Möglichkeit propagandistischer Tätigkeit in Kino und Rundfunk einer Massenorganisation nicht

¹⁶⁶ ND., Die sechste Reichstagung des Friedensbundes Deutscher Katholiken, in: Das Heilige Feuer 17/1929/30, S. 355.

¹⁶⁷ Vgl. dazu das Kapitel über die CSRP.

¹⁶⁸ Th. OHLMEIER, Friedensbund und Propaganda!, in: Der Friedenskämpfer 3/1927, H. 5/6, S. 14.

¹⁶⁹ Id., Nie und nimmer wieder Krieg! Hildesheim 1926, S. 113.

mehr verwehrt werden könne; daß durch große Mitgliederzahlen dem Geldmangel der Zentrale abgeholfen werden könne.¹⁷⁰ Als Mittel, die Massen zu gewinnen, schlug Th. Ohlmeier die Abhaltung von Friedenssonntagen vor mit Predigt und Einladung zu einer anschließenden Versammlung; die Abhaltung „weltlicher Friedenssonntage“, d. h. in Kontakt mit den Standesvereinen die Einberufung einer Volksversammlung; die Überwindung der Vereinsmüdigkeit durch Aufführung pazifistischer Theaterstücke und die Gewinnung zahlreicher Mitglieder durch korporative Anschlüsse.¹⁷¹ Der Erfolg schien Th. Ohlmeiers Optimismus recht zu geben. Bis 1929 wurde „durch die rege Werbetätigkeit von Pater Theophil Ohlmeier“ eine Verdoppelung der Ortsgruppen und der Mitgliederzahlen erreicht.¹⁷²

Gegen diese Vorstellungen wandten sich die Leitung des Friedensbundes und die Schriftleitung des „Friedenskämpfers“. So wurde vor allem davor gewarnt, auf den korporativen Anschluß fremder Organisationen übertriebenen Wert zu legen. Er sei zwar willkommen als „Beweis des allmählich wachsenden Verständnisses“ für den Frieden, auch als Einnahmequelle; aber „niemand von uns gibt sich der Illusion hin, daß mit dem korporativen Anschluß jedes Mitglied des angeschlossenen Verbandes Pazifist ... geworden wäre“. Wenn sich der Friedensbund als „Stoßtrupp“ verstehe, so wolle er nicht „einige wenige Führer“ heranbilden, sondern der Bund einer möglichst großen Zahl von „Entschiedenen, Ergriffenen, Arbeitsbereiten“ sein. Nur von diesen sei die notwendige und systematische Kleinarbeit zu leisten, die bei der Friedensarbeit so wichtig sei. Im Gegensatz zu Th. Ohlmeier gehe man nicht davon aus, daß die pazifistische Gedankenwelt „in den Köpfen und Herzen der Masse der Durchschnittsmenschen eine beherrschende Stellung“

¹⁷⁰ Id., Warum müssen wir die Volksmassen gewinnen?, in: Der Friedenskämpfer 4/1923, S. 10.

¹⁷¹ Id., Wie gewinnen wir große Volksmassen für den Friedensbund?, in: Der Friedenskämpfer 5/1929, H. 2/3, S.7 ff; vgl. auch. Id., Eine recht schwierige und endlich doch glänzende Gründung einer Ortsgruppe, in: Der Friedenskämpfer 3/1927, H. 3/4, S. 18, woraus deutlich wird, daß die auf Ohlmeiers Art gewonnenen Mitglieder mehr auf spontane Regung hin dem F.D.K. beitraten als aus fester Überzeugung.

¹⁷² (ANON). Unsere Reichstagung in Frankfurt vom 25.-27. August, in: Der Friedenskämpfer 5/1929, H. 4, S. 2.

einnehme; vielmehr müsse man der Masse die Gedankenwelt des Pazifismus allmählich nahebringen. Das bedeute aber: „Der Weg zu diesem Ziel kann nicht über eine eigene Massenorganisation gehen, sondern nur über eine kluge und dauernde Benutzung der bestehenden, normalen, indirekten Kanäle, der Presse, der Gemeinden, des Organisationsapparats.“ Dazu brauche man „eine eigene, möglichst große, aber nie um den Preis der Entschiedenheit ausgedehnte Arbeitsorganisation“.¹⁷³ In diesem Selbstverständnis sei zugleich auch insofern die Begründung für die Existenz und das Wirken des Friedensbundes enthalten, als zwar der Friedensbund der „Millionen“ schon mit der den Frieden predigenden Kirche gegeben sei, dieser allgemeine „nicht radikale“ Friedenswille jedoch wertlos sei. Wenn sich deshalb innerhalb der Kirche nochmals ein Friedensbund gebildet habe, dann habe das nur dann einen Sinn, „wenn er nicht ein Minimum, sondern ein Maximum von Friedensgesinnung fordert“.¹⁷⁴ Existenzrechtfertigung, Selbstverständnis und Organisationsform bedingten also einander und griffen ineinander über. Infolge seines Selbstverständnisses als Apostel des Friedensgedankens, infolge der Erfahrungstatsache, daß nicht jeder Eignung und Berufung zu diesem Apostolat in sich verspüre, seien dem Bund „hinsichtlich seiner Werbekraft zur Mitgliedschaft Grenzen gesteckt und damit auch Grenzen hinsichtlich des Ausbaus seiner Organisationen“.¹⁷⁵ Dieses „entscheidende Problem der katholischen Friedensbewegung“,¹⁷⁶ ob Massenorganisation oder Stoßtrupp, wurde endgültig erst auf der Paderbomer Tagung (1930) in letzterem Sinne entschieden.

Das Jahr 1931 brachte dem Friedensbund mit seiner Tagung in Berlin noch einmal einen äußeren Höhepunkt.¹⁷⁷ Doch war man sich zumindest in den führenden Kreisen des Friedensbundes bewußt, daß, wie schon das Jahr 1930, das Jahr 1931 kein gutes Jahr für den

¹⁷³ In: Der Friedenskämpfer 5/1929, H. 2/3, S. 16.

¹⁷⁴ Fr. M. STRATMANN, Unser Kriegsartikel, in: Der Friedenskämpfer 4/1928, H. 3, S. 6 f.

¹⁷⁵ F. HINZ, Charakter, Weg und Aufbau des Friedensbundes Deutscher Katholiken, in: Der Friedenskämpfer 4/1923, H. 3, S. 21.

¹⁷⁶ J. KNECHT, Erziehung zum Frieden, a.a.O., S. 11.

¹⁷⁷ H. SCHARP, Katholizismus und Militarismus, in: RMV Nr. 211, 21. November 1931.

Pazifismus werden würde, daß dieses Jahr für die Friedensbewegung schwere Belastungen bringen werde. W. Dirks stellte fest: „Die bequemen Zeiten für Pazifisten, Republikaner und Demokraten werden vorbei sein.“¹⁷⁸ Doch der Friedensbund resignierte nicht. In Paulus Lenz gewann er (seit dem 1. Februar 1931) einen äußerst aktiven hauptamtlichen Generalsekretär.¹⁷⁹ Dennoch mußte 1931 die erst 1929 gegründete volkstümliche Vierteljahresschrift „Der Friedensfreund“ aufgegeben werden.¹⁸⁰ Im Juni 1932 richtete die Schriftleitung einen Appell an die Mitglieder des Bundes, der deutlich macht, mit welchen Schwierigkeiten der Bund zu kämpfen hatte: die wirtschaftliche Lage mag nicht wenige Mitglieder zur Einstellung ihrer Beiträge gezwungen haben; aus Gründen der politischen Opportunität oder auch verführt von den immer lauter werdenden Parolen des Rechtsradikalismus haben viele Mitglieder den Friedensbund verlassen. An sie vor allem wandte man sich und mahnte: „... wenn nicht alle Dämme nationaler Selbstzucht reißen sollen, dann müssen die verantwortungsbewußten Christen und Deutschen sich um so entschlossener gegen die Flut des unwahren, überheblichen und zerstörerischen Nationalismus und Militarismus stemmen und genau so stark zu den Abwehrorganen und -organisationen stehen

¹⁷⁸ W. DIRKS, Notizen zum Tage, in: Der Friedenskämpfer 7/1931, H. 1, S. 7.

¹⁷⁹ Der Einsatz des Generalsekretärs, auf dem jetzt die Hauptlast der propagandistischen Arbeit ruhte, geht aus folgender Zusammenstellung seiner Vortragsreisen vom Jahr 1933 (!) hervor, zu einer Zeit also, in der die Umstände für das F.D. K. sehr gefährlich waren. In folgenden Städten warb P. Lenz: 6. Januar in Dresden | 7. Januar an Beuthen | 9. Januar in Neisse | 10. Januar in Glatz | 11. Januar in Kamenz | 12. Januar in Striegau | 13. Januar in Breslau | 16. Januar in Bautzen | 17. Januar in Zittau | 19. Januar in Lämmerspiel | 15. Februar in Frankfurt a. M. | 20. Februar in Weingarten | 19. Februar in Ulm | 21. Februar in Ravensburg | 22. Februar in Friedrichshafen | 6. März in Essen | 7. März in Oberhausen | 9. März in Werden | 10. März in Bochum | 19. März in Bürstadt | 31. März in Homburg v. d. H. | 2. April in Düsseldorf. – Besonders bemerkenswert ist die Werbetätigkeit im Osten, wo sich die katholische Friedensbewegung ebenso wie die Friedensbewegung überhaupt sehr schwer tat; vgl. F. HINZ, Der Friedensbund 1927/28, in: Der Friedenskämpfer 4/1928, H. 9, S. 17.

¹⁸⁰ „Der Friedensfreund“ wurde für jene Mitglieder geschaffen, für die das Monatsabonnement für den „Friedenkämpfer“ nicht erschwinglich oder denen sein Inhalt zu anspruchsvoll war. Es sollte der Gefahr entgegengewirkt werden, daß diese Mitglieder den Kontakt zum Friedenbund verlieren, in: Der Friedensfreund 1/1929, Nr. 1, S. 1.

wie die Gegenseite zu den ihrigen.“¹⁸¹ Am 30. Januar 1933 wurde Adolf Hitler als Reichskanzler vereidigt; bereits am 1. Juli 1933 wurde der „Friedensbund Deutscher Katholiken“ aufgelöst.

Am 19. März 1929 wurde unter maßgeblicher Beteiligung von Franziskus M. Stratmann die „Arbeitsgemeinschaft der Konfessionen für den Frieden“ gegründet, bestehend aus dem Friedensbund Deutscher Katholiken, der Deutschen Vereinigung des Weltbundes für internationale Freundschaftsarbeit der Kirchen und dem Jüdischen Friedensbund. Im Gründungsaufwurf, der von namhaften Persönlichkeiten, wie Rabbiner Dr. Leo Baeck, Prof. Dr. Albert Einstein, Prof. Dr. Siegmund-Schulze, Monsignore Carl Lichtenberg, Prof. Dr. Friedrich Dessauer und Fr. M. Stratmann, unterschrieben war, hieß es: „Gestützt auf das Zusammenwirken aller gleichgesinnten Kräfte will die Arbeitsgemeinschaft: der Konfessionen zur Schaffung einer allgemeinen Friedensatmosphäre beitragen und durch praktische Arbeit die völkerrechtliche Sicherung eines dauernden Friedens fördern. Dieselben Gedanken und Empfindungen beleben heute die Einsichtigen aller Völker. Die Bekenner der Religionen der Liebe und des Friedens werden einander über die Grenzen hinweg die Hände reichen.“¹⁸² Drei Aufgaben stellte sich die Arbeitsgemeinschaft: 1. Aufklärung über die Verderblichkeit des Krieges, 2. Förderung der Friedensliebe als eines religiös-sittlichen Gebotes, 3. Mitarbeit an der Herbeiführung eines kriegslosen Zustandes.¹⁸³ In einer Kundgebung am 16. Oktober 1929 in Berlin stellte sich die Arbeitsgemeinschaft erstmals der Öffentlichkeit vor;¹⁸⁴ im Jahre 1930 gab sie eine Sammelschrift; unter dem Titel „Religion und Weltfriede. Überwindung der Kriege“ heraus.¹⁸⁵ Die Wirksamkeit dieser Vereinigung ist gering einzuschätzen. Ihre Bedeutung beruht in der Tatsache, daß sich Vertreter der drei großen Religionsgemeinschaften

¹⁸¹ Appell an unsere Leser und Mitglieder!, in: Der Friedenskämpfer 8/1932, H. 6, S. 105.

¹⁸² Die Friedenswarte 29/1929, H. 9, S. 273.

¹⁸³ Der Friedenskämpfer 5/1929, H. 5, S. 14.

¹⁸⁴ Die Friedenswarte 29/1929, H. 12, S. 373.

¹⁸⁵ Mit Vorträgen von L. BAECK, G. DEHN, A. KLEE, H. KRONE, Fr. M. STRATMANN, R. WIELAND. Leipzig 1930. – Die in diesem Band zusammengestellten Beiträge gehen auf die Referate der schon erwähnten Kundgebung vom 16. Oktober 1929 und einer zweiten Kundgebung vom 30. April 1930 zurück.

über die konfessionellen Grenzen hinweg, wenn auch ohne Zutun ihrer offiziellen Repräsentanten, zusammenfanden, um gemeinsam dem Ziel der Kriegsverhütung und der Förderung des Friedens zu dienen.

2. DIE „CHRISTLICH-SOZIALE REICHSPARTEI“ (CSRP) UND DIE „GROßDEUTSCHE VOLKSGEMEINSCHAFT“

Anders als der „Friedensbund Deutscher Katholiken“, der zwar eine bestimmte politische Richtung vertrat, sich aber nicht als eine parteipolitische Organisation verstand, entwickelte sich die Gruppe um J. Kral und V. Heller, die in der 1919 gegründeten Wochenzeitschrift „*Das Neue Volk*“ über ein eigenes Presseorgan verfügte, zu einer politischen Partei. Diese Partei hatte als einzige politische Partei in der Weimarer Republik radikal-pazifistische Forderungen in ihr Programm aufgenommen. Die „Großdeutsche Volksgemeinschaft“ mit ihrem Organ „*Vom frohen Leben*“, eine Erweiterung der „Großdeutschen Jugend“, verstand sich dagegen als eine Gesinnungs- und Tatgemeinschaft. In ihrem Selbstverständnis und in ihrer politischen Grundhaltung stimmte sie weitgehend mit der „Christlich-Sozialen Reichspartei“ überein. Deshalb scheint es gerechtfertigt, die „Christlich-Soziale Reichspartei“ (CSRP) und die „Großdeutsche Volksgemeinschaft“ (GVG) trotz unterschiedlicher Organisationsformen zusammenhängend darzustellen.

Die Gründung und Entstehung der CSRP muß in einem doppelten Zusammenhang gesehen werden: einmal stellt sie die radikale Weiterentwicklung (und auch den Abschluß) der im „Volkverein für das katholische Deutschland“ beheimateten christlich-sozialen Vorstellungen dar,¹ zum andern ist sie in die auf Grund der Ereignisse von 1918 und der ihnen folgenden politischen Wirren und sozialen Unsicherheit aktivierte Reformbereitschaft der deutschen Katholiken einzuordnen.² So war es vor allem der Volkverein, der durch seine soziale und auch staatsbürgerliche Tätigkeit die „ökonomischen und sozialen Spannungen in der Zentrumswählerschaft neutralisierte und vor allem einer Abkehr der westdeutschen Arbeiterschaft von der Partei entgegenwirkte“.³ Nach 1918 führte die sozialpolitische Neubesinnung zu einer weitverbreiteten Kapitalismus-Kritik, die auch von der katholischen Jugendbewegung mitge-

¹ Vgl. dazu E. RITTER, Die katholisch-soziale Bewegung Deutschlands im 19. Jahrhundert und der Volkverein. Köln 1954, pass.

² H. GREBING, Geschichte der deutschen Arbeiterbewegung. dtv. München 1970, S. 182.

³ R. MORSEY, Die deutsche Zentrumspartei 1917-1923, S. 46.

tragen wurde, damit auch zu einer offenen Auseinandersetzung mit dem Sozialismus, dessen wissenschaftliche Leistungen und – wie man es verstand – „sittliche Idee“ anerkannt wurden, dessen „weltanschauliche“ Grundlagen aber abgelehnt wurden. So kam es zu dem Schlagwort vom „christlichen Sozialismus“, das für die CSRP von großer Bedeutung wurde. Wenn auch diese Beschäftigung mit dem Sozialismus zu einer Neubesinnung auf die katholisch-sozialen Traditionen führte, zu der Einsicht in die Notwendigkeit einer „grundlegenden Neuordnung der Gesellschaft“ als der zeitgerechten „Aufgabe des sozialen Katholizismus“⁴, bedeutete dies dennoch keine Zustimmung zu den grundlegenden Forderungen des Sozialismus nach Sozialisierung und kollektivwirtschaftlichen Organisationsformen.⁵ Davon unterschied sich teilweise das radikalere Programm von J. Kral: Er „glaubt, daß der Kommunismus den christlichen Lehren keineswegs widerspreche und verlangt auf Grund des Naturrechts und des Sittenrechts die Abschaffung des unsittlichen Kapitalismus, die Sozialisierung kapitalistischer Großbetriebe sowie des Grund und Bodens“.⁶ Dieser radikalere katholische Sozialismus, der sich vor allem auf Wilhelm Hohoff berief,⁷ fand beachtlichen Widerhall in Kreisen der Münchener katholischen Arbeitnehmerschaft, vor allem auch in den christlichen Gewerkschaften. Unter dem Einfluß J. Krals schrieb V. Heller ein „Programm des christlichen Sozialismus“: „Es warf Wellen. Die BVP und die Zentrumspresse brachte Artikel über christlichen Sozialismus“ – so V. Heller über die Reaktion auf seine Vorstellungen.⁸ Kurz nach der Gründung einer „Gesellschaft für christlichen Sozialismus“ in Würzburg erhielt Vitus Heller ein Rundschreiben christlicher Gewerkschaftssekretäre

⁴ H. GREBING, a.a.O., S. 133.

⁵ Vgl. A. PIEPER, Kapitalismus und Sozialismus als seelisches Problem. München-Gladbach 1924. – Vgl. auch die dem Volksverein nahestehenden Kapitalismuskritiker P. JOSTOCK, Der Ausgang des Kapitalismus (1928) und G. BRIEFS, Das gewerbliche Proletariat (1925).

⁶ C. GRÜNBERG/H. GROSSMANN, Christlicher und religiöser Sozialismus, in: Anarchismus, Bolschewismus. Aufsätze aus dem „Wörterbuch der Volkswirtschaft“, hrg. von Cl. POZZOLI. Frankfurt 1971, S. 110; dieser Nachdruck beruht auf dem 1931-1933 in Jena in vierter Auflage erschienenen Wörterbuche der Volkswirtschaft. – Vgl. auch die Ausführungen in Kap. II, A.

⁷ Vgl. Kap. II,1, Anm. 54.

⁸ V. HELLER, Zehn Jahre, in: NV Nr. 49 vom 8. Dezember 1928, S. 1.

in München an ihre Vertrauensleute, in denen sie zur Gründung einer christlichen Arbeiterpartei aufriefen, was Heller jedoch ablehnte, da eine neue Partei „weiter gefaßt“ sein müsse und „vor allem ein großzügiges Programm“ haben müsse.⁹ Ebenfalls 1919 gründete J. Kral einen „Bund christlicher Sozialisten“ und der Gewerkschaftssekretär Bosbach (München) eine „Christlich-demokratische Vereinigung“;¹⁰ dies waren zwar keine Parteigründungen, aber Hinweise dafür, wie stark die Unruhe unter den katholischen Arbeitnehmern war. Die von V. Heller 1919 gegründete Zeitschrift „Das Neue Volk“ stellte sich ganz in den Dienst dieses christlichen Sozialismus. Sie wurde im Namen des Volksvereins herausgegeben, dem V. Heller als Leiter des Sekretariats in Würzburg angehörte.¹¹ Das deutet darauf hin, daß Heller hoffte, seine Vorstellungen innerhalb des Volksvereins verwirklichen zu können. Der Volksverein ignorierte auch keineswegs diese soziale Bewegung. Im Jahre 1919, wahrscheinlich im Herbst, legte V. Heller auf einer Konferenz des Verbandes süddeutscher katholischer Arbeitervereine in München sein „Programm des christlichen Sozialismus“ in Anwesenheit des geistlichen Direktors des Volksvereins Heinrich Brauns vor.¹² In dieser Konferenz wurde zwar nach einem Bericht von V. Heller noch vieles für „verschwommen“ erklärt, die Grundlage aber, um die es ging, als „groß“ erachtet.¹³ Die Anwesenheit H. Brauns ist sicher nicht zufällig, hatte doch gerade dieser Mann unter den leitenden Männern des Volksvereins „die Wurzeln seiner Urteilsbildung am tiefsten im Arbeiterviertel“ des Zentrum.¹⁴ In diesem Programm

⁹ V. HELLER, Zur Aufklärung und in eigener Sache, in: NV Nr. 13, 31. März 1928, S. 2.

¹⁰ A. RETZBACH, Die Christlich-Soziale Reichspartei. München 1929, S. 10.

¹¹ Vgl. die Werbeanzeige für das NV in der Katholiken- und Kirchenzeitung Nr. 6/1919, S. 68: „Wochenschrift des süddeutschen Volkes für politische, soziale, kulturelle Schulung. – Besonders für die Vertrauensleute unserer Organisation ... Wir empfehlen das Blatt besonders unserer H. Geistlichkeit und den Vertrauensleuten der Organisation“.

¹² A. RETZBACH, a.a.O., S. 10; es handelt sich dabei jedoch nicht, wie Retzbach meint, um das Programm der Christlich-Sozialen Partei, das erst später erschienen ist.

¹³ V. HELLER, Zehn Jahre, a.a.O., S. 1.

¹⁴ So urteilte M. Spahn, zitiert nach: R. MORSEY, a.a.O., S. 95. – Möglicherweise hängt mit der Teilnahme an dieser Konferenz die von R. MORSEY, a.a.O., S. 96,

forderte Vitus Heller eine „Ordnung, welche zwischen Liberalismus und Kommunismus liegt, in welcher an Stelle der unbeschränkten Freiheit die vernünftige Bindung kommt, in welcher Privateigentum zwar besteht, aber das Recht der freien Verfügung über dasselbe eingeschränkt wird durch die Kontrolle und Gesetze der Allgemeinheit, in welcher Verteilung der Güter und Ertrag der Arbeit so geregelt wird, daß Jeder in der Gesellschaft sein Auskommen hat und keiner der Ausbeuter des anderen werden kann“. Großen Wert legte Heller darauf, daß diese neue Ordnung „in den Lehren und im Wesen des Christentums“ begründet sein müsse, da nur „die christlich-sittliche Gesinnung ... den Egoismus und Mammonismus überwindet und an deren Stelle die soziale Gesinnung christlichen Gemeinschaftsgeistes setzt“.¹⁵ In seinen Vorschlägen zur Betriebsverfassung scheint V. Heller von M. Erzbergers Überlegungen beeinflusst gewesen zu sein. So sollten zwar die Produktionsmittel, sofern die Produktion gewährleistet sei, in Händen der Familien bleiben; der Produktionsüberschuß der Industriewerke aber sollte aufgeteilt werden: zur Hälfte an die Arbeiterschaft, zur Hälfte an Unternehmer und Allgemeinheit.¹⁶ In der Offenheit gegenüber der Staatsform, in der Anerkennung jeder Staatsform und Regierung, „welche durch die geschichtliche Entwicklung und den Willen des Volkes als die rechtliche gelten kann“, in der Forderung nach einem „Völkerbund der Gesinnung, der die Nationen nicht aufhebt, sie aber wie Brüder

Anm. 5 zitierte Äußerung H. Brauns auf dem Parteitag des Rhein. Zentrums vom 15. September 1919 zusammen: „Es ist mir nachgesagt worden, ich hätte propagiert, das Zentrum hätte eine Linkspartei werden müssen. Einen solchen Standpunkt ... habe ich nie vertreten.“

¹⁵ *Das Programm des Christlichen Sozialismus*. Der Versuch eines Programms zum Neuaufbau einer Wirtschafts-, Gesellschafts-, Staats- und Völkerordnung auf christlicher Grundlage. Von V. HELLER. Sonderabdruck aus der sozial-politischen Wochenschrift „Das Neue Volk“. Würzburg o. J. (1919?), S. 9.

¹⁶ *Ibd.*, S. 11; allerdings ging Erzberger in seinem Projekt der Werksgenossenschaften weit über V. HELLER hinaus, indem er der Arbeiterschaft 50 % der Firmenaktien übereignen wollte und ihr auch eine entsprechende Stimmenzahl in der Aktionärsversammlung und im Aufsichtsrat zusprechen wollte; vgl. Kl. EPSTEIN, Matthias Erzberger und das Dilemma der deutschen Demokratie. Berlin/Frankfurt 1962, S. 419. Eine interessante Übereinstimmung bilden aber jene 50 % vom Reingewinn bzw. Aktienkapital, die der Arbeiterschaft zukommen sollten.

nebeneinander leben läßt“,¹⁷ kam er dem Programm H. Brauns sehr nahe.¹⁸

Wenn auch V. Heller schon 1919 aus Anlaß der Gründung seiner „Gesellschaft der Freunde des Christlichen Sozialismus“ schrieb, er sei der Auffassung, daß „diese Bewegung zur politischen Gestaltung, damit zu einer Partei unbedingt drängen müsse“,¹⁹ so heißt dies nicht, daß er eine neue Partei gegen das Zentrum gründen wollte. Es scheint vielmehr, daß V. Heller sich eher zurückhaltend verhalten hat,²⁰ die treibende Kraft war ein Gewerkschaftsskretär namens Timmer, der in einem Werbeschreiben vom 16. August 1920 die bevorstehende Gründung der „Christlich-Sozialen Partei Bayerns“ ankündigte, die „als selbständige Gruppe“ die Arbeitsgemeinschaft mit dem Zentrum aufnehmen wolle: „Dadurch keine Zersplitterung, sondern Verbreiterung der christlich-politischen Basis. Das Zentrum als konservative Gruppe kann nach rechts übergreifen, die Christlich-Soziale Partei greift nach links in das Lager der Sozialisten über.“²¹ Damit wird deutlich, daß die Entstehung der CSRP nicht einfach aus dem Willen eines Mannes heraus zu begreifen ist, sondern mit jenen Bestrebungen nach 1918 im Zusammenhang gesehen werden muß, die im Zentrum auf eine Öffnung nach der Seite der Arbeiterschaft hin drängten. Der Gewerkschaftssekretär Timmer hatte die von V. Heller gegründete „Gesellschaft der Freunde für Christlichen Sozialismus“ und den von J. Kral gegründeten „Bund katholischer Sozialisten“ zu einer Konferenz nach Treuchtlingen (5. September 1920) geladen, um dort die neue Partei zu gründen und über ihre Organisation zu beraten. An dieser Konferenz hat V. Heller nicht teilgenommen,²² doch muß er diese Konferenz gebilligt haben. Vor der Tagung in Treuchtlingen hatte V. Heller zusammen mit J. Kral das „Programm der Christlich-Sozialen Partei, Partei für christlichen Sozialismus und Demokratie“²³ bereits fertiggestellt. In

¹⁷ Das Programm des Christlichen Sozialismus, S. 14 (Staatsform) und S. 10 (Völkerbund).

¹⁸ Zu H. Braun: vgl. R. MORSEY, a.a.O., S. 96.

¹⁹ V. HELLER, Zehn Jahre, in: a.a.O., S. 1.

²⁰ A. RETZBACH, a.a.O., S. 3.

²¹ Abgedruckt bei A. RETZBACH, a.a.O., S. 5.

²² V. HELLER, Zur Aufklärung und in eigener Sache, in: a.a.O., S. 2.

²³ Sammlung Christlich-sozialer Flugschriften Nr. 1, o. J. (1920).

seiner Überzeugung, daß die Gründung einer Partei letztlich doch nicht zu umgehen sei, mag V. Heller dadurch bestärkt worden sein, daß die BVP am 9. Januar 1920 sich vom Zentrum trennte.²⁴ Damit waren aber V. Heller und die neugegründete Partei, die ja in dem schon erwähnten Flugblatt sich ausdrücklich zu einer Arbeitsgemeinschaft mit dem Zentrum bekannt hatte, für das Reichszentrum interessant geworden. Auch in ihrem Parteiprogramm vom 5. September hatte die neue Partei einem übertriebenen Föderalismus, wie er von G. Heim (BVP) vertreten wurde, eine Absage erteilt: „Stärkung des wahrhaft nationalen Gedankens und der Zentralgewalt ... Aufbau des Reichs im Innern auf gesundem Föderalismus, dem Reiche das, was es zur Entfaltung braucht, den Einzelländern und Stämmen Selbständigkeit in Verwaltung, Gesetzgebung, soweit dies nicht zum erforderlichen Bestande des Reiches gehört.“²⁵ Damit aber erhält die Gründung der späteren CSRP noch eine weitere Bedeutung. Sie ist nicht nur im Zusammenhang mit der im Zentrum nach 1918 aufgebrochenen sozialpolitischen Diskussion zu sehen, sondern auch im Zusammenhang mit dem Verhältnis von Zentrum und Bayrischer Volkspartei. So berichtet V. Heller von seinem Kampf gegen die von Maier-Koy und Graf Bothmer 1919 in Bayern gegründete „Königspartei“, hinter der Dr. Heim stand, und seiner Unterstützung durch Erzberger. V. Heller veröffentlichte Material über die Beziehungen zwischen Dorten, Dr. Heim und dem französischen Außenministerium, das er „durch Erzberger erhielt“.²⁶ Nach der Separation der BVP vom Zentrum versuchten führende Zentrumsleute offensichtlich, mit der neuen Partei CSP und V. Heller ein Gegengewicht gegen die BVP zu schaffen. So soll nach der Darstellung V. Hellers der inzwischen Arbeitsminister gewordene H. Brauns auf dem Würzburger Katholikentag an ihn herantreten sein, er möge die Führung dieser Partei übernehmen und die Zeitschrift: „*Das Neue Volk*“ zum Parteiorgan ausbauen – was H. Brauns

²⁴ Den äußeren Anlaß bildete M. Erzbergers Rede vom 5. Jan. 1920 zur Finanzreform; vgl. W. TORMIN, Geschichte der deutschen Parteien seit 1845. Stuttgart/Berlin/Köln/Main 1967, S. 139 f.

²⁵ Das Programm der Christlich-Sozialen Partei, a.a.O., S. 4 f.

²⁶ V. HELLER, Zur Aufklärung und in eigener Sache, in: a.a.O., S. 2. – Die engen Beziehungen zu Erzberger gehen möglicherweise auf die Tätigkeit Erzbergers im Volksverein zurück; vgl. Kl. EPSTEIN, a.a.O., S. 25.

dementiert hat.²⁷ Doch immer noch schwankte V. Heller. Erst als die BVP auf ihrem Parteitag in Bamberg (ebenfalls September 1920) das „Programm des Christlichen Sozialismus“ abgelehnt hatte, zog V. Heller die Konsequenz: Er wurde Mitglied der CSP und stellte „Das Neue Volk“ ab 1. Oktober 1920 in den Dienst der neuen Partei.²⁸ Dieser Zeitpunkt spricht allerdings für die Darstellung Hellers und gegen das Dementi von H. Brauns. Ende Oktober 1920 erklärte V. Heller in seiner Zeitschrift: „Ich kann die Entwicklung in Bayern zum Separatismus nicht mehr mitmachen ... Ich sehe den französischen Franken rollen ... Noch immer glaubte ich, daß die Bayrische Volkspartei den Weg zum Zentrum wiederfinde – die Hoffnung hat getäuscht. Im Gegenteil, ich sehe, wenn unsere Partei nicht kommt, zerfällt das Zentrum des Reiches vollends. Und, um zur Einheit des christlichen Volkes in der Politik wiederum den Grundstein zu legen, habe ich den Schritt getan.“²⁹ V. Heller gab damit eine doppelte Begründung für seinen Entschluß: einmal die Trennung der BVP vom Zentrum, zum andern die politische Entwicklung innerhalb der BVP. Am 2. Oktober 1920 erhielt V. Heller eine Überweisung von 20.000 RM von Erzberger zur Unterstützung der neuen Partei, aber auch Erzbergers Zusage, nach seinem Urlaub in Bayern „große Versammlungen zu halten und sich mit an die Spitze unserer Sache zu stellen“. Dieser Plan Erzbergers wurde durch seine Ermordung vereitelt. Auch A. Stegerwald ließ durch die Gewerkschaftszentrale in Berlin 14.000 RM überweisen.³⁰ Diese Aussagen V. Hellers über seine Unterstützung durch die Zentrumsparlei gewinnen an Glaubwürdigkeit durch eine Aufzeichnung aus den Akten der Reichskanzlei von Anfang September 1922, in der die Subvention von Hellers Zeitschrift „Das Neue Volk“ befürwortet wurde: Da der „reichsfreundliche Flügel“ der BVP auf jede „aktive Politik“ verzichte, sei

²⁷ V. HELLER, a.a.O., S. 2; Vgl. auch id., Demagogie oder christliche, erdumspannende Weite, in: NV Nr. 35, 27. Aug. 1927, S. 2.

²⁸ Id., Zehn Jahre, a.a.O., S. 1.

²⁹ Zitiert in: A. RETZBACH, a.a.O., S. 4.

³⁰ V. HELLER, Zur Aufklärung und in eigener Sache, a.a.O., S. 2 f. – Ähnlich wie H. Brauns soll nach Hellers Darstellung auch A. Stegerwald auf dem Würzburger Katholikentag an ihn herangetreten sein, die Führung der CSP zu übernehmen, vgl. V. HELLER, Demagogie oder ..., in: a.a.O., S. 2. – Von einer Förderung der CSP spricht auch die Vossische Zeitung vom 18. April 1928.

es zweckmäßig, alles zu unterstützen, „was irgendwie den Keim zur Wiederherstellung des alten Zentrums in Bayern in sich tragen könnte“. Bei der „zunehmenden Radikalisierung der BVP unter Heim“ empfehle es sich deswegen, die Entwicklung der „Christlich-Sozialen Partei“ zu fördern, auch wenn damit „nur kleine Wirkungen“ zu erzielen seien.³¹

Auf dem außerordentlichen Parteitag der „Christlich-Sozialen Partei Bayerns“ 1921, der auch von Mitgliedern der USPD, MSPD und den Kommunisten stark besucht war, hielten J. Kral und V. Heller die Hauptreferate. In seinem Referat stellte V. Heller heraus, daß die CSP aus zwei Gründen sich als Partei konstituiert habe: „um das Prinzip des christlichen Solidarismus durch eine politische Gestaltung zu vertreten und an der Verwirklichung zu arbeiten, dann aus der Gesamtentwicklung der bayrischen und deutschen Politik heraus. Weitere Kreise auch in der Bayrischen Volkspartei waren mit der Politik des Heimflügels nicht mehr einverstanden und konnten sich besonders mit der Trennung von der Reichspartei nicht abfinden.“ V. Heller betonte, daß schon bei der Gründung der CSP die Verbindung mit dem Zentrum festgelegt und beschlossen wurde, mit dem Zentrum in Arbeitsgemeinschaft zu treten. Ziel der Parteigründung sei es gewesen, „daß wir in Bayern selbst wieder ein Zentrum erhalten und wahre Zentrumspolitik, d. h. die Politik der christlich-sozialen Idee, des christlichen Solidarismus treiben müssen“. Entsprechend dieser Ausführungen fiel auch der Beschluß des außerordentlichen Parteitages aus. Der Beschluß, sich dem Zentrum anzuschließen, kam auch in der neuen Bezeichnung „Christlich-Soziale Partei – Bayrisches Zentrum“ zum Ausdruck.³² Damit verfügte das Zentrum über einen Stützpunkt in Bayern und auch über ein Druckmittel gegenüber der BVP, wenn man sich auch, wie aus der Aktennotiz des Reichskanzleramtes hervorgeht, keine Illusionen über die Bedeutung der CSP machte. Andererseits war aber auch von der CSP eine – wenn auch nur als Erwartung formulierte – Bedingung an die Arbeitsgemeinschaft mit dem Zentrum geknüpft: daß das Zentrum „eine Politik der christlich-sozialen Idee, des

³¹ Der Inhalt der Aktennotiz ist wiedergegeben nach R. MORSEY, a.a.O., S. 467, Anm. 2, der sie im Bundesarchiv auffand: R 43 I/1867.

³² Rede V. Hellers und Beschluß des außerordentlichen Parteitages, in: NV Nr. 95, 26. April 1921, S. 1 f.

christlichen Solidarismus“ vertreten müsse. Damit aber war – wie die künftige Entwicklung zeigen sollte – der Konflikt mit einem Zentrum, das nicht mehr auf dem Boden einer so verstandenen Politik stehen sollte, bereits vorprogrammiert. Ein weiteres Ergebnis dieses Parteitagess war die Wahl V. Hellers zum Parteiführer.

Die Zusammenarbeit mit dem Zentrum hielt bis zum Jahre 1925 an. Noch bei der Reichstagswahl vom Mai 1924 hatte das Zentrum, wenn auch ohne Erfolg, die Kandidaten der CSP offiziell unterstützt.³³ Doch kam es Mitte 1925 zwischen Zentrum und CSP zum Bruch. Zwei Gründe waren es, die V. Heller die „Arbeitsgemeinschaft“ mit dem Zentrum aufgeben ließen: einmal die Umbildung der Reichsregierung im Januar 1925, durch die – nach dem Rücktritt von Reichskanzler W. Marx – erstmals unter Reichskanzler H. Luther Deutschnationale in das Kabinett aufgenommen wurden, was den Austritt des damals von V. Heller verehrten J. Wirth aus der Reichstagsfraktion des Zentrums zur Folge hatte, zum andern die Steuer- und Zollpolitik des Zentrums, das immer weiter nach rechts abgeschwenkt sei.³⁴ Mit der gleichen Begründung hatte sich schon 1924 in Westfalen die von Fr. Hüskes geführte „Christlich-Soziale Volksgemeinschaft“ vom Zentrum getrennt, die ihrem Wesen nach eine „organisatorisch selbständige Zentrum-Arbeiteropposition“ war.³⁵ Ihr verbanden sich christliche Gewerkschaftler, Organisationen der Pächter und Siedler sowie mehrere Erzberger-Bünde.³⁶ Diese neue Partei war für das Zentrum nicht so sehr gefährlich, „wohl aber für die katholische Arbeiterbewegung“, da sie als ausgesprochene Arbeitnehmerpartei auftrat und in den Reichstagswahlen vom Mai 1924 immerhin 124.415 Stimmen gewinnen konnte. Das war schon deshalb ein beträchtlicher Erfolg, weil die Partei erst im Februar 1924 gegründet worden war.³⁷ Zur Rechtfertigung der Parteigründung berief sich Fr. Hüskes auf das berühmte „Essener

³³ A. RETZBACH, a.a.O., S. 6.

³⁴ V. HELLER, Der neue Kurs des Zentrums, in: NV Nr.33, 15.August 1925, S. 1.

³⁵ W. METHFESSEL, Christlich-Soziale Reichspartei, in: Die bürgerlichen Parteien in Deutschland. Leipzig, Bd. I 1968, S. 526.

³⁶ *Ibd.*

³⁷ H. GREBING, Zentrum und katholische Arbeiterschaft 1918/1933, Ein Beitrag zur Geschichte des Zentrums in der Weimarer Republik. Phil. Diss. Berlin FU 1953, S. 135.

Programm“ Adam Stegerwalds vom 21. November 1920,³⁸ in dem Stegerwald die Gründung einer „religiös und national, sozial und demokratisch“ ausgerichteten Mittelpartei gefordert hatte.³⁹ Schon im März verwarnte sich A. Stegerwald dagegen, daß sich Fr. Hüskes auf dieses Programm stürzte, da es nicht durch Loslösung vom Zentrum, sondern nur durch den Ausbau des Zentrums zu verwirklichen sei.⁴⁰ Ähnlich wie Fr. Hüskes hatte auch V. Heller sich auf dieses „Essener Programm“ berufen: „Stegerwald hatte einmal zur großen christlichen, sozialen Partei aller christlich Schaffenden in Essen aufgerufen, aber nicht den Mut zur Konsequenz gehabt, sie auch wirklich zu schaffen. Da wuchs diese Partei aus den Massen selbst heraus ...“⁴¹ Daraus ergibt sich, daß Gründung und Entstehung von „Christlich-Sozialer Reichspartei“ und „Christlich-Sozialer Volksgemeinschaft“ nicht zuletzt auch Auswirkungen jener Überlegungen sind, die im Zentrum nach 1918 über die Zukunft dieser Partei angestellt wurden.

Die Trennung vom Zentrum hatte die Konsequenz, daß die Partei über die bayrischen Grenzen hinaus zu einer Reichspartei wurde. Deshalb fand im August 1926 die erste Reichskonferenz der „Christlich-Sozialen Reichspartei“ statt. Schon zuvor hatte V. Heller eine grundsätzliche Entscheidung getroffen, als er es ablehnte, eine „Partei der Mitte“ zu führen, die immer nur vor der Notwendigkeit stehe, auf der Suche nach Kompromissen zu sein. Er forderte große

³⁸ *Ibd.*

³⁹ Ausführlich über das Essener Programm R. MORSEY, a.a.O., S. 369-374.

⁴⁰ Westdeutsche Arbeiter-Zeitung Nr. 14, 5. April 1924, S. 54; vgl. auch A. STEGERWALD, Der deutsche Arbeiter und der deutsche Staat, in: Politisches Jahrbuch 2/1926, S. 239. – Hier warnte A. Stegerwald davor, daß ein „im Gegensatz zu nüchterner Gewerkschaftsarbeit stehender sozialer Radikalismus“ die Arbeiterschaft vom Zentrum weg“ führe zur Partei Fr. Hüskes „und von dieser weiter zur Partei von Vitus Heller.

⁴¹ V. HELLER, Die Gärung im Zentrum, in: NV Nr. 3, 21. Jan. 1923, S. 2. – Daß die Vorstellungen A. Stegerwalds eine bedeutende Rolle bei V. Hellers Planungen spielten, ergibt sich auch aus der Ablehnung V. Hellers der Gründung einer reinen Arbeiterpartei im Jahre 1919, wie auch Stegerwald den Gedanken einer neuen Arbeiterpartei ausdrücklich abgelehnt hatte. Vgl. R. MORSEY, a.a.O., S. 371; Vgl. ferner NV Nr. 38/17, September 1927, S. 4 das Antwortschreiben des Stadtverbandes Essen der CSRP an Fr. Hüskes aus Anlaß seines Austrittes aus der CSRP, in dem von den „für die Gründung unserer Partei maßgebend gewesenen Stegerwaldschen Ideen“ gesprochen wird.

grundlegende Reformen, den Abbau des Kapitalismus und die Errichtung einer neuen gesellschaftlichen Ordnung auf dem Boden der Sittlichkeit. Dazu aber sei die „politische Macht des Proletariats“ nötig. Grundlage des politischen Programms sei es, „den Willen des Vaters zu tun, das neue Testament in der Hand, täglich an jede politische Aufgabe heranzugehen und daraus die letzte Konsequenz ziehen“. Vier Schwerpunkte setzte Vitus Hellers Reformprogramm: 1. eingeschränkte Geltung des Privatbesitzes und Änderung des Bodenrechtes, 2. christlich-föderativer Aufbau der Industrie, Abschaffung der Aktiengesellschaften und Überführung der Fabriken in Genossenschaften der Arbeiter, 3. außenpolitisch Friede und daher Abrüstung im Innern, Abschaffung des Wehretats und des Militärs, 4. Vereinfachung der Verwaltung und föderative Verwaltung von Gemeinden, Kreisen, Ländern.⁴² Mit diesen programmatischen Ausführungen fand Heller wieder den Anschluß an das Programm von 1920. Besonders bemerkenswert ist der Zusammenhang, der zwischen außenpolitischen Friedensbemühungen und Abrüstung im Innern hergestellt wurde. Ausgangspunkt und Hauptarbeit aber erblickte die CSRP „in der sittlichen Erneuerung des Menschen“. Daher unterstützte sie die gesamte Neulebensbewegung, die Antialkoholbewegung, die Bewegung der Schul- und Erziehungsreform.⁴³ Was Liberalismus und in seiner Folge der Kapitalismus auch geleistet haben möchten, eines sei ihnen nicht gelungen: Harmonie, wirklich menschlicher Aufbau, Versittlichung des Menschen.⁴⁴ Den „Primat der Politik“ erkannte V. Heller nur insoweit an, als sie die Erkenntnisse und Forderungen des Christentums und des Menschentums zu verwirklichen in der Lage ist, nicht aber, um Gegensätze auszugleichen, um die „Politik des Erreichbaren“ mit der „Verbiegung der Gottesgebote und Menschenforderungen zu betreiben“ Diese entschiedene Grundhaltung der Kompromißlosigkeit gelte auch für die Friedensfrage, die nur durch radikale Entscheidungen gelöst werden könne.⁴⁵ So verstand sich diese Partei als „eine

⁴² V. HELLER, Das christlich-soziale Programm, in: NV Nr. 28, 10. Juli 1928, S. 1.

⁴³ V. HELLER, Die christlich-soziale Reichskonferenz, in: NV Nr. 33, 14. August 1926, S. 1.

⁴⁴ (V. HELLER?), Die Aufgaben der Christlich-Sozialen Reichspartei, in: NV Nr. 2, 4. Juni 1927, S. 3.

⁴⁵ (V. HELLER?), Panzerkreuzer A. in: NV Nr. 10, 10. März 1928, S. 2.

gründliche und ernste Lebensreform, eine Lehenserneuerung auf allen Gebieten, mit Einschluß und unter Mithilfe der Politik, auf der Grundlage der Lehre Christi“. Das bedeutete für die CSRP: Bemühung um wahrhaft christliche Askese, Kampf dem Alkohol, der ungesunden Ernährung und den Modenarrheiten. Das Ziel war die „wirklich treue, christliche Lebensgestaltung der Menschen zu innerlich freien, gesunden, frohen Menschen“ Auf der Ebene der Politik hieß das: „Kampf gegen jede Lüge und Unwahrhaftigkeit ... in der Politik, im öffentlichen Leben ..., Kampf jeder Geheimdiplomatie und dem Doppelspiel in der Politik ...; Kampf gegen den Krieg und alles, was dazu führen kann.“⁴⁶ In diesen lebensreformerischen Forderungen traf sich die CSRP mit der „Großdeutschen Volksgemeinschaft“, die ihre große Aufgabe in der umfassend natürlich-christlichen Erneuerung des Volkes sah. Die Erneuerung sollte herbeigeführt werden durch „Rückkehr zum Primitiven, zum Undifferenzierten, Instinktiven, zur Einfalt, Einfachheit der Natur“ und durch Absage an die „prunkende Steigerung des Zivilisatorischen und Kulturellen“.⁴⁷ Damit verband sich ein Blut- und Bodenmythos, der aber – und das ist wichtig – nichts mit Rassenideologie gemein hat, sondern mit dieser Hinwendung zum Primitiven, Naturgemäßen zusammenhängt.⁴⁸ Diese Haltung führte jedoch oft zu einem nicht ungefährlichen Anti-Intellektualismus, zu dem man sich auch offen bekannte.⁴⁹ Innerhalb dieses weiten Rahmens der Lebensreform ist auch die radikalpazifistische Haltung der GVG zu sehen. Arbeit für den Frieden sah man „nicht allein auf die direkte Friedensarbeit beschränkt, sondern erweiterte sie in die indirekte Friedensarbeit, auf die Erneuerung des allgemeinen christlich-sittlichen Lebens, der Wirtschaft, der sozialen Frage“.⁵⁰ Auch für die „Christlich-Soziale Reichspartei“ war die Sache des Friedens nur im Rah-

⁴⁶ V. HELLER, Was ist das Wesentliche unserer christlich-sozialen Bewegung?, in: NV Nr. 17, 23. März 1927, S. 5.

⁴⁷ Chr. IMBODEN (i. e. E. THRASOLT), Aufgaben! in: Vom frohen Leben 1928/29, H. 8, S. 4.

⁴⁸ Vgl. die Aufsätze von Chr. IMBODEN, Ein dreifacher deutscher Mythos: Scholle, Blut und Nation, in: Vom frohen Leben 1931/32, H. 11, S. 256ff.; sowie: Deutschtumsarbeit? Stammbäume und Familienchronik, in: a.a.O., S. 161.

⁴⁹ Chr. IMBODEN, Aufgaben! in: a.a.O., S. 5; vgl. auch weiter unten.

⁵⁰ Vom frohen Leben 1928/29, H. 9, S. 137.

men eines umfassenden Programms, nicht aber in isolierten Aktionen zu lösen: „Christliche Friedensbewegung, christlicher Föderalismus und christlicher Sozialismus liegen auf einer Linie und fließen zusammen.“ Sie bezeichnete sich – und das mit Recht – als „die einzige pazifistische Partei Deutschlands“ und forderte deshalb den „Friedensbund Deutscher Katholiken“ auf, in die CSRP einzutreten.⁵¹ Friede werde, so schrieb V. Heller, erst dann kommen, wenn innerhalb der Völker eine andere Geistesrichtung, ein anderes Menschentum, eine andere Gesellschaftsordnung als die bestehende des Kapitalismus sich durchgesetzt habe.⁵² Der Zusammenhang von Gesinnungsbildung und Gesellschaftsordnung war sowohl für die CSRP wie für GVG eine grundlegende Erkenntnis, wobei jedoch die Priorität der Gesinnungsbildung immer wieder betont wurde, da nicht die Verhältnisse den Menschen prägen, sondern der Mensch die Verhältnisse gestaltet. Dieser Überzeugung lag der Glaube an die Idee zugrunde, die immer stärker sei als die Gewalt, denn: „Immer ist der sittliche Wille stärker als das Schwert.“⁵³ Aber auch an zahlreichen Aktionen gegen den Krieg nahmen CSRP und GVG teil. So hat sich die Landesgruppe Westfalen der CSRP an der „Aktion gegen den Krieg“, die vom Westdeutschen Landesverband der „Deutschen Friedensgesellschaft“ getragen wurde, aktiv beteiligt, indem man zunächst an den vorbereitenden Beratungen teilnahm, eine gemeinsame Erklärung veröffentlichte und an den Orten, in denen keine anderen Organisationen vorhanden waren, selbst die Initiative ergriff.⁵⁴ Auch von sich aus ergriffen Ortsgruppen der CSRP die Initiative zu öffentlichen Friedenskundgebungen.⁵⁵ Solche Aktivi-

⁵¹ Fr. M. ULLRICH, Gibt es eine pazifistische Partei?, in: NV Nr. 23 vom 4. Juni 1927, S. 4.

⁵² V. HELLER, Zeit der Wende, in: NV Nr. 1, 1. Januar 1927, S. 1.

⁵³ V. HELLER, Sittliche Gewalt oder blutige Umwälzung?, in: NV Nr. 7, 18. Februar 1928, S. 4.

⁵⁴ P. BAUMSCHULTE, Mit allen Mitteln gegen den Krieg!, in: NV Nr. 39, 24. September 1927, S. 1.

⁵⁵ So beispielsweise die Ortsgruppe Mönchen-Gladbach am 19. August 1927. Als öffentliche Redner traten neben einem CSRP-Funktionär der damals in katholischen Kreisen bekannte Dichter J. Kneip und H. Lersch, der – wie zahlreiche Abdrucke seiner Gedichte im NV und auch dieser Auftritt nahelegen – wahrscheinlich Mitglied der CSRP war. – Im übrigen geht es nicht darum, möglichst viele

täten findet man naturgemäß bei der kaum organisierten GVG sehr viel seltener. Dafür stellte sich E. Thrasolt, der Herausgeber der Zeitschrift „Vom frohen Leben“,⁵⁶ als Redner bei Friedenskundgebungen anderer Friedensorganisationen zur Verfügung.⁵⁷ Auch unterstützte die GVG andere, ihr nahestehende – und das sind ausgesprochen radikal-pazifistische Organisationen – Friedensorganisationen durch korporativen Anschluß, so den „Verband radikalpazifistischer Gruppen Deutschlands“ oder die „Internationale der Kriegsdienstgegner“.⁵⁸ Da sich aber die GVG nicht nur als „Gesinnungsgemeinschaft“, sondern auch als „Tatgemeinschaft“ verstand,⁵⁹ konnte sie sich nicht damit zufrieden geben; sie drängte nach persönlichem Einsatz. „Radikaler und unbedingter Pazifismus allem Klassen- und Völkerkrieg gegenüber, Überwindung dieser beiden Kriege durch Gerechtigkeit und Liebe und Dienst an der Not, Not

Aktivitäten nachzuweisen; die genannten Aktionen sollen nur als Beispiele aufgeführt werden.

⁵⁶ Über E. Thrasolt, das Entstehen der GVG und die Rolle N. Ehrens vgl. die materialreiche, jedoch unkritische Darstellung von Fr. HENRICH, Die Bünde der katholischen Jugendbewegung, der der „Großdeutschen Jugend“ und ihrer Geschichte ein eigenes Kapitel widmen (S. 23-55). Hier findet sich auch (S. 43) eine Zusammenstellung der wichtigsten Mitarbeiter dieser Zeitschrift: Jos. Antz, Heinrich Auer, Nikolaus Ehlen, Friedrich W. Foerster, Wilhelm Hammelrath, Hermann Platz u. a. Diese Liste zeigt, daß die Zeitschrift ein recht hohes Niveau aufzuweisen hatte und auch als ausgesprochen pazifistische Zeitschrift bezeichnet werden kann.

⁵⁷ Beispielsweise auf einer Kundgebung des Deutschen Friedenskartells (Die Friedenswarte 25/1925, H. 6, S. 185); im März 1925 unternahm er mit Unterstützung der Bayrischen Arbeitsgemeinschaft der DFG eine Vortragsreihe über das Thema „Krieg oder Frieden?“ (Die Friedenswarte 26/1926, H. 5, S. 165); als Redner auf der Tagung des „Bundes Entschiedener Schulreformer“ vom 2.-5. Oktober 1926 in Berlin (Die Friedenswarte 26/1926, H. 7, S. 227).

⁵⁸ Mit H. Stöcker und K. Hiller leitete E. Thrasolt den genannten Verband, dem sieben kleinere Friedensgruppen angehörten, u. a. der Bund der Kriegsdienstgegner, der Bund freier sozialistischer Jugend, die Gruppe revolutionärer Pazifisten. – Hier zeigt sich auch, wie heillos zersplittert die pazifistische Bewegung in Deutschland war und daß ihre Ohnmacht nicht zuletzt in dieser größtenteils selbstverschuldeten Zersplitterung begründet lag. Diese Zersplitterung wurde noch unübersichtlicher durch Doppel- oder Dreifach-Mitgliedschaften.

⁵⁹ Großdeutsche Volksgemeinschaft und Pazifismus!, in: Vom frohen Leben 1928/29, H. 8, S. T527.

besonders der Kinder, Familien und Gefangenen“;⁶⁰ hier sah die GVG ihre konkrete, soziale Friedensaufgabe, die sie auch trotz ihres geringen Organisationsgrades leisten konnte.⁶¹ Der Arbeitsbericht für den Sommer 1931 führte folgende Tätigkeiten der Kinderhilfsarbeit an: Kinderlandheim in Biesenhorst (Berlin); Kinderlandheim in Witterschliek (bei Bonn); Jungen Zeltlager in Pesch; Berliner Jungen-Zeltlager im Spessart; Essener Jungenlager im Siegerland; Essener Mädchen-Zeltlager in Dalheim-Rödgen und Kinderlandverschickung. Insgesamt standen 6337 RM zur Verfügung.⁶² Immer wieder wurde auf die Notwendigkeit praktischer Arbeit gedrängt, auf „Friedensarbeit, soziale Hilfsarbeit, Kinderhilfsarbeit, Gefangenenhilfe usw.“⁶³ Sinn und Aufgabe der GVG und des „Frohen Lebens“ bestünden nicht im „Reden und Schreiben“, sondern in der Gemeinschaft. „Aus solcher hilfsbereiten, tätigen Gemeinschaft als der Hauptsache darf allein das Schreiben d. i. das frohe Leben erwachsen; es darf in ihm nie um das bloße Schreiben und Lesen gehen, sondern um das Tun, um Opfer, um Hingabe ...“⁶⁴ Diese sozial-karitative Tätigkeit verband sich mit einer grundsätzlichen Kapitalismuskritik, die sich in einem entschiedenen „Bekenntnis zum Proletariat, zu einem Kampf um Menschenrecht und Menschenwürde“ äußerte, in der Ablehnung von „ein paar billigen Worten von Verständigung und Volksgemeinschaft“, während doch „der brutale Massenkampf von oben, der soziale Krieg tobt“⁶⁵ In den Beiträgen von P. Jostock wird darauf hingewiesen, daß die Entscheidungsfrage der Gegenwart und Zukunft heiße, „ob eine Sozialwirtschafts-

⁶⁰ Fr. HENRICH, a.a.O., S. 42: „Man besaß keine Satzungen, keine Organisation.“ Jeder, der im großdeutschen Sinn tätig war, durfte sich dazuzählen. Die GVG betrachtete sich lediglich als Zusammenfassung kleiner Gruppen, die sich mehr oder weniger regelmäßig trafen. Mittelstelle war der „Verlag der Weißen Scholle“, Berlin.

⁶¹ Chr. IMBODEN, Die Aufgabe des „Frohen Lebens“, in: Vom frohen Leben 1931/21, H. 11, S. 6 f.

⁶² Ibid., S. 30.

⁶³ Vom frohen Leben 1929/30, H. 9, S. 254.

⁶⁴ Großdeutsche Volksgemeinschaft und „Vom frohen Leben“, in: Vom frohen Leben 1929/30, H. 9, S. 258.

⁶⁵ Bekenntnis zum Proletariat! Revolution?, in: Vom frohen Leben 1929/30, H. 9, S. 492.

reform durchgeführt oder ob sie unterlassen wird“;⁶⁶ es wird nach den Ursachen der Wirtschaftskrise gefragt und werden die Lösungsmöglichkeiten vorgeschlagen.⁶⁷ Von A. Erb, der am entschiedensten und überzeugendsten das kapitalistische Wirtschaftssystem ablehnte, der sich in seiner Kritik am Kapitalismus auf K. Marx und vor allem auf W. Sombart stützte, wurden der Reformkapitalismus O. von Nell-Breunings und das korporative Wirtschaftsmodell Fr. Dessauers abgelehnt, da „nur ein eindeutiges ‚Nein‘ zu der notwendigen Klarheit und Scheidung führen kann“.⁶⁸ Vor allem das bestehende Eigentumsrecht und Bodenrecht standen im Mittelpunkt der Kritik am bestehenden Wirtschafts- und Gesellschaftssystem, da durch sie die Siedlung, in der man den „Haupt- und Grundweg aus der Krise und aus der Totalkrise“ sah, verhindert werde.⁶⁹ Es zeigt sich, daß hinter dieser Kapitalismuskritik eine zivilisations- und fortschrittsfeindliche, nach rückwärts gewandte Ideologie sich verbarg, daß hinter der insbesondere von E. Thrasolt geforderten „Rückkehr zur Natur“ eine anachronistische Industriefeindlichkeit steckte, die sich großenteils in Abwehrhaltung erschöpfte und sich in „Scholle und Seele“ flüchtete, gerade aber dadurch ungeeignet war, das soziale Problem zu lösen.⁷⁰ Ebenso ungeeignet zur Lösung der industriell-großstädtischen Proletariernot war die von N. Ehlen ausgegebene Lösung: „Boden für Haus und Garten jeder Familie, die ihn bebauen will!“⁷¹ die – wenn auch unter anderen ideolo-

⁶⁶ P. JOSTOCK, Mut zur Entscheidung, in: Vom frohen Leben 1931/32, H. 11, S. 23.

⁶⁷ Id., Wirtschaftskrise und Wirtschaftsreform, a.a.O., S. 346 ff.

⁶⁸ A. ERB, Ein Beitrag zur Kapitalismus-Debatte im deutschen Katholizismus, in: Vom frohen Leben 1930/31, H. 10, S. 337 ff.; Zitat: S. 341.

⁶⁹ ANTAEUS, Rettung der Wirtschaft. Das Reich siedelt!, in: Vom frohen Leben 1931/32, H. 11, S. 349.

⁷⁰ Charakteristisch und aufschlußreich ist der Artikel „Rettung? Scholle und Heim!“, in Vom frohen Leben. 1930/31, H. 10, S. 29: „Die Großstadt ist ein Gefäß des Teufels, der Asphalt ist kein Boden für lebendige Menschen. Die moderne großstädtische und großindustrielle Entwicklung ist ein ständiger Abfall von den gottgelegten Natur-Grundlagen, ist eine zuständige Hauptsünde, eine zweite Erbsünde, in der so viele ohne ihre Schuld sitzen“. – Zu „Scholle und Seele“ Vgl. Chr. IMBODEN, Vom frohen Leben – Grundsätze und Werkziele, in: Vom frohen Leben 1921/22, H. 1, S.5.

⁷¹ Die Großdeutsche Jugend 1923/24, H. 9, S. 37. – Die Vorstellungen N. Ehlers über Wirtschaftsreform sind so abstrus, daß es nicht lohnt, näher darauf einzugehen. Es ist auch sehr fragwürdig, N. Ehlen in die Reihe der „großen geistlichen

gischen Vorzeichen – die Eigenheimideologie nach 1945 vorwegnahm.

Auch „Das Neue Volk“ verstand sich nicht als gelehrte Zeitung, sondern als eine Zeitung, „die nicht von einem gelehrten Redaktionsstab mit Hilfe akademischer, auserlesener Mitarbeiter mit feierlichen Titeltchen und Stehkragen geschrieben wird. Sie ist wirklich und wahrhaftig schon ein Stück ‚neues Volk‘ in seinem ganzen Aufbau“ Der Zeitschrift ging es um die große christlich-soziale Linie „und nicht um schönggeistige Abhandlungen und fein ausgeglichene Journalistik“.⁷² Der Titel der Zeitschrift verweise auf „Ziel und Leitgedanken“ der CSRP; in ihm solle nicht Stolz und Überheblichkeit zum Ausdruck kommen, sondern im Gegenteil: „eine immer anklagende Mahnung an uns selbst, und eine Gewissenserforschung jeden Tag“, da man sich bewußt sei, daß man das „neue Volk“ noch nicht sei, daß man es aber werden wolle.⁷³ Sicherlich sollte mit der Wahl dieses Titels die Forderung nach einer umfassenden, lebensreformerischen und sittlichen ethischen Erneuerung des Volkes durch den „neuen Menschen“ zum Ausdruck kommen. Nur der „neue Mensch“ in der Nachfolge Christi könne die Wende bringen. Allzu deutlich sei, daß „nicht Politik, Kunst, Wissenschaft, unser Volk und Europa retten, sondern nur eine neue Reinheit, Charakterfestigkeit, Ehrlichkeit, Wahrhaftigkeit, mit einem Worte: Christus“! eine neue Ordnung herbeiführen könne.⁷⁴ Hier wird, wie schon früher, der religiöse und radikal-ethische Charakter der CSRP sichtbar, der den Kern dieser Bewegung ausmachte. Dies wird auch deutlich aus der immer und immer wiederholten Berufung V. Hellers auf das Evangelium als die Grundlage und Leitlinie seines Handelns. Doch hatte die Namenswahl „Das Neue Volk“ noch einen anderen Hintergrund: Die Wahl dieses Namens zielte auf „Volk“: „Das ist etwas Organisches im Gegensatz zu etwas Mechanischem. Der Staat ohne Volk ist ein Mechanismus, ein Apparat, ein Automat – aber kein Organismus. Erst das Volk ist der Organismus. Menschen – nicht Sy-

Jugendführer“ wie R. Guardini, C. Mosterts und L. Wolker zu stellen., wie es Fr. HENRICH, a.a.O. S. 32 tut.

⁷² NV Nr. 47, 19. November 1927, S. 3.

⁷³ W. HAMMELRATH, Neues Volk: Name oder Wirklichkeit, in: NV Nr. 49, 8. Dezember 1923, S. 2.

⁷⁴ V. HELLER, Zeit der Wende, in: NV Nr. 1, 1. Januar 1927, S. 1.

steme. Menschen – nicht Apparate. Menschen – nicht Maschinen.“⁷⁵ K. Sontheimer hat in seinem Buch über das antidemokratische Denken in der Weimarer Republik gezeigt, daß die Schlagworte „Mechanismus“ und „System“ im Kampf gegen den Liberalismus als das antinaturliche System von der bündischen Jugendbewegung, von den neukonservativen Gruppen wie auch von den Nationalrevolutionären gebraucht wurden. Dies gilt auch für die CSRP. Im Kampf gegen Liberalismus und Kapitalismus traf sich die weit links stehende CSRP mit der katholisch-konservativen Zeitschrift „Schönere Zukunft“, die von J. Eberle, einem der einflußreichsten katholischen Journalisten seiner Zeit, herausgegeben wurde.⁷⁶ Unter Liberalismus verstand man „kein System der politischen Freiheit, sondern eines der Willkür, ein System, das sich auf den Individualismus bzw. Egoismus von einzelnen und Gruppen gründet und zu keiner das ganze Volk umfassenden Gemeinschaft führen kann“.⁷⁷ Aus eben diesen Gründen bekämpfte man auch den Kapitalismus. Aber „Neues Volk“ bedeutete noch ein Drittes: es bedeutete: Tat. „Die Tat wäre das Neue! Die fehlt! Nicht die Theorien fehlen, aber das Tun! – – Das heißt also ‚Neues Volk‘: Volk der Tat! Worte sind alt, und wenn sie noch so wahr sind – aber die Tat ist immer neu und muß immer neu getan werden!“⁷⁸ Und ähnlich wie die GVG unterstützte die CSRP eine „Christlich-Soziale Notgemeinschaft“, später in „Christlich-Soziale Tatgemeinschaft:“ umbenannt. Die Begründung für diese Umbenennung zeigt aber auch, worin sich diese „Tatgemeinschaft“ zumindest in ihrer Zielvorstellung von der sozial-karitativen Tätigkeit der GVG unterschied: die Umbenennung sollte zeigen, daß man nicht „Konsumvereine“ wollte, nicht „mildtätig helfen“ wollte, denn „noch denken wir zu viel an Almosengeben – wir müssen mehr an Zusammenarbeit denken! Unsere Kräfte

⁷⁵ W. HAMMELRATH, Zum Beginn: Volk der Tat!, in: NV Nr. 1 vom 5. Januar 1929, S. 1.

⁷⁶ Nur so ist zu verstehen, daß P. JOSTOCK u. a. sowohl in „Vom frohen Leben“ wie auch in „Schönere Zukunft“ ihre Aufsätze erscheinen lassen konnten.

⁷⁷ K. SONTHEIMER, Antidemokratisches Denken in der Weimarer Republik. München 1962, S. 133.

⁷⁸ W. HAMMELRATH, a.a.O., S. 1.

müssen wir zusammenfassen, auch wirtschaftlich ...“.⁷⁹ Zwar wollte man auch in sozialen Notfällen helfen durch die Bildung einer Hilfskasse. Die weiter gestellte Aufgabe dieser Hilfskasse sollte aber darin bestehen, den Grundstock für eine Art Finanzierungsinstitut zu bilden, durch das man „in das Gebiet des heutigen kapitalistischen Geldwesens“ eindringen wollte, zunächst indem man den Zins herabdrücken und, wenn möglich, ausschalten wollte. Die Einlagen dieses Geldinstituts sollten von den Mitgliedern eingebracht werden. Auf diese Weise sollten – wie man hoffte – dem Kapitalismus „die Spargelder der Proleten“ entzogen werden und mit ihnen „Produktivgenossenschaften“ und „Genossenschaftsunternehmen“ aufgebaut werden.⁸⁰ Ebenfalls wurden Siedlungsgemeinschaften gegründet mit der Absicht, Unterprivilegierten durch Selbsthilfe und selbst finanzierte Unterstützungskassen den Bau von Wohnungen zu ermöglichen.⁸¹ Die „Tat“ wurde zum Kriterium für das „neue Volk“ erhoben; durch sie sollte es sich vom „alten Volk“ unterscheiden. Auf allen Gebieten des menschlichen Lebens könne nur durch die „Tat“ eine Wende herbeigeführt werden. So müsse auch die Friedensbewegung so lange „nur Bewegung und Wort bleiben, theoretisieren“, solange sie nicht „aktiv die Politik zu beherrschen versteht und vermag und sich eine wirklich politische Macht schafft“, was aber mit den alten Parteien nicht möglich sei, denn „sie reden vom Völkerbund, reden vom Frieden, aber da, wo es sich darum handelt, in praktischer Arbeit den Militarismus abzubauen, haben sie nicht einmal den Mut, energisch dagegen aufzurufen“. Dagegen wüßten die Christlich-Sozialen als „überzeugte Pazifisten“, daß es „die Menschheitsaufgabe ist, die Menschheit herauszuheben aus der ganzen Welt des Mordes und der Zerfleischung“. Ebenso fehle in der sozialen Frage die „entscheidende Tat“: „Diese Tat fehlt in der Siedlungsfrage, in der Wohnungsfrage, der Frage des Alkoholis-

⁷⁹ W. HAMMELRATH, Christlich-Soziale Tatgemeinschaft., in NV Nr. 49, 8. Dezember 1928, S. 3.

⁸⁰ NV Nr. 4, 2. März 1929, S. 6.

⁸¹ So die von J. Kral gegründete „Zinslos“(Nr. 1, 7. Januar 1923, S. 5) und die vor dem Pfarrverweser O. Kaiser gegründete Organisation „Der barmherzige Samariter“ (vgl. dazu: Vom Ringen einer Priesterseele, Artikel, Briefe, Aktenmäßiges und anderes vor. und über Pfarrverweser Otto Kaiser, hrg. von V. HELLER. Würzburg 1929).

mus, der Frage der Bodenreform, der Zinsfrage, der Frage der Neuordnung unserer ganzen Wirtschaft.“ Alle fortschrittlichen Kräfte, die Bewegungen und Bünde mußten sich in der CSRP zusammenfinden, „Friedensbewegung, Bodenreformbewegung, Antialkoholbewegung, Kampf gegen die Zinsknechtschaft, Kampf gegen die Privilegien, Kampf um das neue Bildungsideal, um das neue Menschentum“.⁸²

Der Kampf für den Frieden und der Kampf gegen den Kapitalismus sind die beiden Aufgaben, die sich die CSRP gestellt hatte. Als geistigen Urheber für ihr antikapitalistisches Programm nahm die Partei den Paderborner Professor W. Hohoff für sich in Anspruch, der durch seine wissenschaftlichen Forderungen und Arbeiten „mit an der Wiege der Christlich-Sozialen Reichspartei gestanden hat“.⁸³ Theoretische Grundlage der antikapitalistischen Haltung der CSRP ist das Buch J. Kral's über die Versöhnung von Christentum und Sozialismus.⁸⁴ Fast alle im „Neuen Volk“ erschienenen Aufsätze und Artikel lassen sich in ihrer Tendenz auf dieses bereits 1919 erschienene Buch zurückführen. Insofern liegt trotz aller Wandlungen, trotz der Radikalisierung, die in der Entwicklung der CSRP zu beobachten ist – die sich aber mehr im allgemein politischen Bereich, wie in der Stellung zur Weimarer Republik, zum Völkerbund und zur Außenpolitik bewegen –, eine erstaunliche Kontinuität vor. Christentum und Sozialismus stehen einander nicht nur nahe, sondern sind nach Auffassung der CSRP im tiefsten untereinander verbunden, während Kapitalismus und Mammonismus als Todfeinde des Christentums betrachtet werden. Diese Position wurde von J. Kral 1927 ganz deutlich noch einmal umrissen: „Im Kampf gegen den Kapitalismus gibt es nur ein Entweder – Oder. Christentum oder Kapitalismus muß das Losungswort werden. Ein Drittes gibt es nicht. Der christlich-sozialen Bewegung, als der Führerin in diesem Kampf, harret hier eine Aufgabe von welthistorischem Ausmaß.“⁸⁵ Christentum und Sozialismus stünden einander nicht nur nahe, sondern brauchten auch einander: „Sozialismus ist die große

⁸² V. HELLER, Imperium oder Volk, in: NV Nr. 15, 10. April 1926, S. 1.

⁸³ Vorwort der Schriftleitung des NV zum Abdruck von Aufsätzen W. HOHOFFS, in: NV Nr. 50, 13. Dezember 1930, S. 4.

⁸⁴ 84 J KRAL, Der christliche Sozialismus; Vgl. dazu auch Kap. II, 1.

⁸⁵ Id. Entweder Christentum oder Sozialismus, in: NV Nr. 30, 23. Juli 1927, S. 3.

Neuordnung, die ersehnte Hoffnung der sittlichen Freiheit der unterdrückten Millionen. Christentum ist die große Kraft des ewig Göttlichen, die gelebte Liebe Christi, die ganze göttliche Kraft, den Menschen wirklich herrschen zu lassen über diese Welt und ihre Güter ...“ Das Kennzeichen der alten Parteien sei die Trennung von Religion und Leben.

Die CSRP dagegen verstand sich als die parteipolitische Verbindung von Christentum und Sozialismus; in der Darstellung dieser Verbindung liege die Aufgabe der CSRP, „die weit über die Aufgabe einer politischen Partei hinausragt“.⁸⁶ Diese Aussage ist deshalb von Bedeutung, weil sie das missionarische Bewußtsein und den manchmal peinlichen Ton der Selbstüberschätzung erklärt. Was K. Sontheimer über die *Tat*-Redakteure gesagt hat, daß sie wie „Apostel einer politisch-sozialen Glaubensgemeinschaft“ wirkten, trifft auch auf die Führer der CSRP zu: Auch sie glaubten sich „im Besitz der Schlüssel zum Geschehen“.⁸⁷

Immer wieder wurde die Überzeugung zum Ausdruck gebracht, daß nur die Verbindung von Christentum und Sozialismus einen Ausweg aus der gegenwärtigen Situation bieten könne, daß die soziale Not ebenso eine religiöse Not sei.⁸⁸ Wenn die Massen das Christentum ablehnten, dann lehnten sie nur seine heutige Realität ab, nicht aber seinen geistigen Ideengehalt.⁸⁹ In seinem überpointierten Stil setzte J. Kral Proletentum und Christentum gleich: „Proletentum und Christentum, beide ganz er, faßt, sind dasselbe: – Besitzlosigkeit ist Proletentum – nichts anderes. – Besitzlosigkeit ist Christentum – nichts anderes!“ Wenn man diese Einsicht nicht erfaßt habe, so liegt es daran, daß die Proleten keine echten Proleten, die Christen keine echten Christen oder beides nicht seien.⁹⁰ Von hier aus glaube man an die eigene Entwicklung, von hier aus glaube

⁸⁶ V. HELLER, Der Durchbruch, in: NV Nr. 4, 26. Januar 1929, S. 1.

⁸⁷ K. SONTHEIMER, Der Tatkreis, in: Deutschland zwischen Demokratie und Antidemokratie. München 1971, S. 67.

⁸⁸ V. HELLER, Der Weg der Christlich-Sozialen Reichspartei, in: N Nr. 46, 17. Januar 1923, S. 1.

⁸⁹ V. HELLER, Die Partei vor schweren Entscheidungen, in: NV Nr. 4, 24. Januar 1931, S. 1.

⁹⁰ W. HAMMELRATH, Proletarische Einheit und Christen, in: NV Nr. 8, 19. Februar 1927, S. 3.

man, sich schon als die führende politische Macht der Zukunft sehen zu dürfen. Die SPD werde zwar in der nahen Zukunft noch stärker werden. Habe sie aber erst einmal mehr Macht, so müsse sie versagen, da sie ebenso „verspießert, entnervt, ohne Kraft: wie die ganze kapitalistische Gesellschaft“ sei. Der SPD fehle die geistige Kraft des Christentums, „das ganze Schöpfen aus dieser Welt- und Jahrtausendmacht, der Macht des Geistigen über das Materielle, aus dem wirklichen, wesenhaften Christentum“! So fühlte man sich als Erbe der Sozialdemokratie, deren Zeit bald abgelaufen sei, und berief sich dabei zu Unrecht auf Friedrich Naumann: „Die christlich-soziale Zeit kommt nach der sozial-demokratischen. Wie die Sozialdemokratie den Liberalismus beerbt, so wird das Christlich-Soziale die Sozialdemokratie beerben“.⁹¹

Von dieser allgemeinen Einschätzung der geschichtlichen Entwicklung aus sah die CSRP ihre „geschichtlich-bedeutsame Mission“ in der Vereinigung aller Proletarier. Sie forderte die Proletarier, die zersplittert in allen möglichen Parteien vertreten seien, zur Bildung der proletarischen Einheitsfront auf. In dieser Einheitsfront sollten sich die Arbeiter mit den Bauern vereinigen, da die Arbeiter ihren Befreiungskampf nicht ohne die Bauern führen könnten, die Bauern ohne die Hilfe der Arbeiterschaft nicht zu einer neuen Bodenordnung kommen könnten. Ebenfalls wurden das Handwerk und der Mittelstand aufgerufen, ihre wahren Interessen zu erfassen und nicht in der Arbeiterschaft, sondern im Kapitalismus ihren wahren Gegner zu erkennen.⁹² Die Gemeinsamkeit der Interessen von Bauern, Arbeitern und Mittelstand bestehe darin, daß sie alle „von diesem Kapitalismus entweder direkt ausgebeutet oder indirekt ins Schlepptau seines Gewinns und Profits genommen werden“.⁹³ Die Trennung der Arbeiterschaft in kommunistische, sozialistische und katholische Arbeiter sollte in dieser Einheitsfront aufgehoben sein, da die Arbeiterschaft nur durch ihre politische Einheit den Kapitalismus überwinden könne. „Wenn die Arbeiterbewegung nicht vermag, rein proletarisch zu werden, d. h. sich einmal als eine Einheit zu fühlen, gleich welcher Weltanschauung sie ist – sie

⁹¹ V. HELLER, Um was es geht?, in: NV Nr. 45, 5. November 1927, S. 3.

⁹² (V. HELLER?), Weiter an's Ende!, in: NV Nr. 4, 22. Januar 1927, S. 1.

⁹³ (V. HELLER?), Um die Bauempolitik, in: NV Nr. 2, 8. Januar 1927, S. 2.

ist zuerst, zuallererst Mensch und Arbeiter, Proletarier – und so eine einheitliche Macht darzustellen, wird die nächste Zeit ihr nur noch weitere Ausbeutung und Unterdrückung bringen, aber keinen Aufstieg, noch viel weniger eine Erlösung.“ Mit diesem Aufruf zur politischen Einheit verband sich die Absage an die lediglich gewerkschaftliche Einigung der Arbeiterschaft: sie stelle nicht die erforderliche Kraft dar, sie sei ohnmächtig gegen das Bündnis von Staat und Kapitalismus.⁹⁴ Die CSRP glaubte, die Brücke bilden zu können zwischen den den verschiedenen Parteien und Weltanschauungen angehörenden Arbeitern. Dem Rechtsblock wollte die CSRP den „Volksblock der schaffenden Massen“ entgegensetzen. Der Koalition Wirth-Haas-Loebe sollte die Einheitsfront Thälmann-Sollmann-Joos-Heller gegenübergestellt werden. Die CSRP regte an, bei den nächsten Reichstagswahlen (gemeint war die Wahl 1928) eine einheitliche Liste aufzustellen, auf der jede Richtung „entsprechend ihrer Größe“ vertreten sein sollte.⁹⁵ Die Forderung nach Einheit der Proletarier war für die CSRP im Kampf gegen die kapitalistische Ordnung nicht nur Theorie; sie versuchte, sie auch durch die Unterstützung etwa der von der Kommunistischen Partei initiierten Volksabstimmung gegen den Bau der Panzerkreuzer zu realisieren. Durch solche Aktionen wie auch durch ihr politisches Fernziel – die Gründung der politischen proletarischen Einheitsfront – zog sich die CSRP sehr häufig den Vorwurf zu, sie vertrete einen „christlichen Kommunismus“. Dagegen wehrte sich J. Kral, indem er erklärte: „Die christlich-soziale Reichspartei ist weder der Begründung ihres Programms wie ihrer Zielsetzung nach kommunistisch.“⁹⁶ Dieser Vorwurf war in der Tat nicht gerechtfertigt. So sah zwar die CSRP in der Verteilung und Verwendung des Privateigentums das Übel der kapitalistischen Ordnung, trat aber deshalb nicht für die „gesamte Aufhebung des gesamten Privateigentums an Produktionsmitteln“ ein, sondern nur für die Vergesellschaftung kapitalistischer Betriebe mit monopolarer Stellung.⁹⁷ Ebenso wurde die „kommunistische Theorie des Bürgerkriegs zur Befreiung des Proletariats“ abgelehnt und ihr die Eroberung der parlamentari-

⁹⁴ V. HELLER, Die Ohnmacht der Schaffenden, in: NV Nr. 10, 5. März 1927, S. 1.

⁹⁵ V. HELLER, Um die Einigung der Schaffenden, in: NV Nr. 22, 28. Mai 1927, S. 2.

⁹⁶ J. KRAL, Ist die CSRP kommunistisch?, in: NV Nr. 7, 18. Februar 1928, S. 1.

⁹⁷ *Ibd.*

schen Macht durch die Einheitsfront gegenübergestellt.⁹⁸ Schließlich lehnte die CSRP entschieden die „Weltanschauung“ des Sozialismus/Kommunismus ab. Eine ernsthafte Auseinandersetzung mit der sozialistischen Theorie läßt sich aber auch bei den Führern der CSRP nicht feststellen, ganz im Gegensatz etwa zu A. Erb vom „Frohen Leben“. Wenn man die zahllosen Artikel von V. Heller liest, bekommt man den Eindruck, daß in eklektischer Manier einige Begriffe übernommen wurden, die gleichsam als Versatzstücke gebraucht wurden und den Mangel an selbständiger Analyse der gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Lage verdecken sollten. Dies wird deutlich, wenn V. Heller über den Klassenkampf schreibt oder etwa über die Bedeutung des Mittelstandes. Damit gelangen zwar einige richtige Einschätzungen der aktuellen Situation; zu einer überzeugenden Gesamtdarstellung und Gesamtanalyse, die in sich geschlossen wäre, reichte diese Methode jedoch nicht aus. Zu diesem Theoriemangel kamen die praktischen Schwierigkeiten hinzu, die organisatorischen Grundlagen der Partei auszubauen: die finanziellen Schwierigkeiten, die eine wirksame Propaganda unmöglich machten, und die Stärke der etablierten Parteien vom Zentrum bis zur Sozialdemokratie. Nicht zuletzt wirkte sich auch die oft groteske Überschätzung der eigenen Möglichkeiten aus, wie sie etwa in dem Anspruch deutlich wurde, „Brücke“ zu sein für die in Parteiungen und Weltanschauungen getrennte Arbeiterschaft.

Dennoch schien es für kurze Zeit, als ob die CSRP sich durchsetzen könnte. Zumal das Zentrum wurde unruhig, da offensichtlich die Partei unter den christlichen Gewerkschaftsmitgliedern Anklang fand. In Form eines offenen Briefes in der „Rhein-Mainischen Volkszeitung“ wandte sich der Zentrumspolitiker W. Elfes, der früher selbst Erzberger unterstützt hatte, an die CSRP bzw. Vitus Heller. W. Elfes gab offen zu, daß Hellers Bewegung in einigen westdeutschen Bezirken Fuß gefaßt und die Vereinsarbeit beunruhigt habe, so daß man sich mit ihm auseinandersetzen müsse. W. Elfes drückte in diesem offenen Brief Person und Absicht V. Hellers ausdrücklich seine Hochschätzung aus, lehnte aber die „große und bittere Kritik an den bestehenden Verhältnissen“ durch V. Heller ab,

⁹⁸ V. HELLER, Sittliche Gewalt oder blutige Umwälzung, in: NV Nr. 7, 18. Februar 1928, S. 4.

da diese Kritik „mit einer Wollust und verzehrenden Leidenschaft“ vorgebracht werde, verbunden „mit starker Übertreibung und einer heiligen Polemik und ätzenden Lieblosigkeit gegen die irrenden Menschen“ Da V. Heller den von ihm kritisierten Verhältnissen gegenüber keine positiven Ziele und Wege aufzeigen könne, führe er die Arbeiterschaft, der er ja helfen wolle, in Mutlosigkeit und Verzweiflung. Gegen diese Vorwürfe wehrte sich V. Heller; doch W. Elfes verstärkte nur seine Kritik, indem er dem Führer der CSRP politischen Illusionismus und unpolitischen Idealismus vorwarf.⁹⁹ Auch die Zeitschrift „Das Junge Zentrum“, Organ der Windthorstbünde, setzte sich mit der neuen Partei auseinander. Sie gestand zwar ebenfalls zu, daß V. Heller die Not der Zeit erkenne, daß er aber zu den falschen Mitteln greife, diese Not zu beheben: „Mit dem Aufreißen ist's noch nicht getan. Wir können jenen Zug zum Radikalen, der heute vielfach herrscht, nicht mitmachen.“¹⁰⁰ Offensichtlich fand die CSRP in den Kreisen der Windthorstbünde mehr Zustimmung, als ihrer Führung recht sein konnte. Dies ist nicht erstaunlich, da die Windthorstbünde „ausdrücklich den Gedanken der sozialen Republik einschließlich der Eingliederung der Arbeiterschaft in die Volksgemeinschaft“ vertraten.¹⁰¹ So stand im Mittelpunkt einer Tagung des Bergischen Gaus der Windthorstbünde Ende September ein Referat des Arbeiterführers B. Letterhaus über „V. Heller und seine Bewegung“, in dem der CSRP wiederum vorgeworfen wurde, sie hätte – „unter voller Berücksichtigung ihres guten Willens“ – den Boden unter den Füßen verloren, ihre Kritik sei nicht schöpferisch und nicht produktiv, „sie war dazu angetan, niederzureißen; treffend war die Bemerkung, Heller dürfe nicht daran glauben, Massen um sich zu sammeln, da er sie nicht befriedigen könne. Auf der gleichen Tagung warf J. Joos der CSRP vor, sie verwechsle eine ideelle mit einer politischen Bewegung.“¹⁰² Insgesamt gesehen kehren die Argumente gegen V. Heller und seine Partei immer wieder: sie bleibe in rein negativer Kritik befangen, Hellers Hal-

⁹⁹ W. ELFES, „Offener Brief“ in: RMV Nr. 216, 18. September 1926, S. 3; V. HELLERS Antwort: RMV Nr. 231, 6. Oktober 1926, S. 2 f.; W. ELFES: Gegenantwort: RMV Nr. 232, 7. Oktober 1926, S. 2 f.

¹⁰⁰ Das Junge Zentrum 3/1926, H. 9/10, S. 216.

¹⁰¹ R. MORSEY, a.a.O., S. 594.

¹⁰² Das Junge Zentrum 3/1926, H. 11, S. 264.

tung sei im Grunde unpolitisch, und die Gründung der neuen Partei habe die Position der katholischen Arbeiterschaft und des politischen Katholizismus und seine politische Einheit geschwächt. Dennoch hatte sich V. Heller in der Hoffnung getäuscht, mit einer breiten Zustimmung aus den Windthorstbünden rechnen zu können. Offensichtlich von ihrer ablehnenden Haltung enttäuscht, aber immer noch hoffend, stellte er 1927, als W. Marx aus dem Reichsbanner ausgetreten war, die Frage: „Und wie lange machen die Windthorstbünde solche Politik noch mit? Glauben sie und katholische Arbeiter bei solcher Entwicklung noch an eine Durchsetzung innerhalb des Zentrums?“¹⁰³ Dagegen hatte die neue Partei das Interesse der Großdeutschen Volksgemeinschaft erregt, die in ihrem Bekenntnis zum Pazifismus und in ihrem Kampf gegen den Kapitalismus in der CSRP die ihr gemäße Partei gefunden hatte.¹⁰⁴ Ein weiterer Erfolg für die CSRP war der Anschluß der von Fr. Hüskes gegründeten Christlich-Sozialen Volksgemeinschaft, der am 1. Januar 1926 in Kraft getreten war. Es schien in der Tat so, wie V. Heller urteilte: „Noch nie war die Zeit für unsere Bewegung so günstig wie jetzt.“¹⁰⁵ Und doch setzten schon bald die ersten Rückschläge ein. Diese Rückschläge, die jedoch noch keine für die CSRP alarmierende Bedeutung hatten, gingen auf eine verstärkte Aktivität des Zentrums und der christlichen Gewerkschaften gegen die CSRP zurück. So äußerte V. Heller die Vermutung, daß H. Horstmann, Stadtverordneter der CSRP in Essen und Mitglied der CSRP, auf den Druck der christlichen Gewerkschaften hin seinen Austritt aus der CSRP er-

¹⁰³ V. HELLER, Weiter nach rechts im Zentrum, in: NV Nr. 31, 30. Juli 1927, S. 4. – Vgl. dazu auch den Beschluß der Berliner Windthorstbünde zur CSRP: „Über das lautere Wollen Hellers und seiner Bewegung waren wir uns einig. Wir sehen mit den Christlich-Sozialen die große soziale Not unseres Volkes, sind uns aber bewußt, daß hier kein Außenstehen und keine neue Partei, sondern nur die entschlossene, tatkräftige Mitarbeit der christlichen Arbeiterschaft; innerhalb des Zentrums Wandel schaffen kann. Es wäre der Arbeiterschaft besser gedient, wenn die Köpfe der führenden Christlich-Sozialen auch in unserer Partei führend mitwirken könnten.“ Abgedruckt in: NV Nr. 23, 4. Juni 1927, S. 3. – Die Frage V. Hellers an die Windthorstbünde ist wohl eine Reaktion auf diesen Beschluß.

¹⁰⁴ Vgl. den Artikel N. EHELENS, An die Mitglieder der Christlich-Sozialen Partei, in: NV Nr. 15, 9. April 1927, S. 5.

¹⁰⁵ Erklärung der CSRP, in: NV Nr. 7, 12. Februar 1927, S. 1.

klärt hatte. H. Horstmann, einer der Mitbegründer der „Christlich-Sozialen Volksgemeinschaft“ und beteiligt an der Vereinigung von CSRP und Christlich-Sozialer Volksgemeinschaft, begründete seinen Austritt mit der Entwicklung der Partei. Seinen Eintritt in das Zentrum begründete er damit, daß es darum gehe, „den Einfluß der Arbeitnehmerschaft nicht durch Zersplitterung zu vermindern, sondern denselben durch Konzentrierung zu vergrößern“.¹⁰⁶ Ernster für die CSRP war der Austritt Fr. Hüskes, des ehemaligen Geschäftsführers der „Volksgemeinschaft“, aus der CSRP.¹⁰⁷ Mit einigem Erfolg ist es damit gelungen, die – vom Zentrum und von den christlichen Gewerkschaften aus gesehen – bedrohliche Spaltung der christlichen Arbeiterschaft, soweit sie nicht schon ohnehin sich vom Zentrum abgekehrt hatte, aufzuhalten. Diese Gefahr der Spaltung wurde damals sehr ernst genommen; so beispielsweise von der Zeitschrift „Schönere Zukunft“, die zwar ebenfalls die Notwendigkeit einer „Neuorientierung des Zentrums bezüglich der heutigen kapitalistischen Wirtschaftsentwicklung“, wie sie von der christlichen Arbeiterbewegung gefordert wurde, durchaus anerkannte, jedoch davor warnte, „die Einheit der politischen Vertretung der deutschen Katholiken“ zu zerstören, wie es durch die Christlich-Soziale Bewegung und durch die Religiösen Sozialisten versucht werde.¹⁰⁸

Diese vom Zentrum so sehr gefürchtete Zersplitterung der politischen Einheit der Katholiken schien in der Tat einzutreten, als die CSRP sich entschloß, für die Reichstagswahl im Mai 1928 zu kandidieren. So sah W. Dirks für das Zentrum in der CSRP einen „ernsthaften Gegner und Konkurrenten“, der auf die Unterstützung „weiter Kreise der katholischen und christlichen Lebensreformbewegung, darüber hinaus aber vielleicht auch auf katholische Arbeiterstimmen“ rechnen könne.¹⁰⁹ Zunächst charakterisierte W. Dirks Struktur und Tendenz dieser Bewegung und stellte fest: „Sie sucht aus der Verstrickung in die Relativitäten und in den Zerfall unserer

¹⁰⁶ Abdruck des Antrittschreibens H. HORSTMANN'S (vom 29. Juli 1927) im NV Nr. 38, 17. September 1927, S. 4.

¹⁰⁷ V. HELLER, Demagogie oder Klarheit, in: NV Nr. 49, 29. September 1927, S. 1.

¹⁰⁸ J. EBERLE, Das Ringen um die politische Einheit der Katholiken Deutschlands, in: Schönere Zukunft 4/1923, H. 19, S. 335.

¹⁰⁹ W. DIRKS, Zentrum und Christlich-Soziale Reichspartei, in: RMV Nr. 82, 8. April 1923, S. 1.

nur dem Namen nach christlichen Kultur herauszuführen und wieder Kontakt mit den grundlegenden christlichen Lebensmächten zu finden, sie möchte unmittelbarer und spontaner aus dem christlichen Glauben und dem deutschen Volkstum leben und Lebensformen der Gesellschaft gestalten. Aus dieser Grundtendenz ergibt sich eine scharfe Absage an das kapitalistische System, im einzelnen Pazifismus, Antialkoholismus, Ernährungsreform usw., Kampf gegen die politische Reaktion, Kampf gegen Korruption im öffentlichen Leben.“ Von dieser zweifellos zutreffenden Charakterisierung ausgehend stellte W. Dirks die Frage nach der politischen Funktion einer solchen, ganz aus ethisch-religiöser Radikalität entstandenen Bewegung. Den politischen Stellenwert, die politische Funktion einer solchen Bewegung konnte nach W. Dirks und damit wohl auch nach Meinung der „Rhein-Mainischen Volkszeitung“ nur darin bestehen, durch die Radikalität und „Reinheit“ ihrer Position die Politik der Parteien von außen her zu kontrollieren, sie immer wieder an dem Ideal zu messen und so gleichsam ihr Gewissen zu sein, da die katholischen Parteien, „so sehr sie auf eine tiefe Fundierung im Mutterboden des Glaubens und auf eine enge Verbindung mit der Hierarchie Wert legen, ständig und notwendig der Gefahr ausgesetzt sind, daß die Reinheit der Grundsätze, der aktiv-religiöse Impuls, die persönliche Lauterkeit und der persönliche Friede im politischen Tagesgetriebe zu Schaden kommen“. Aus pragmatischen und grundsätzlichen Überlegungen heraus sei der jetzt von der CSRP eingeschlagene Weg falsch: das parlamentarische System gebe nur den großen Fraktionen Möglichkeit zu effektiver Arbeit; schließlich sei der „Ethiker von der Art der Großdeutschen“ (gemeint ist der Spitzenkandidat der CSRP N. Ehlen) für die Politik verloren. Die CSRP habe nur die Wahl, „entweder ein Ort ethischer Besinnung oder aber ein Teil der Zentrumsparterie zu sein“. Abschließend faßte W. Dirks seine Ausführungen zusammen: „Ihre Ziele – zum allergrößten Teile: Ja. Ihr Weg: Nein.“¹¹⁰ Die ablehnende Haltung der RMV rief bei der CSRP verständliche Enttäuschung hervor, die sich in bitteren Worten Luft machte: „Man greift sich an den

¹¹⁰ Ibid. – Die Entgegnung N. EHLENS (Nr. 91, 19. April 1928, S. 1) hat W. Dirks in seiner Auffassung bestätigt: Ehlen sei kein Politiker, sondern ein „Prediger“: „Nikolaus Ehlen und seine Freunde in allen Ehren – aber ihr Platz ist überall, nur nicht im Parlament“ (ibid., S. 2)

Kopf und fragt sich: Wie ist es möglich, daß eine Zeitung wie die RMV eben jene Menschen und jene Partei, die sie in ihrer Friedenspolitik so einstimmig und grundsätzlich unterstützt haben, als Gegner und gegnerische Parteien betrachtet ...?“

Der Zielsetzung der RMV, innerhalb des Zentrums für eine gewandelte Partei zu arbeiten, wurde Scheitern prophezeit: „Sie will den neuen Wein in die alten Schläuche füllen ...“, was ein hoffnungsloses Unterfangen sei. Doch werde man nicht aufhören zu hoffen, daß sich die RMV doch noch vom Zentrum lösen werde: Ähnlich äußerte sich das Organ der Großdeutschen Volksgemeinschaft.¹¹¹

Im Jahre 1927 und bis zur Reichstagswahl im Mai 1928 trug die CSRP in ihrem Parteiorgan „Das Neue Volk“ immer wieder ihr Programm vor, dessen Schwerpunkte der Kampf für den Frieden und eine neue Gesellschafts- und Wirtschaftsordnung waren. Kurz vor der Wahl faßte Vitus Heller dieses Programm noch einmal zusammen:

„Das ist die klare Front:

Unbedingte, radikale Pazifizierung Deutschlands und Europas. Keinen Pfennig für Aufrüstung und Rüstung in jeder Form! ... Jedem sein Eigentum! Auch dem letzten unseres Volkes! Diebstahl ist Diebstahl, ob er in Dividenden genommen wird oder in Zinswucher oder in Inflation, ungenügender Aufwertung, heutigem Steuersystem ..., Phöbuskandalen und Hugenbergsubsidien, Bergmannszinsen und Ruhrgeldliebesgaben an die Klöckner, Thyssen, Krupp ...

Heimat den Heimatlosen! Besitz den Besitzlosen! Land und Boden den Bauern, Bauernsöhnen und Siedlern ...

Keine Zollprivilegien für Großindustrie und Großagrarier, sondern natürlichen Schutz der heimischen Produktion durch den zu schaffenden Staat des schaffenden Volkes! ...

¹¹¹ A. RADLINGER, Rhein-Mainische Volkszeitung (RMV) und Zentrum, im NV Nr. 2; 19. Mai 1928, S. 3; vgl. Vom frohen Leben 7/1927/28, S. 275: „Wie wenig eine Opposition, die immer wieder brav und treu Zentrum wählt, Einfluß hat und Aussicht hat, sich durchzusetzen, weiß die RMV noch besser als wir.“

Kampf dem ganzen Kapitalismus auf der ganzen Linie, sowohl seinem materiellen Bestand wie seiner Unsittlichkeit, seiner ganzen Geisteswelt in Politik, Wirtschaft und Kultur.“¹¹²

Den Wahlkampf führte die CSRP in erster Linie gegen das Zentrum, weniger gegen die SPD. Die SPD hatte den Wahlkampf unter der Devise „Kinderspeisung oder Panzerkreuzer?“ geführt¹¹³ und gab mit dieser pazifistischen oder besser antimilitaristischen Haltung der CSRP keine Veranlassung, sie zu bekämpfen. Ein weiterer Grund für die Zurückhaltung gegenüber der SPD dürfte wohl die utopische Hoffnung der CSRP gewesen sein, mit den Linksparteien einen überparteilichen Linksblock bilden zu können. Dafür war die Enttäuschung über die SPD nach der Wahl um so größer. Die SPD war mit der KPD als einzige Partei mit Stimmen- und Mandatsgewinnen aus den Wahlen hervorgegangen und somit die stärkste Partei geworden. So bildete sie unter dem Reichskanzler H. Müller eine große Koalition. Die große Koalition genehmigte - wenn auch gegen den Widerspruch der SPD-Fraktion - den Bau des Panzerkreuzers A. Mit der Bildung der Großen Koalition und der Freigabe des Panzerkreuzerbaus konnte die CSRP nicht einverstanden sein. So ist es auch nur konsequent, wenn die SPD nach den Reichstagswahlen von der CSRP heftig angegriffen wurde. Zutreffend wurde an der SPD kritisiert, daß sie „zwischen revolutionärer Idee als großem Zukunftsbild und reformistischer Haltung“ schwanke, daß sie durch die Entwicklung zur Massenpartei einen „ungeheuren Ballast an bürgerlicher Ideologie“ übernommen habe, der sie „von der eigentlichen Idee abbrachte und in Reformismus versacken ließ“. Wie in der Frage des Panzerkreuzerbaus pendelte sie jetzt auch in der Frage von Krieg und Frieden.¹¹⁴ Gerade in der Frage von Krieg und Frieden wurde der SPD Unzuverlässigkeit vorgeworfen - „Das Friedensgerede der Sozialisten war bisher Gerede und bleibt es“ - und auf das Versagen der SPD in der Vergangenheit hingewiesen: beim Ausbruch des Ersten Weltkrieges hätten Scheidemann, Ebert und

¹¹² V. HELLER, Zielklarheit für die Wahlentscheidung!, in: NV Nr. 16, 21. April 1928, S. 1.

¹¹³ W. TORMIN, a.a.O., S. 170.

¹¹⁴ (V. HELLER?), Sozialdemokratie, Heer und Krieg, in: NV, Nr. 2, 12. Januar 1929, S. 1.

Südekum den Sozialismus und Pazifismus verraten, nach dem Ersten Weltkrieg habe Noske mit den Generalen gemeinsame Sache gemacht, und Scheidemann und Ebert hätten es versäumt, einen Staat des „wirklich friedlichen, schaffenden Volkes“ aufzubauen.¹¹⁵ Mit der Bildung der Großen Koalition biete die SPD dem „schaffenden Volk“ das Schauspiel, „daß seine Linksvertreter, die Kapitalismus und Militarismus bekämpfen zu wollen vorgeben, zu den treuesten Schildknappen des Kapitalismus und Militarismus werden! Tatsächlich ist dies die heutige SPD geworden ...“.¹¹⁶ Der Fehler der SPD liege darin, daß sie glaube, man könne mit den kapitalistischen Parteien Kompromisse eingehen und damit den Kapitalismus überwinden. Damit unterschätze man aber in der SPD die Tatsache der kapitalistischen Macht und Gewalt, denn: „Diese Parteien und Regierungen von heute regieren ja gar nicht ... Sie bedenken nicht, daß ganz andere Mächte die Geschichte lenken: Petroleum ist wichtiger als Reichsregierung ... Die Müller, Severing, Hilferding dürfen nur regieren, wenn sie tun, was die Kapitalisten und Militaristen verlangen. Tun sie es nicht, werden jene dafür sorgen, daß sie wegkommen.“¹¹⁷

Im Wahlkampf zur Reichstagswahl am 20. Mai 1928 stand für die CSRP, wie schon erwähnt, die Auseinandersetzung mit dem Zentrum im Mittelpunkt. Drei Gesichtspunkte spielten in dem Kampf gegen das Zentrum eine wichtige Rolle: an erster Stelle das – von der CSRP aus gesehen – lediglich verbale Bekenntnis des Zentrums zu einer christlichen Friedenspolitik, die Wiederannäherung des Zentrums an die Bayrischen Volkspartei und die sozial- und wirtschaftspolitische Haltung des Zentrums.

Das sozialpolitische Programm des Zentrums wurde als „außen schillernd, innen hohl, luftleerer Raum“ bezeichnet. Der vom Zentrum angestrebte wirtschaftliche Aufstieg bleibe so lange rhetorische Floskel, so lange nicht gegen „Zins und Bodenwucher“ als die „beiden Hauptquellen sozialen Elends“ vorgegangen werde; die Sen-

¹¹⁵ V. HELLER, Die Maske herunter!, in: NV Nr. 39, 29. Sept. 1929, S. 1.

¹¹⁶ Ibid.

¹¹⁷ V. HELLER, Woran es liegt!, in: NV Nr. 33, 13. August 1928, S. 1. – Mit dieser Auffassung, Parteien und Regierungen seien lediglich als Werkzeuge des Kapitalismus aufzufassen, näherte sich die CSRP sehr stark der „instrumentalen“ Faschismus-Theorie.

kung der öffentlichen Ausgaben werde so lange nicht erfolgen, als das Zentrum für die Beibehaltung des Wehretats von 700 Millionen eintrete; die Steigerung des Wohnungsbaus lasse sich nicht bei einem Zinssatz von 8-10 Prozent verwirklichen, und die Förderung der Landwirtschaft durch Siedlung sei nicht möglich, solange die Siedler Zinsen bezahlen müßten. Insgesamt bleibe „alles nur schönes Gerede“, und mit der Wirtschaft gehe es weiter bergab, wenn das Zentrum das Übel nicht an der Wurzel anpacke.¹¹⁸ Nirgendwo sah E. Thrasolt einen „Lichtblick zu einer radikalen Umgestaltung in Staat, Wirtschaft und Gesellschaft ... Nirgendwo ein Erkennen jener tiefsten Ursachen unseres materiellen und geistigen Elends; verwurzelt in der liberalen Wirtschaftsauffassung und der gesellschaftlichen Differenzierung ...“ Es gelte vor allem, die überkommene gesellschaftliche Struktur zu zerschlagen und – als Voraussetzung dazu – die wirtschaftliche Vormachtstellung der herrschenden Klasse zu beseitigen: „Hier kann uns kein Imbusch und Stegerwald helfen ..., hier kann uns auch kein Wirth helfen.“¹¹⁹ Der Politik der Mitte und des Zentrums als ihrer prominenten Partei wurde vorgeworfen, sich der Reaktion in die Arme geworfen zu haben, und das Zentrum werde sogar noch weiter gehen: „es wird sich mit der reaktionären Bayrischen Volkspartei vereinigen ... Der gesamte Besitz, das gesamte Unternehmertum, haben ihre politische Einheit gefunden.“ Gegen diese geballte Macht könnten die wenigen Vertreter der Arbeiterschaft und eines „freien, sozialen Deutschland“ nichts ausrichten. Joos und Wirth seien endgültig an den Rand gedrängt. Es müsse auch dem letzten Arbeiter jetzt klar werden, „daß für ihn im Zentrum und in der Bayrischen Volkspartei kein Platz mehr ist“.¹²⁰ Die Entwicklung des Zentrums zu einer reaktionären Rechtspartei seit 1924 wurde als unvereinbar mit jenem Zentrum bezeichnet, „das einmal die Weimarer Republik schaffen half, das einen

¹¹⁸ B., Das sozialpolitische Programm der Zentrumsparlei, in: NV Nr. 7, 12. Februar 1927, S. 3. – Es werden jeweils nur besonders charakteristische Artikel angeführt, da die zahlreichen Ausführungen im „Neuen Volk“ zu den drei genannten Komplexen oft bis in Einzelheiten übereinstimmen.

¹¹⁹ SAULUS (= E. THRASOLT), Wirth, Imbusch, Stegerwald und ihre Wähler, in: NV Nr. 7, 18. Februar 1928, S. 5.

¹²⁰ V. HELLER, Schafft den Volksblock gegen den Bürgerblock, in: NV Nr. 6 vom 5. Februar 1927, S. 1.

Erzberger hatte, das bei der Reichspräsidentenwahl mit der Linken ging und den Volksblock mitgeschaffen hat“.¹²¹ Mit dieser Einschätzung des Zentrums befand sich die CSRP nicht allein, sondern konnte sich auf die „Rhein-Mainische Volkszeitung“ berufen, die ebenfalls eine Vereinigung von Zentrum und BVP ablehnte.¹²² Die nach Auffassung der CSRP sozialpolitisch reaktionäre Entwicklung des Zentrums wurde nicht isoliert betrachtet, sondern innerhalb der gesamtpolitischen Entwicklung des Zentrums seit 1924 gesehen, in der die Verbindung mit der Bayrischen Volkspartei als vorläufiger Höhepunkt bewertet wurde. Aufschlußreich dafür, wie die immer weiter nach rechts tendierende Haltung des Zentrums selbst auf überzeugte Zentrumsmänner wirkte, ist eine Art Rechenschaftsbericht von J. Antz, in dem er darlegte, warum er im Mai 1928 nicht für das Zentrum stimmen konnte. Charakteristisch ist bereits der erste Satz, in dem er bekannte, „gerade um der Idee des Zentrums willen“ gegen das Zentrum gestimmt zu haben, eine Vorstellung, die häufiger anzutreffen ist. Bereits 1920/21 sei er mißtrauisch geworden, als Kritik aus dem Zentrum an der Politik Erzbergers laut wurde, „eine Kritik, hinter der sich etwas anderes verbarg, der Widerwille nämlich gegen die entschiedene und demokratische Haltung der Zentrumsparthei“. Seit 1924 hätten sich die Enttäuschungen gehäuft, vor allem in der sozialen Frage, in der Frage der Bodenreform, vor allem aber, daß das Zentrum nicht den Mut gefunden habe, dem Rüstungsdenken abzusagen; es sei eine nationale Schmach, „wenn führende Männer der deutschen Politik das Vaterländische und das Volksinteresse mit dem Geschäftsinteresse der Rüstungsindustrie und dem Standesinteresse der Berufsmilitärs verwechseln ...“.¹²³ Bei der Wahl von 1928 ging es für die CSRP insofern um eine Entscheidung für Krieg oder Frieden, als es sich um Zustimmung oder Ablehnung zu einer „legalen“ Aufrüstung, wie sie von den Rechtsparteien, Zentrum und BVP betrieben würden, handele. Scharf wurde der Trennungsstrich zwischen CSRP und Zentrum / BVP gezogen: „Hier ist für uns als christliche Partei eine Grundentscheidung, die uns grundsätzlich vom Zentrum und der Bayrischen

¹²¹ Zentrum und Bayerische Volkspartei, in: NV Nr.11, 12. März 1927, S. 3.

¹²² Vgl. dazu das folgende Kapitel.

¹²³ J. ANTZ, Warum wir diesmal nicht mitgetan haben, in: Das heilige Feuer 15/1927-28, 499 ff.

Volkspartei trennt. Wir stehen zum Frieden, lehnen jede Rüstung und jede Ausgabe für Rüstungen ab, weil wir darinnen allein die Friedenssicherung der Zukunft erblicken.“¹²⁴ Immer wieder wurde betont, daß es sich bei dieser Entscheidung für Krieg oder Frieden um die „Fundamentalfrage“, um die „Grundentscheidung“ handle.¹²⁵ Dem Zentrum – wie auch den übrigen bürgerlichen Parteien – wurde die Fähigkeit abgesprochen, diese Grundfrage überhaupt nur zu erfassen, da es als Repräsentant der „alten“ Politik nicht die Notwendigkeit erkennen könne, daß die Krise der Gegenwart nur durch eine Politik aus dem Glauben, auf der Grundlage des radikalen Christentums und Menschentums gelöst werden könne. Dies eben sei die Tragik des Zentrums und damit des katholischen Deutschlands, „daß der Geist der neuen Zeit mit seinen, in ihrem Wesen tiefchristlichen Begriffen über Eigentum, Recht, Freiheit, Familie, Wirtschaft, Staat und Völkerfrieden, dem sie ganz weit ihre Pforten öffnet, praktisch vergeblich an die Tore der durch ihre Überlieferungen beschwerten und befangenen Zentrumsparterie pocht“.¹²⁶ Das Bekenntnis zum Pazifismus bedeutete damit für die CSRP nicht irgendein beliebiges politisches Programm, sondern war Ausfluß ihres Selbstverständnisses. Aus diesem Selbstverständnis ergab sich auch ihre grundsätzliche Stellungnahme zu den bürgerlichen Parteien und auch ihre Überzeugung, daß es sinnlos sei, innerhalb der „alten“ Parteien für die Durchsetzung pazifistischer und gesellschaftsverändernder Vorstellungen zu arbeiten. Wenn die CSRP immer wieder solche Gruppen, von denen sie annehmen konnte, daß sie mit ihren Zielen übereinstimmten, dazu aufforderte, aus der Zentrumsparterie auszutreten und sich in die CSRP zu integrieren, so verfolgte sie damit nicht nur parteitaktische Ziele.¹²⁷

¹²⁴ V. HELLER, Wählt Christlich-Soziale Reichspartei! in: NV Nr. 18, 5. Mai 1928, S. 1; vgl. auch den Aufruf der CSRP „An das deutsche schaffende Volk“, in dem als erste Aufgabe der Kandidaten der CSRP das Eintreten „für unbedingte Friedensschaffung und Friedensgarantierung durch alle Mächte und Kräfte des Volkes und Staates“ genannt wird, in: NV Nr. 17, 28. April 1928, S. 1.

¹²⁵ Vgl. V. HELLER, Durchstoßen! In: NV Nr. 13, 31. März 1928, S. 1; id., Panzerkreuzer A, in: NV Nr. 10, 10. März 1928, S. 2.

¹²⁶ (V. HELLER?), Die Einigkeit und ihre Grenzen, in: NV Nr. 52, 19. Dezember 1928, S. 2.

¹²⁷ Solche Gruppen sah die CSRP im Friedensbund Deutscher Katholiken, in den Windthorstbünden, in der Rhein-Mainischen Volkszeitung und in dem Führer

Es wurde bereits gezeigt, daß die Windthorstbünde wie auch die „Rhein-Mainische Volkszeitung“ nicht bereit waren, die CSRP darin zu unterstützen, in den Reichstag einziehen zu können. Die CSRP selbst hoffte zwar auf keine spektakulären Erfolge, rechnete aber doch damit, zwei oder drei Abgeordnete in den neuen Reichstag schicken zu können. Grund für diese Hoffnung gab das Ergebnis der Landtagswahl im Saargebiet (Februar 1928), in der die CSRP 11.557 Stimmen erhalten und damit „einen Achtungserfolg erreicht [hatte], der unseren realen Berechnungen und Betrachtungen voll und ganz entsprach“.¹²⁸ In ihrem Kampf um Mandate wurde die CSRP lediglich von der Großdeutschen Volksgemeinschaft unterstützt, die in N. Ehlen auch den Spitzenkandidaten der CSRP stellte. Der entscheidende Grund für die GVG, sich so eng mit der CSRP zu verbinden, war die pazifistische Haltung dieser Partei. So schrieb E. Thrasolt (unter dem Pseudonym¹²⁹ Gottschalk): „Die unbedingte und folgerichtige, pazifistische Zuverlässigkeit (die nur möglich ist aus von Gott her ergriffenen und zu allen Opfern für Volk und Menschheit bereiten Menschen) ist uns der alles überragende und ausschlaggebende Gesichtspunkt bei den kommenden Wahlen. Unter diesem Gesichtspunkt kommt das Zentrum für einen wirklichen Pazifisten nicht in Betracht.“¹³⁰ Zentrum zu wählen hieß nach der

der christlichen Bergarbeiter Heinrich Imbusch; vgl. (V. HELLER?), Wer die Wahrheit sagt ..., in: NV Nr. 3, 21, Juni 1928, S. 3: „Wenn einmal alle, die wirklich um das Neue ringen, Imbusch, Wirth, Dr. Michel, Nikolaus Ehlen, Weismantel, die Jugend, die CSRP gemeinsam in einer großen Machtfrent auch parteipolitisch stünden und die großen Massen gemeinsam aufriefen – da wäre die Schlacht geschlagen“.

¹²⁸ V. HELLER, Durchstoßen!, a.a.O., S. 1.

¹²⁹ Pseudonyme haben für E. Thrasolt nicht die Funktion von „Decknamen“. Sie wollen als „Werknamen und als Programme“ verstanden werden, ähnlich den Umbenennungen bei Eintritt in einen Orden. Von daher sind Namen wie „Verlag der Scholle“ („Verlag“ bedeutet „geistige Heimstätte und Volksernährungsstelle“), „Vom frohen Leben“, aber auch die „Werknamen“ E. Thrasolts wie „Christian Imboden“ oder „Gottschalk“ zu verstehen; vgl. Chr. IMBODEN, Ein dreifacher deutscher Mythos: Scholle, Blut und Nation, in: Vom frohen Leben 11/1931/32, S. 257.

¹³⁰ GOTTSCHALK, Pazifismus, Zentrum und Wahl, in: Vom frohen Leben 7/1927/28. S. 228.

GVG: Krieg wählen.¹³¹ Dabei betonte man jedoch, daß man sich durchaus nicht „in allen Ansichten, Forderungen und besonders Formulierungen“ der Christlich-Sozialen Reichspartei um Vitus Heller und „Das Neue Volk“ identifiziere, daß man sich aber zu ihr bekenne „um der sich in ihr vollziehenden grundsätzlichen Neugeburt der Politik willen (d. i. um des grundsätzlichen Durchbruchs der neuen menschlich-christlichen Gesamthaltung gegenüber der Politik willen) wie um der Verbesserungsbereitschaft willen, die beide in den alten Parteien nicht zu finden sind ...“.¹³² Die Entscheidung für die CSRP war also auch eine grundsätzliche Entscheidung für eine „neue Politik“ im Sinne der CSRP, für eine Politik „aus neuem, d. i. ganzem und folgerichtigem Menschentum und Christentum“.¹³³ Den Einwand, die CSRP sprengte die politische Einheitsfront des Katholizismus, lehnte die GVG ab, da diese Einheitsfront weder real existiere noch ein Ideal sein könne, da sie „nur eine widernatürliche, vom Kirchenpolitischen bewirkte Verschmierung“ sei. Die Sicherung der „kirchenpolitischen Belange“ durch das Zentrum, das in der „Sicherung der religiös-sittlichen und auch sozialen und demokratisch-republikanischen Belange“ versagt habe, sei kein hinreichender Grund, das Zentrum zu wählen. Das Zentrum habe die „Vorkriegsgeisteshaltung“ nicht überwunden und sei nicht gewillt, „dem neuen Geist und dem neuen Menschen in seinen Reihen Raum zu geben“, weshalb es auch „gar keinen Zweck hat, durch Verbleiben in der Partei die Haltung des Zentrums zu ändern ...“.¹³⁴ Sowohl im Grundsätzlichen wie auch in Einzelfragen, aber auch in

¹³¹ Zentrum und Pazifismus, in: Vom frohen Leben 7/1927/28, S. 332: „Wer Zentrum wählt, wählt die berufene Kriegs- (und Staats-)gefahr: die Reichswehr, und nicht nur diese, sondern eine vermehrte (s. Reichstagsbeschluß), d. h. wählt Krieg.“

¹³² GOTTSCHALK, Wahljahr! Und die neue Jugend?; in: Vom frohen Leben 7/1927/28, S. 209.

¹³³ Ibid., S 203; Vgl. auch GOTTSCHALK, Politische Zwischenrufe, in: Vom frohen Leben 10/1930/31, S. 459: „Die neue Politik wird eine Politik außerhalb der alten Parteien und über den alten Parteien sein müssen. Eine Politik, die unbelastet ist von der Interessen-Tradition z. B. Preußens oder der alten Stände, z. B. des Bürgerstandes“.

¹³⁴ Warum wir gegen das Zentrum stimmen?, in: Vom frohen Leben 7/1927/28, S. 253; vgl. auch: Gottschalk, Pazifistische Wahlen – politische Wahlen. Zentrum oder Christlich-Soziale Reichspartei, *ibid.*, S. 258.

der Art der Argumentation stimmten Christlich-Soziale Reichspartei und Großdeutsche Volksgemeinschaft überein. Diese weitgehende Übereinstimmung ermöglichte auch das Erscheinen der Zeitschrift „Vom frohen Leben“ im Werkbund-Verlag/Würzburg, dem Verlag der CSRP, nachdem der „Verlag der Scholle“, in dem die Zeitschrift bisher erschienen war, und die Zeitschrift selbst in finanzielle Schwierigkeiten geraten waren.¹³⁵ Mit diesem Wechsel sei aber, so betonte das „Frohe Leben“, keine Programmänderung verbunden; die Zeitschrift bleibe auch weiterhin „unabhängig und überparteilich“.¹³⁶ Daß dies nicht unverbindlich gemeint war, zeigte sich, als sich – im Zusammenhang mit der seit der verlorenen Reichstagswahl vom 14. September 1930 sich radikalisierenden CSRP – das Verhältnis von Großdeutscher Volksgemeinschaft und CSRP zunehmend verschlechterte. So erklärte die Redaktion des „Frohen Lebens“ Anfang 1931, daß sie mit der politischen Linie des „Neuen Volks“ nicht mehr mitgehen könne, zumal mit seiner Stellung zum Bolschewismus, „den wir nicht nur weltanschaulich, sondern auch wirtschaftlich ablehnen“, aber auch weil die im Organ der CSRP aufgestellten Forderungen nach Einstellung der Youngzahlungen und der Etatzahlungen für die Schutzpolizei „einfach Chaospolitik bedeutet“.¹³⁷ Kurz darauf griff das „Frohe Leben“ die CSRP scharf an: Das „Neue Volk“ bekenne sich immer offener zum Kommunismus; seine Aufgabe als unabhängiges Blatt scheine nur noch „darin zu bestehen, christliche Arbeiter ins Lager des Kommunismus zu führen“.¹³⁸ V. Heller warf daraufhin der Großdeutschen

¹³⁵ Am 16. Juni 1928 appellierte A. ERB an die Mitglieder der CSRP, bei der Überwindung der finanziellen Schwierigkeiten zu helfen (NV Nr. 24, 16. Juni 1928, S. 4); seit Oktober 1928 erschien „Vom frohen Leben“ im Werkbund-Verlag; vgl. Vom frohen Leben 7/1927/28, S. 475.

¹³⁶ Neue Richtung des frohen Lebens?, in: Vom frohen Leben 8/1928/29, S. 126.

¹³⁷ Wir und das „Neue Volk“, in: Vom frohen Leben 10/1930/31, S. 242.

¹³⁸ Das „Neue Volk“ kommunistisch?, in: Vom frohen Leben 11/1930/31. – Diese Kritik richtete sich nicht gegen eine Zusammenarbeit mit Kommunisten und Sozialisten. Noch Ende 1929 wurde betont, daß Christen sich mit ihnen durchaus an einen Tisch setzen könnten, daß man sich nicht in die „bürgerliche Einheitsfront“ gegen Kommunisten und Sozialisten einspannen lasse (Vom frohen Leben 9/1929/30, S. 307). – Interessant ist der heilsgeschichtliche Aspekt, unter dem man die „Bolschewisten“ betrachtete: „Wir verkennen dabei die Mission nicht, die der Bolschewismus vielleicht nach dem Plan Gottes hat, dieselbe, die Nabuchodono-

Volksgemeinschaft und dem „Frohen Leben“ vor, auf die „große Trommel“ des Antikommunismus zu schlagen.¹³⁹ Erbittert und selbstgerecht stellte das „Neue Volk“ in teilweise ausfallenden Formulierungen nach der Reichstagswahl vom 31. Juli 1932 fest, daß auch die Pazifisten die CSRP verlassen und „Wehr-Zentrum“ und „Wehr-SPD“ gewählt hätten, obwohl sie wüßten, daß die seit 1931 in „Arbeiter- und Bauernpartei Deutschlands“ umbenannte CSRP „die einzige Partei in Deutschland ist, welche ehrlich jeden Machtgedanken ablehnt ...“. Mit heftigen Worten wurden die Pazifisten attackiert: „Alle ihr Pazifisten seid Betrüger am ehrlichen Pazifismus, Betrüger am schaffenden Volke, wenn ihr nicht die letzte Konsequenz eines ehrlichen Handelns finden könnt.“¹⁴⁰ Erbitterung und Enttäuschung, auch das unausgesprochene Eingeständnis eigener Ohnmacht sprechen aus diesen Worten. Dennoch war der Vorwurf der Zeitschrift „Vom frohen Leben“, die CSRP und vor allem ihre Zeitschrift habe sich immer weiter dem Kommunismus geöffnet, nicht unberechtigt. Im Juli 1932 wurde P. Feltrin, unter dessen Einfluß sich die Partei immer näher an den Kommunismus angelehnt hatte, „wegen parteischädigenden Verhaltens und wegen Preisgabe der Grundziele und des Programms der Partei als Christlicher Partei“ ausgeschlossen. Bei dieser Gelegenheit wurde noch einmal die Grundlinie der Partei festgelegt, die wirtschaftlich auf dem Boden des Sozialismus stehe, dessen wirtschaftliche Ziele, wie Sturz des Kapitalismus, Aufbau des Sozialismus und der Planwirtschaft, allen Sozialisten, „also auch der KPD“, gemeinsam seien. Weltanschaulich aber sei die „Arbeiter- und Bauernpartei“ eine „christliche Par-

sor einmal für das ehemalige Volk Gottes hatte ...“ (Vom frohen Leben 10 / 1930-31, Anmerkung, S. 242)

¹³⁹ V. HELLER, An das „Frohe Leben“, in: NV Nr. 11, 12. März 1932, S. 6.

¹⁴⁰ F. K., Friede auf Erden und an den Menschen ein Wohlgefallen, in: NV Nr. 32, 6. August 1932, S. 5. – Schon Ende 1931 ist aus Anlaß der Absage an die CSRP eine scharfe Kritik am Pazifismus festzustellen, dem – da er sich weigerte, weiterhin sich politisch an die CSRP zu binden – politische Naivität vorgeworfen wurde; vgl. Unsere naiven Pazifisten, in: NV Nr. 41, 7. November 1931, S. 3: „Frieden wird eben nicht mit schönen Diskussionen und Predigten gesichert und unterbaut, sondern nur mit Kampf, mit Macht, mit der Er kämpfung sowohl einer politischen Macht als einer Wirtschaftsordnung, die natürlicherweise auch die geistigen Kräfte in unserm Volk wandeln und von selbst eine natürliche Friedenssicherung für jedes Volk ergeben.“

tei und verlangt die Hochhaltung christlicher Grundsätze und kulturell die Gewissensfreiheit und die Freiheit für alle Weltanschauungen“.¹⁴¹

Die Erwartung der CSRP, bei der Wahl im Mai 1928 wenigstens zwei Sitze im Reichstag gewinnen zu können, hatte sich nicht erfüllt.¹⁴² Zwar erreichte die CSRP etwa 110.000 Stimmen, kam aber infolge des Wahlgesetzes dennoch nicht in den Reichstag. Mindestens eines der insgesamt acht dem Zentrum verlorengegangenen Mandate war dem Zentrum durch die CSRP weggenommen worden. Die große Hoffnung der CSRP auf Anhänger aus der vom Zentrum enttäuschten christlichen Arbeiterschaft hatte getrogen. Wie schon die Westdeutsche Arbeiterzeitung kurz nach der Wahl feststellte, war der Stimmen- und Mandatsverlust vorwiegend im Rhein- und Ruhrgebiet und in Oberschlesien darauf zurückzuführen, daß die christlichen Arbeiter nicht zur CSRP, sondern zu den Sozialdemokraten, zum geringeren Teil auch zur KPD, gegangen waren.¹⁴³ Die gewonnenen Stimmen hatte die CSRP hauptsächlich der Unterstützung durch die katholische Jugendbewegung zu verdanken,¹⁴⁴ dazu wohl auch einer Gruppe von Protestwählern, die wie J. Antz und Fr. M. Stratmann dem „Friedensbund Deutscher Katholiken“ angehörten und mit der Wahl der CSRP um der Idee des Zentrums willen gegen die praktische Politik des Zentrums im Reich demonstrieren wollten. Die „Rhein-Mainische Volkszeitung“ warnte davor, diese Wähler der CSRP als Schwärmer und politische Träumer abzuwerten. Es seien vielmehr, „wie wir aus zahlreichen Briefen ... entnehmen dürfen, recht nüchterne Menschen darunter, denen es gar nicht um die neue Parteigründung und die Wahl ihrer

¹⁴¹ V. HELLER, Unsere klare Haltung und Stellung!, in: NV Nr. 30 vom 23. Juli 1932, S. 1.

¹⁴² V. HELLER, Was nun für uns?, in: NV Nr. 21, 26. Mai 1928, S. 1: „Wir haben unsere Kräfte überschätzt. Ehrlich harten wir auf zwei Sitze im Reichstag gehofft. Dieser Erfolg blieb uns versagt.“

¹⁴³ N. GRUß, Nach gefallener Entscheidung, in: WAZ Nr. 22, 2. Juni 1928, S. 1; vgl. auch H. GREBING, Geschichte der deutschen Arbeiterbewegung, S. 194.

¹⁴⁴ Folgende Gruppen haben nach H. GREBING, Zentrum und Katholische Arbeiterschaft 1918-1933, S. 233, Anm. 5 die CSRP unterstützt: Jungborn, Quickborn, Kreuzfahrer, Großdeutsche Jugend, Herrgottsknechte und Normannsteiner. – Die *Verbindung von CSRP und katholischer Jugendbewegung* wird bei W. METHFESSEL, a.a.O., mit keinem Wort erwähnt.

Führer, sondern um einen Protest ging, den sie gewissermaßen innerhalb des Zentrums sichtbar machen wollten“.¹⁴⁵ Die der „Rhein-Mainischen Volkszeitung“ nahestehende Zeitschrift „Das Heilige Feuer“ mahnte das Zentrum, Anstrengungen zur Rückgewinnung der Jugend zu unternehmen, zweifelte jedoch daran, ob dies gelingen könne.¹⁴⁶

Großes Aufsehen vor allem im katholischen Deutschland erregte die CSRP noch einmal, als der Freiburger Erzbischof im Juni 1929 durch einen Erlaß im Anzeigenblatt der Erzdiözese Freiburg die Katholiken seiner Erzdiözese vor der Zeitschrift „Das neue Volk“ dringend warnte, die Geistlichen „zu kluger und beharrlicher Abwehr“ aufforderte und ihnen „unter dem kanonischen Gehorsam“ jede Mitarbeit an der Zeitschrift verbot. Die Zeitschrift veröffentlichte Artikel, „die nicht nur völlig unberechtigte Angriffe gegen die Kirche, den Papst und die Bischöfe enthalten oder Schriften, die von der Kirche verboten sind, nachdrücklichst empfehlen, sondern auch direkt der katholischen Glaubens- und Sittenlehre zuwiderlaufen“. Fünf Argumente gegen „Das Neue Volk“ wurden angeführt: 1. Das Christentum werde als „undogmatische Religion der Nächstenliebe und des Pazifismus“ dargestellt; 2. das Festhalten am christlichen Eigentumsbegriff durch die Kirche werde dargestellt als „Begünstigung des Kapitalismus und aller Ungerechtigkeiten, die mit diesem wirtschaftlichen System in Zusammenhang gebracht werden“; 3. das „echt kirchliche Bemühen, die Angehörigen der verschiedenen Stände auf religiöser Grundlage zusammenzuschließen“, werde

¹⁴⁵ H. SCHARP, Das Zentrum nach den Wahlen, in: RMV 120/1928 (25. Mai), S. 1; Vgl. auch W. DIRKS, Politische Notizen, in: Der Friedenskämpfer 4/1928, H. 5, S. 9.

¹⁴⁶ J. WERLE, Zentrum ohne Jugend, in: Das Heilige Feuer 15/1927/28, S. 493; J. Werle zitiert aus einem Artikel von H. VOCKEL in der RMV vom August 1928: „Wir müssen die Christlich-Sozialen zurückgewinnen (welche Aussicht sich ein Teil der Zentrumspresse durch unchristliche Kampfweise wohl für immer verbaut hat = J. Werle), nicht mit Dreschflegeln totschiessen. Wir müssen ihnen klarmachen, wo ihr Wollen nicht mit den gerechten Forderungen des Allgemeinwohls (daß man doch endlich dieser politischen Phrase den Hals umdreht! = J. Werle) in Widerspruch befindet, und wo sie unserer Arbeit Tendenzen und Mängel unterschieben, die gar nicht vorhanden sind.“ – H. VOCKEL war bis Juni 1922 Geschäftsführer des Reichsverbandes der Windthorstbünde, dann Verlagsdirektor der „Germania“ bis 1933 und ab 1930 Abgeordneter am Reichstag.

als unsittlich bezeichnet; 4. der Unterschied von lässlicher Sünde und Todsünde werde geleugnet; 5. das Kreuzesopfer auf Golgotha werde „zum Opfer für den irdischen Pazifismus herabgewürdigt“¹⁴⁷ Dieser Erlaß wurde von den Erzbischöfen bzw. Bischöfen von Köln, Trier, Mainz und Rottenburg für ihre Sprengel übernommen.¹⁴⁸ V. Heller und die CSRP lehnten die Vorwürfe ab, sahen in dem Erlaß des Freiburger Erzbischofs eine „Wahlparole gegen die CSRP zur badischen Landtagswahl“ und einen „untragbaren Mißbrauch der Religion und kirchlichen Autorität zu parteipolitischen Zwecken“.¹⁴⁹ Die in dem Freiburger Erlaß angeführten Argumente gegen das „Neue Volk“ sind in der Tat wenig stichhaltig und allzu durchsichtig in ihrer Zielsetzung, indirekt dem Zentrum Unterstützung zukommen zu lassen. Dieser Eindruck wird verstärkt durch den Zeitpunkt der Erlasse, der drei Monate vor der badischen Landtagswahl lag,¹⁵⁰ bei der die CSRP lediglich 5086 Stimmen gewinnen konnten.¹⁵¹

Trotz aller Rückschläge ließen sich V. Heller und seine Partei nicht entmutigen. Für die Jahre 1930/31 kann man sogar verstärkte Aktivität und neue Anläufe zum Aufbau der Partei feststellen. Verstärkt wurde die Werbung unter der Bevölkerung auf dem Land, wenn man auch der Arbeit in der Stadt und beim Industrieprole-

¹⁴⁷ Erlaß des EB von Freiburg, abgedruckt in: NV Nr. 26, 29. Juni 1929, S. 1.

¹⁴⁸ NV Nr. 29, 18. Juli 1929, S. 1.

¹⁴⁹ Stellungnahme V. HELLERS in: NV Nr. 26, 29. Juni 1929, S. 1; Stellungnahme der CSRP in: NV Nr. 31, 3. August 1929, S. 1. – Der allerdings nicht unparteiische Grazer Theologieprofessor Joh. UDE nahm zu dem Freiburger Erlaß Stellung: „Und die Gesamteinstellung des ‚Neuen Volkes‘ ist, soweit ich als Professor für Ethik und spekulative Dogmatik zu urteilen fähig bin, besonders als Vertreter der Lehre des hl. Thomas von Aquin, nicht falsch, sondern steht ganz auf dem Boden der vom hl. Thomas vertretenen Grundsätze, in: NV Nr. 27, 6. Juli 1929, S. 1.

¹⁵⁰ Datum des Freiburger Erlasses: 5. Juni 1929; die Landtagswahl fand am 27. Oktober statt.

¹⁵¹ W. METHFESSEL, a.a.O., S. 258; ein Zusammenhang von Landtagswahl und Freiburger Erlaß wurde bestritten von B. BOSCH, Quo usque tandem?, in: Das Heilige Feuer 17/1929-30, S. 42 ff., der in dem Erlaß den Ausfluß der seelsorglichen Verpflichtung, des kirchlichen Lehr- und Hirtenamtes sah, aber auch bemüht war, V. HELLER und seinen Anhängern gerecht zu werden, indem er ihnen bezeugte, „daß ihr Tun von bester Absicht geleitet sei“. Ähnlich äußerte sich W. DIRKS, Das „Neue Volk“, in: RMV Nr. 178, 3. August 1927, S. 1.

tariat weiterhin Priorität gab. Die verstärkte Arbeit unter der Landbevölkerung wurde damit begründet, daß „die ideologische Klärung und die Scheidung der Lager für den Klassenkampf ... auch unter der rückständigsten bäuerlichen Bevölkerung, gefördert durch die Agrarkrise, immer konkretere Formen“ annähmen.¹⁵² Werbemonate wurden angesetzt,¹⁵³ ein neues Schulungsblatt für die praktische Tätigkeit in der Kommunalpolitik wurde gegründet,¹⁵⁴ und noch 1931 wurde an die Herausgabe einer eigenen Tageszeitung gedacht.¹⁵⁵ Im Hinblick auf die Reichstagswahlen am 14. September kam es zu einem Wahlabkommen zwischen CSRP und Volkrechtspartei, auf das man große Hoffnungen setzte.¹⁵⁶ Doch wiederum gelang es nicht, ein Reichstagsmandat zu gewinnen, da beide Parteien zusammen zwar immerhin 171.931 Stimmen erhielten, in keinem Wahlkreis aber 60.000 Stimmen erreichten.¹⁵⁷ Nicht zu Unrecht stellte die CSRP fest, daß diese Wahl einen Geist enthüllt habe, „der nicht der Geist des Friedens ist. Und täuschen wir uns nicht, die geistig-politische Entwicklung treibt in dieser Sicht zu neuen Konflikten, zuletzt zum Krieg.“¹⁵⁸ Wenn auch selbst nach diesem Rückschlag die Partei ihre Arbeit nicht aufgab, so mußten diese Anstrengungen schon deshalb vergebens sein, weil die seit Mitte 1931 sich häufenden Verbote des Parteiorgans durch den Würzburger Polizeipräsidenten die ohnehin schwache finanzielle Basis der Partei ruinierten und sie auch ihres einzigen propagandistischen Instrumentes beraubten.¹⁵⁹ Die Gründe, die zu solchen Verboten führten, gehen aus einer Verwarnung der Polizeidirektion Würzburg an „Das Neue Volk“ hervor: „Zusammenfassend ist zu bemerken, daß die in der Wochenzeitschrift ‚Das Neue Volk‘ bisher veröffentlichten

¹⁵² P. FELTRIN, Erobort das Dorf. Methoden „katholischer Bauempolitik“, in: NV Nr. 24, 14. Juni 1930, S. 6.

¹⁵³ NV Nr. 10, 8. März 1930, S. 1.

¹⁵⁴ *Ibid.*, S. 6.

¹⁵⁵ NV Nr. 46, 12. Dezember 1931, S. 4.

¹⁵⁶ So wurde darauf verwiesen, daß beide Parteien zusammen bei der Landtagswahl 1928 über 620.000 Stimmen erreicht hätten. Dieses Wahlbündnis bewahrte die Selbständigkeit beider Parteien, vgl. NV Nr. 29, 19. Juli 1930, S. 1.

¹⁵⁷ NV Nr. 33, 30. September 1930, S. 2.

¹⁵⁸ *Ibid.*, S. 6.

¹⁵⁹ Für 1931 wurden Verbote ausgesprochen vom 30. Juli bis 22. August und vom 1. Oktober bis 23. Oktober.

Ausführungen, gleichviel auf welchem Gebiete sie sich bewegten, nur darauf abgestellt waren, Katastrophenstimmung zu erzeugen, zu revolutionärem Radikalismus zu hetzen, alle im Interesse des Volksganzen getroffenen Maßnahmen der Regierung und der Privatwirtschaft zur Wiederherstellung und Sicherung der wirtschaftlichen und politischen Ordnung in Deutschland zunichte machen, und daß sie unablässige Versuche darstellen, die öffentliche Sicherheit und Ordnung zu gefährden.“¹⁶⁰ Am 31. März 1933 wurde die Zeitschrift „Das Neue Volk“ von der Polizeidirektion München endgültig verboten.

¹⁶⁰ NV Nr. 3, 16. Januar 1932, S. 1.

3. DIE „RHEIN-MAINISCHE VOLKSZEITUNG“ (RMV) UND DIE ZEITSCHRIFT „DAS HEILIGE FEUER“

In der RMV fand die katholische Friedensbewegung ihre wirkungsvollste publizistische Vertretung. Die enge personelle und auch organisatorische Verflechtung von F.D.K. und RMV wurde schon aufgezeigt. Fast alle führenden Mitarbeiter der RMV gehörten, zum Teil in wichtigen Funktionen, dem Friedensbund an; das Organ des Friedensbundes, der „Friedenskämpfer“, wurde in den Räumen der RMV redigiert, hergestellt und vertrieben.¹ Die politische Profilierung zumal des Friedensbundes war, das kann ohne Einschränkung gesagt werden, das Werk der Mitarbeiter der RMV, so sehr, daß ein Zeitgenosse von der „Frankfurter Richtung“ des katholischen Pazifismus sprechen konnte.² Wenn der Friedensbund dennoch nicht zu einer Parteiorganisation des Zentrums wurde, so ist dies nicht zuletzt jener Offenheit und Aufgeschlossenheit der RMV zu verdanken, die sie von den meisten übrigen parteigebundenen Zeitungen unterschied und denen sie ihr großes Ansehen auch unter ihren politischen Gegnern verdankte. Die enge Verbindung mit der katholischen Friedensbewegung bedeutet jedoch nicht, daß die RMV in der Art pazifistischer Verbandsorgane täglich Nachrichten aus der Friedensbewegung brachte oder häufig grundsätzliche Beiträge etwa zu einer theologischen Begründung des katholischen Pazifismus veröffentlichte. Dies war und blieb dem Organ des Friedensbundes vorbehalten und konnte auch nicht Aufgabe einer allgemein politischen Tageszeitung sein. Andererseits schloß dies nicht aus, über wichtige Ereignisse aus der Friedensbewegung zu berichten oder zu bestimmten Friedensproblemen grundsätzliche Stellung zu nehmen. So berichtete die RMV regelmäßig und ausführlich über die Jahrestagungen des F.D.K.. Diese Berichte weiteten sich oft zu grundsätzlichen Ausführungen über Möglichkeiten und Aufgaben der katholischen Friedensbewegung aus.³ H. Dankworth berichtete in zwei

¹ Vgl. Kapitel II, 1.

² Fr. MÜLLER, „Politik aus dem Glauben“, in: Der Friedenskämpfer 2/1926, H. 11/12, S. 9.

³ Vgl. W. DIRKS, Pazifismus und Politik. Aus Anlaß der Tagung des F.D.K., in: RMV Nr. 184, 12. August 1926, S. 1 f.; H. SCHARP, Katholische Friedensarbeit. Zur Tagung des F.D.K. in Münster, in: RMV Nr. 174, 31. Juli 1926, S. 1; W. DIRKS, Für

längeren Artikeln über den Friedenskongreß M. Sangniers in Bierville;⁴ die RMV berichtete über die Konferenz der „Internationalen Frauenliga für Frieden und Freiheit“⁵ oder über die Gründung eines Arbeitskreises des französischen Grafen Romanet, der sich „zur Überwindung der Weltkriegskatastrophe durch eine ehrliche, allseitige Verständigung und zum Zusammenschluß der Völker in einem arbeitsfähigen Völkerbund“ bekannte.⁶ Sie nahm auch Stellung zu Ereignissen im nichtkatholischen Pazifismus. So kommentierte W. Thormann die Auseinandersetzungen auf der Erfurter Generalversammlung der Deutschen Friedensgesellschaft (7.-9. Oktober 1927), wo er sich für den konstruktiven Pazifismus, wie er von H. Wehberg vertreten wurde, einsetzte.⁷ Aber auch grundsätzliche Ausführungen und Bekenntnisse zum Pazifismus fehlen nicht.⁸ Eindeutig bekannte sich Friedr. Dessauer, Eigentümer der RMV und Reichstagsabgeordneter, „mit vollem Bewußtsein der daraus hervorgehenden Konsequenzen als Pazifist“, wenn er auch nicht alle Äußerungen des Pazifismus billigte. Er bekannte sich zu dem Glauben, daß „der Krieg grundsätzlich vermeidbar ist“, daß die Welt von ihm und seinem Übel „durch eine höhere Ordnung der Kämpfe“ zu erlösen ist.⁹

den Frieden. Zur vierten Reichstagung des F.D.K., im RMV N2. 205, 8 September 1927, S. 1.

⁴ H. DANKWORTH, Geist und Menschentum. Aus Anlaß des Kongresses in Bierville, in: RMV Nr. 193, 28. August 1926, Nr. 200, 31. August 1926.

⁵ RMV Nr. 5, 8. Januar 1929, S. 2.

⁶ E. STÖRMANN, Der Arbeitskreis des Grafen Romanet, in: RMV Nr. 62, 15. März 1929, S. 4. – Dieser Arbeitskreis setzte sich aus Professoren und Adligen zusammen, kämpfte gegen Nationalismus und für die Herstellung eines „europäischen Universalismus“. Er betrieb Studien über die Geschichte des Christentums und des Mittelalters, um „die historischen und juristischen Grundlagen für die Staatsauffassung eines europäischen Universalismus herauszuarbeiten.“

⁷ W. THORMANN, Krise des Pazifismus?, in: RMV Nr. 239, 13. Oktober 1927, S. 1; nachgedruckt in: Die Friedenswarte 27/1927, H. 11, S. 345.

⁸ Vgl. W. DIRKS, Pazifismus und Politik, a.a.O., id., „Friede auf Erden“, in: RMV Nr. 300, 25. Dezember 1929, S. 1; id., Max Scheler über den Pazifismus, in: RMV Nr. 169, 24. Juli 1931, S. 3.

⁹ Fr. DESSAUER, Pazifismus und wir, in: RMV Nr. 2, 4. Januar 1927, S. 1. – Für die Haltung Dessauers zum Pazifismus, der – etwa im Vergleich zu W. Dirks – fast ausschließlich religiös motiviert ist, ist sein Roman „Die Versuchung des Priesters Anton Berg“ charakteristisch. In einer Besprechung der Zeitschrift: „Vom frohen Leben“ (9/1929/30, S. 120) heißt es: „...noch im Stil die ganze Aufgerissen-

Entschieden wurde M. Schelers Kennzeichnung des Pazifismus als „rein theoretisches Verhalten“ abgelehnt und betont, daß es den Pazifismus nicht nur als „Lehre“, sondern auch als „Aktion“ gibt, daß es auch einen Pazifismus gibt, der sich „von der bloßen Friedensliebe als aktive organisierte Aktion gegen den Krieg in der vielfältigen Bestimmtheit der historischen Situation“ abgrenzt, der nicht von einem utopischen Wunschenken gespeist wird, sondern der Einsicht in die konkrete historisch-politische Situation sich verpflichtet weiß.¹⁰ Diese Friedenspolitik wurde als Forderung der christlichen Friedensverkündigung verstanden, da es die Menschen sind, „durch die Gott pazifiziert Hier ist ‚guten Willens sein‘ mehr als religiöse Bereitschaft, hier bewährte es sich allein in der Aktion, in der politischen Entscheidung“.¹¹

In zahlreichen Artikeln kamen in der RMV aber auch die Vertreter des Pazifismus selbst zu Wort, so P. Fr. M. Stratmann, Klara M. Faßbinder, Prof. Fr. Keller, Paulus Lenz, W. Sulzbacher, vor allem aber auch der Völkerrechtler Hans Wehberg, zeitweise Leiter der „Deutschen Friedensgesellschaft“ und der wohl entschiedenste Vertreter des sog. Konstruktiven Pazifismus.¹² Diese auch dem nichtkatholischen Pazifismus gegenüber offene Haltung der RMV anerkannte „Die Friedenswarte“, das Organ der „Deutschen Friedensgesellschaft“, indem sie auf die RMV als eine „ausgezeichnete Tageszeitung“ aufmerksam machte.¹³

heit der Stilepisode des Expressionismus in sich tragend, umreißt er ... die äußere Erscheinung des Krieges und setzt sich dann mit dem ganzen verzweifelten Welträtsel des Krieges, diesem schwärzesten, schreiendsten Flecken auf dem Bild der göttlichen Weltordnung auseinander. Das muß man lesen ... Dessauer wirkt pazifistisch ... Die Menschheit und Christenheit dankt ihm“.

¹⁰ W. DIRKS, Max Scheler über den Pazifismus, in: RMV Nr. 169, 24. Juli 1931, S. 3.

¹¹ Id., „Friede auf Erden“, in: RMV Nr. 300, 15. Dezember 1929, S. 1.

¹² Fr. M. STRATMANN: RMV Nr. 20, 26. Januar 1926; Kl. M. FASSBINDER: RMV Nr. 154, 6. Juli 1928; Fr. KELLER: RMV Nr. 200, 30. August 1928; P. LENZ: RMV Nr. 125, 2. Juni 1929; W. SOLZBACHER: RMV Nr. 197, 25. August 1929; H. WEHBERG: RMV Nr. 2, 4. Januar 1928. – Auch diese Nachweise, die selbstverständlich nicht vollständig sind, sollen lediglich Beispiele anführen. Eine lückenlose Aufzählung ergäbe keinen Sinn.

¹³ Die Friedenswarte 25/1925, H. 11, S. 345.

Pazifismus bedeutete für die RMV, wie bereits angedeutet, die politische Verwirklichung einer Friedensordnung vor allem in Europa. So fand die grundsätzlich pazifistische Orientierung der Zeitung in einem konkret politischen Programm ihre Auswirkung. Die Aufgabe des Pazifismus wurde nicht so sehr in der Verwirklichung eines ethischen Wertpostulates gesehen, auch nicht in erster Linie als pädagogisches Problem, d. h. als Einwirken auf die Gesinnung der Menschen in der Erwartung, daß eine neue Ordnung der Dinge aus der neuen Gesinnung der Menschen entstehe, sondern als politisches Problem fixiert: „Auf die Ordnung der Dinge einwirken und die Menschen zwingen, die neue Ordnung als Tatsache hinzunehmen und sich ihr anzupassen“ Die Frage heiße nicht mehr: Wie schaffen wir den Krieg ab?, sondern: Wie verhindern wir, daß Europa ruiniert wird? Den Unterschied zwischen beiden Fragen erläuterte H. Scharp: „Hinter der ersten Frage steht eine ethische, hinter der zweiten eine realpolitische Forderung. Diese Forderung zu sehen, als notwendig zu begreifen und politisch zu erfüllen, darauf kommt es an.“¹⁴

Im Gegensatz zur RMV, die erst nach dem 1. Weltkrieg gegründet wurde, wurde die Zeitschrift „Das Heilige Feuer“ schon im Oktober 1913 von E. Thrasolt gegründet als „wohl das erste Werkblatt für katholische Lebenseerneuerung“.¹⁵ Im Jahre 1915 traten N. Ehlen und Pfarrer B. M. Steinmetz in die Redaktion ein; letzterer blieb bis 1931, als die Zeitschrift gezwungen wurde, ihr Erscheinen einzustellen, Herausgeber dieser zumal nach 1920 bemerkenswerten Zeitschrift. Unter Pfarrer B. M. Steinmetz entwickelte sich „Das Heilige Feuer“ zu einer „Bildungszeitschrift“,¹⁶ wenn auch der ehemals enge Kontakt zur katholischen Jugendbewegung und vor allem zu den Großdeutschen nicht ganz abgebrochen wurde. Sehr bald schenkte die Zeitschrift der katholischen Friedensbewegung besonders starke

¹⁴ H. SCHARP, Die Neuordnung Europas, in: RMV Nr. 223, 2. Oktober 1926, S. 2.

¹⁵ Fr. HENRICH, a.a.O., S. 26; bei dem Verfasser finden sich genauere Angaben über Programm und Selbstverständnis dieser Zeitschrift, die aber in unserem Zusammenhang weniger von Bedeutung sind.

¹⁶ Fr. HENRICH, a.a.O., S. 41. – Da er mit der Entwicklung zur „Bildungszeitschrift“ nicht einverstanden war, gründete E. THRASOLT die Zeitschrift „Vom frohen Leben“ (Okt. 1921) in Zusammenarbeit mit M. FARBENDER, Josef FEITEN und Bruder PARVUS.

Beachtung. Schon im Juli-Heft 1923 gab J. Probst eine begeisterte Darstellung der von M. Sangnier geführten Friedensbewegung. Im Jahre 1929 machte J. Antz nochmals auf den französischen Friedenskämpfer aufmerksam und besprach die von J. Probst 1922 veröffentlichten Reden M. Sangniers, der „planmäßig und beharrlich für eine Politik der Versöhnung eintritt und sich weder durch Schmähungen und Verunglimpfungen, noch durch rohe Gewalttaten von seinem Wege abdrängen läßt ...“.¹⁷ Seit 1924/25 finden sich in den Heften immer häufiger Artikel, die sich mit dem Friedensgedanken und der katholischen Friedensbewegung beschäftigen;¹⁸ ebenfalls seit 1925 berichtete die Zeitschrift regelmäßig über pazifistische Bewegungen und Ereignisse (unter der Überschrift „Aus der Friedensbewegung“). Die enge Verbindung zum „Friedensbund Deutscher Katholiken“ wird schon daran deutlich, daß viele Mitarbeiter der Zeitschrift zugleich Mitglieder des F.D.K. waren, so Fr. M. Stratmann, Fr. Kloidt, J. Feitgen, J. Antz, N. Ehlen und zahlreiche andere. Da sich „Das Heilige Feuer“ aber in erster Linie als kultur-religiöse Zeitschrift verstand, betonte man hier stärker als in der RMV die geistig-religiösen Grundlagen des Pazifismus, ohne aber die politische Aufgabenstellung des Pazifismus zu übersehen, was dem seit 1925 wachsenden Einfluß der RMV-Redakteure zu verdanken sein dürfte“.¹⁹ Welch großes Ansehen diese Zeitschrift im deutschen Katholizismus genoß, geht aus den Unterschriften eines Aufrufes hervor, der für die geistige Linie dieser Zeitschrift warb. Diesem Aufruf schlossen sich bekannte Vertreter des katholischen Deutschland an, vor allem – aber nicht ausschließlich – die Vertreter des offenen, fortschrittlichen Katholizismus: J. Antz, H. Dankworth, A. Dempf, W. Dirks, Klara Maria Faßbinder, W. Gurian, Fr. Keller, E. Langgässer,

¹⁷ J. ANTZ, Marc Sangnier, in: Das Heilige Feuer 11/1923/24, S. 175 f.

¹⁸ Z. B. Fr. M. STRATMANN, Menschheitsliebe, in: Das Heilige Feuer 12/1924/25, S. 1; F. KRAJEWSKI, Die Friedensidee in der deutschen Jugendbewegung; a.a.O., S. 375. Fr. M. STRATMANN, Gedanken zu den Friedensreden Dr. Seipels 13/1925-26, S. 49; N. EINEN, Jugendbewegung und Pazifismus, a.a.O., S. 353.

¹⁹ So stammen sehr viele politikbezogene Artikel und mehr allgemein gehaltene politische Betrachtungen aus der Feder von Redakteuren oder Mitarbeitern der RMV; vgl. H. SAMP, Europa als politische Aufgabe, im Das Heilige Feuer 13/1925-26, S. 209; H. DANKWORTH, Von Demokratie und Zentrum, 17/1929-30; id., Katholisches Volk und deutsches Volk 18/1930/31; E. MICHEL, Der Kernpunkt politischer Erziehung 15/1927-28.

G. Mönius, H. Platz, E. Przywara (S. J.), H. Scharp, R. v. Schaukal, Fr. M. Stratmann und E. Thrasolt.²⁰ Das Ziel der Zeitschrift war die Sammlung geistiger Gemeinschaft und gemeinsamen Kulturwillens sowohl unter den Mitarbeitern als auch zwischen Mitarbeiterschaft und Leserschaft. Die Leserschaft sollte sich mit der Mitarbeiterschaft „als einem nicht unbeträchtlichen Vortrupp geistiger Pioniere als gemeinsamer Kulturfaktor fühlen“, und, so „geschart um geistige Kraftzentren“, den Einsatz für den Bestand „der einzig werten Wesentlichkeit Volk“ aufbringen. Dieser Einsatz sollte gelten „inmitten des allgemeinen Kultur- und Lebenszerfalls“ – „für die ererbten Güter, für die fortlaufend zu erneuernde Lebensordnung“.²¹ Die Zeitschrift zählte sich zu den wenigen Zeitschriften, die nicht Organe von Organisationen waren, die unabhängig und unbefangen ihre Meinung äußerten, ohne in eine vorgeschriebene Richtung blicken zu müssen. Sie grenzte sich ab von den vor allem infolge von Sezessionen von älteren Zeitschriften entstandenen radikalen Zeitschriften. Stets habe sie es abgelehnt, unsinnige Husarenritte mitzumachen; stets habe sie Widerwillen gegen jede Sektiererei gezeigt, „mag sie nun lebensreformerisch oder parteipolitisch sein“.²² Diese Abgrenzung bezog sich wahrscheinlich auf die Radikalität der Großdeutschen Jugend, auf die politische Richtung der CSRP und ihrer Zeitschrift „Das Neue Volk“. Die politische Heimat der Zeitschrift war und blieb das Zentrum, wenn auch einige hervorragende Mitarbeiter, wie J. Antz und Fr. M. Stratmann, 1928 gegen das Zentrum und für die CSRP gestimmt hatten.

Im Jahre 1930 veröffentlichte H. Scharp, der Schriftleiter der RMV, in der Zeitschrift einen „Brief zu den Wahlen“ an einen fiktiven Briefpartner, in dem er, wie schon für die Maiwahlen 1928, seinem fiktiven Briefpartner „gut zureden und mit hoffentlich plausiblen Gründen plausibel machen“ wollte, das Zentrum zu wählen.“²³

²⁰ Ein Ruf zuvor, in: Das Heilige Feuer 18/1930/31, S. 1.

²¹ *Ibid.*, S. 1. – Die Verwendung von Ausdrücken wie „Hortbewahrer“ oder „Wesentlichkeit Volk“ könnte zu der Vermutung führen, daß sich hier volkhafter Tendenzen im Sinne der „Konservativen Revolution“ finden. Dies ist, reißt man solche Vokabeln nicht aus dem Zusammenhang, nicht der Fall.

²² B. M. STEINMETZ, Zur Situation unserer Zeitschriften, in: Das Heilige Feuer 16/1928/29, S. 529.

²³ H. SCHARP, Ein Brief zu den Wahlen, in: Das Heilige Feuer 17/1929-30, S. 529ff.

Die „Rhein-Mainische Volkszeitung“ verdankt ihre Existenz dem Physiker, Unternehmer, Romanautor und Zentrumsabgeordneten Prof. Dr. Friedrich Dessauer, der 1923 die „Frankfurter Volkszeitung“ der Familie Heim abkaufte und ihr den neuen Namen gab. Das „Frankfurter Volksblatt“ (seit 1914 unter dem Namen „Frankfurter Volkszeitung“) erschien am 1. Oktober 1871 mit seiner ersten Nummer, zunächst als Wochenblatt, sehr viel später erst als Tageszeitung. Sie war ein Ergebnis des autochthonen Frankfurter Katholizismus, bekam aber dennoch nur schwer Zugang zu der Frankfurter Zeitungswelt. „Seine Mitarbeiter, Geldgeber und Leser entstammten fast durchweg den Kreisen des kleinbürgerlichen Mittelstandes und der Arbeiter.“²⁴ Im Gegensatz zu der „Rhein-Mainischen Volkszeitung“, die im ganzen Reich erschien, beschränkte sich die „Frankfurter Volkszeitung“ auf die Stadt. Bot die Übernahme der „Frankfurter Volkszeitung“ die materielle Grundlage für die RMV, so knüpfte die RMV bewußt an die Zeitung „Deutschland“ an²⁵, die 1855 von dem Frankfurter Stadtpfarrer Beda Weber gegründet wurde, im Jahre 1858 allerdings schon wieder ihr Erscheinen einstellte. Beda Weber war als Tiroler Abgeordneter der Paulskirche Mitglied des „Katholischen Vereins Deutschland“, dem Diepenbrock, Ketteler, Reichensperger, Radowitz, Dollinger, Buß und Max von Baden angehörten; nach dem Scheitern der Frankfurter Paulskirche blieb er als Stadtpfarrer in Frankfurt. Die von ihm gegründete Zeitung erschien zweimal wöchentlich, war weit über Frankfurt hinaus verbreitet. Zeitweise galt sie als größte Zeitung Frankfurts und machte nochmals den Versuch, „von außen her einen katholischen Mittelpunkt für ganz Deutschland nach Frankfurt zu ziehen“.²⁶ An diesen Versuch und an das sozialpolitische Programm der „Deutschland“, weniger aber an die kirchenpolitischen Vorstellungen des „Katholischen Vereins Deutschlands“²⁷ knüpfte die RMV an. Die Gründung der RMV ist eng verbunden mit der Haltung des

²⁴ H. SCHARP, Die katholische Presse in Frankfurt/M., in: Das katholische Frankfurt. Jahrbuch der Frankfurter Katholiken. Hrg. von Stadtpfarrer Dr. Jacob Herr. Frankfurt 1928, S. 63.

²⁵ *Ibid.*, S. 64: „Die Tradition der „Deutschland“ ist wieder lebendig“.

²⁶ *Ibid.*, S. 62.

²⁷ W. MOMMSEN, Große und Versagen des deutschen Bürgertums. München 1964, S. 203 ff.

Frankfurter Katholizismus, der – im Unterschied zu großen Teilen des Reichskatholizismus – die Weimarer Republik und ihre Verfassung begrüßte, da sie den Katholiken die „Freiheit zur Entwicklung und Darstellung ihrer Kräfte und Leistungen“ gegeben hat.²⁸ Fr. Dessauer wurde bei der Gründung der RMV unterstützt von dem Stadtpfarrer J. Herr, der, wenn auch kirchlich orthodox, sozial sehr aufgeschlossen war und auf Grund seiner Stellung als bischöflicher Kommissar für die vier Frankfurter Dekanate und als Stadtpfarrer in Frankfurt eine wichtige und einflußreiche Stellung bekleidete.²⁹ Als zweiter Vorsitzender gehörte er dem Vorstand der RMV an. Wenn er auch keine aktive Rolle in diesem Vorstand spielte, so war dieser Umstand doch kirchenpolitisch für die RMV von großer Bedeutung.

H. Scharp kennzeichnete 1931 die Situation der Katholiken nach der Revolution und für die RMV aus dieser Situation sich ergebende Aufgabe: „Es war die Stunde der ‚Rückkehr aus dem Exil‘, in der es galt, aus einer in historischer Verhärtung und Verengung unhaltbar gewordenen Position hervorzutreten, einen unbefangenen Überblick über die neue Wirklichkeit zu gewinnen und in dieser Wirklichkeit für eine positive Entfaltung und Durchdringung aus dem Wesensgehalt des Katholizismus neuen Siedlungsraum zu suchen.“ So wollte die neue Zeitung nicht nur Ereignisse registrieren, sondern „den Druck und Stoß der Zeit aufzufangen, auszurichten, umzubilden und ...weiterzugeben“ sich bemühen. Dabei kam es der Zeitung nicht darauf an, „von dem Postament strammer Grundsätze herab die Wirklichkeit zu kommandieren, sondern unter einer Oberfläche der widerspruchsvollsten Erscheinungen eine neue Begegnung des Glaubens mit der Wirklichkeit, der Kirche und der Welt anzubahnen, den Ruf Gottes in der Zeit zu hören und in dieser Zeit und in dieser Welt den Glauben zu bewahren“.³⁰ Glaube und Wirklichkeit, religiöse Grundhaltung in Auseinandersetzung mit der Welt und Gestaltung der Welt durch eine Politik, die aus dem Glauben lebt und wirkt ohne dogmatische Vorentscheidung, das war die Position der RMV, die ihr in der katholischen Zeitungsgeschichte

²⁸ H. SCHARP, a.a.O., S. 63.

²⁹ W. DIRKS, Gespräch vom 16.III.1971.

³⁰ H. SCHARP, Die Aufgabe gestern und morgen, in: RMV, Jubiläumsausgabe vom 3. Oktober 1931, S. 1.

einen einzigartigen Platz sichert. Die RMV war aber auch als Partei-Zeitung von Fr. Dessauer gegründet worden: „Unsere Tradition heißt: Katholische Zeitung, Zentrumszeitung ... Dem Zentrum aber gehören wir an, und wir werden ihm immer angehören, so lange das Zentrum keinen anderen Sinn hat, als diesen dreifachen Dienst (gemeint war: Streben nach Wahrheit, Gerechtigkeit und Liebe, d. Verf.) in der Politik zu erfüllen. Dieser dreifache Dienst ist das Herz des Zentrums ... Zentrum ist eben nichts anderes als die Auswirkung des religiösen Ethos in der Politik ... Sie im öffentlichen Leben einziehen zu lassen, sie zu den Herrschern der Menschenbeziehungen zu machen, das ist der ganze Sinn der Zentrums politik und was diesem Sinn widerspricht, ist Abfall.“³¹ Wenn hier das Zentrum ganz unpolitisch, fast ausschließlich vom Religiös-Ethischen her betrachtet wird, so wäre es grundverkehrt, daraus auf eine unpolitische Haltung der Zeitung zu schließen. So betonte J. Wirth mit Recht gerade den politischen Charakter der RMV. Es sei für ihn immer eine besondere Freude gewesen, in der RMV „einen starken Sinn für das Politische gefunden zu haben ... Aber das Beste an der Rhein-Mainischen Volkszeitung ist doch, daß sie die politischen Strömungen und politischen Probleme nicht nur sieht, sondern auch an sie herangeht und sie zu lösen versucht“.³² Auch bedeutet das grundsätzliche Bekenntnis zum Zentrum nicht, daß die RMV dem Zentrum kritiklos gegenüberstand. Für das Zentrum war diese Zeitung ein ebenso loyaler wie unbequemer Partner. Im Richtungs- und Meinungsstreit des Zentrums bezog die RMV konsequent und beharrlich Stellung für den republikanischen Flügel, der von J. Wirth in erster Linie repräsentiert wurde. Auch in die Diskussion um das Selbstverständnis der Partei griff sie immer wieder ein. Getragen wurde die Zeitung von dem Einsatz junger engagierter Journalisten, so von H. Scharp, der sehr stark außenpolitisch orientiert war, von W. E. Thormann, dem Leiter des Feuilletons, aber auch als politischer Redakteur tätig und seit 1926 Schriftleiter der von Haas-Löbe-Wirth herausgegebenen und im Verlag der RMV erscheinenden

³¹ Fr. DESSAUER, Zeit und Zeitung, im RMV vom 23. und 24. Juli 1924. Zitiert nach dem Abdruck in: Id., Alltag und Unendlichkeit, Der gesammelten politischen Aufsätze zweite Folge. – Volk im Werden. Schriftenreihe der RMV. Frankfurt 1925, S. 10 f.

³² J. WIRTH, Ein Wort zum Geleit, in: RMV Nr. 228, 2. Oktober 1926, S. 1.

Wochenzeitschrift „Deutsche Republik“; von H. Dankworth, der sich vor allem mit dem Problem der deutsch-französischen Verständigung befaßte; von W. Dirks, der sich mit sozialpolitischen, kirchenpolitischen und gesellschaftspolitischen Fragen befaßte. Mehr oder weniger regelmäßige Mitarbeiter waren E. Michel, L. Neundörfer, R. Grosche, H. Getzeny und W. Gurian.³³

Glaube und Wirklichkeit³⁴ – Glaube als die aus der konkreten Situation zu bewältigenden Aufgaben, seien sie politischer, wirtschaftlicher oder gesellschaftlicher Natur – bestimmten die Haltung der RMV in der Diskussion um das Selbstverständnis der Zentrums-
partei. Diese Diskussion um die Zukunft des Zentrums hing mit der seit 1918 für das Zentrum als Partei veränderten Stellung zusammen, in die es durch das von der Weimarer Verfassung den Kirchen eingeräumte Höchstmaß an Autonomie geraten war. Durch den verfassungsmäßig garantierten Gleichheitsgrundsatz entfiel die für das Zentrum bisherige primäre Motivation seiner kirchenpolitischen Funktion. „Damit blieb von den ... wesentlichen Aufgaben des Vorkriegszentrums nur die einer christlichen Kulturpolitik erhalten.“³⁵ Somit aber sah sich das Zentrum vor die Frage gestellt, ob die kirchenpolitische Funktion als Integrationskraft für die Bildung einer politischen Einheitsfront der Katholiken ausreichend sein konnte und welche Konsequenzen aus der veränderten Lage zu ziehen waren. Wichtige Stationen dieser Zentrumsdiskussion sind Stegerwalds „Essener Programm“ von 1920, Heinrich Teipels Buch „Wir müssen aus dem Turm heraus. Gedanken zur Krise des deutschen Parteiwesens“ (Berlin 1925) und der im gleichen Jahr erschienene Aufsatz von Hermann Port „Zweiparteiensystem und Zentrum“ (Hochland, Juliheft). H. Teipel wollte ein Zweiparteiensystem unter

³³ Die Angaben über W. Thormann und H. Dankworth verdanke ich Herrn H. Scharp, schriftliche Mitteilung vom 14. Januar 1973. – Das Durchschnittsalter der RMV-Redakteure war außerordentlich niedrig: H. Scharp * 1899; W. Thormann * 1894; W. Dirks * 1901; H. Dankworth * ca. 1905; vgl. W. SPAEL, Das katholische Deutschland im 20. Jahrhundert. Seine Pionierzeiten 1890-1945. Würzburg 1964, S. 277 (mit Ausnahme der Angabe über H. Dankworth, die ich H. Scharp verdanke).

³⁴ Auf diese zentralen Begriffe wird im Kapitel über „Die Katholische Friedensbewegung und die katholische Kirche“ näher eingegangen werden.

³⁵ J. BECKER, Josef Wirth und die Kirche des Zentrums während des IV. Kabinettes Marx (1927-1928), in: Zschr. f. d. Gesch. d. Oberrheins 109, 1967, S. 433.

Aufgabe des Zentrums auf politischer Grundlage, da wegen der weltanschaulichen Zersplitterung des deutschen Volkes Parteien auf der Grundlage von Weltanschauungen unfruchtbar und gefährlich seien. Seine Vorstellungen zielten auf eine mit dem Linkskatholizismus verbundene Sozialdemokratie und auf eine mit dem Rechtskatholizismus verbundene nationale Partei.³⁶ Diese letztlich unpolitischen Vorstellungen gingen von einer Ausklammerung der religiös-weltanschaulichen Grundlage des Zentrums aus. Umgekehrt ging die RMV bei ihren Stellungnahmen vom Religiös-Weltanschaulichen aus und forderte gerade von daher eine politische Profilierung der Zentrumspartei. Mit dieser Ausgangsposition war die RMV in der Tat die einzige Zentrumszeitung, die versuchte, „immer wieder in die Tiefe zu stoßen und die Ursache der Parteikrisis zu erfassen“.³⁷ K. Neundörfer, der gemeinsam mit W. Dirks die Diskussion um die Zentrumspartei führte, wies bereits 1923 daraufhin, daß die Krise aller Parteien einschließlich des Zentrums darin bestehe, daß die rechtliche wie politische Lage sich grundlegend geändert habe, die Parteien im wesentlichen aber die alten geblieben seien. Aus der Veränderung der Verhältnisse in Anerkennung der neuen Wirklichkeit ergab sich für K. Neundörfer die Forderung, das Zentrum dürfe sich nicht darauf beschränken, die Rechte der Kirche und den Einfluß der Religion im öffentlichen Leben zu vertreten; es müsse vielmehr aus dem „religiösen Glauben heraus an der Gesamtheit der politischen Aufgaben inneren Anteil nehmen“.³⁸ Aus einer solchen Haltung heraus habe dann auch eine Vertretung kirchenpolitischer Interessen ihren Platz, aber nicht als primäre Aufgabe, sondern als sekundäre Aufgabe. Die primäre Aufgabe einer Partei sah K. Neundörfer darin, „zu der Gesamtheit der staatlichen Aufgaben in einer bestimmten Weise Stellung zu nehmen, und die Verschiedenheit der vorhandenen politischen Grundeinstellungen muß

³⁶ H. BUCHHEIM, Geschichte der christlichen Parteien in Deutschland. München 1953, S. 336f.

³⁷ H. PFEIFFER, Politische Probleme bei den reichsdeutschen Katholiken. Die Richtung der Rhein-Mainischen Volkszeitung, in: *Schönere Zukunft* 1/1926, Nr. 14, S. 843.

³⁸ K. NEUNDÖRFER, Die Problematik der deutschen Zentrumspartei. Aufriß (1923), in: Id., *Zwischen Kirche und Welt*, hrg. von L. Neundörfer und W. Dirks. Frankfurt 1927, S. 155.

möglichst rein in den Parteien zum Ausdruck kommen“.³⁹ Den Zusammenhang von Glauben und Wirklichkeit verdeutlichte W. Dirks. In der Not des Proletariats und in der europäischen Zerrissenheit sah er den Auftrag Gottes zur Verwirklichung einer neuen Ordnung. Im Glauben an Gott und in der daraus erwachsenden Verpflichtung zur Gestaltung und Verbesserung der realen Verhältnisse erwächst für W. Dirks der unlösbare Zusammenhang von Glaubensentscheidung und politischer Entscheidung. Auf das Zentrum angewandt, bedeutete dies nach W. Dirks' Auffassung: nur ein Zentrum, das „den Aufgaben der Zeit sich glaubend und liebend“ hingeebe, dürfte sich als „die katholische Partei bezeichnen, dürfte für seine Politik als eine katholische Politik die Gefolgschaft aller Katholiken beanspruchen ... Das Zentrum als politische Vertretung des deutschen Katholizismus hat jene Politik zu organisieren, die sich dem gläubigen und aufgeschlossenen Katholiken aus dem Glauben und dem Gebot der Stunde aufdrängt. Insofern und nur insofern ist die Zentrumsparterie die politische Manifestation des deutschen Katholizismus und nur insofern ist die politische Einheitsfront der Katholiken ein erstrebenswertes Ziel“.⁴⁰ Damit wurde die politische Einheitsfront der Katholiken nicht von vornherein abgelehnt, aber an die Bedingung geknüpft, daß sie, aus religiösem Impuls heraus, ein auf die Situation bezogenes politisches Programm zu entwickeln und zu verwirklichen in der Lage sein müsse. Wie K. Neundörfer forderte W. Dirks vom Zentrum eine primär politische Orientierung. Die Zentrumsparterie müsse, wolle sie die Erstarrung vermeiden, „eine Schwergewichtsverlagerung nach der Seite der politischen und wirtschaftlichen Inhalte hin vornehmen, eine Schwergewichtsverlagerung, die nicht ohne eine Auflockerung der Vorkriegsideologien der Partei möglich ist“.⁴¹ Die primär politische Ausrichtung des Zentrums, die inhaltliche Zielsetzung, bedeutete nach W. Dirks aber auch, daß das Zentrum sich nicht damit begnügen dürfe, als „Staatsparterie der Mitte“ den Ausgleich um jeden Preis

³⁹ K. NEUNDÖRFER, Katholizismus und politisches Parteileben, in: *Schönere Zukunft* 1/1925, Nr. 6, S. 134.

⁴⁰ W. DIRKS, Die Einheitsfront. Zum Problem einer politischen Partei, in: *RMV* Nr. 293, 19. Dez.1925, S. 1.

⁴¹ W. DIRKS, Zur politischen Front der deutschen Katholiken (ca. 1930/31), in: *Id.*, *Erbe und Aufgabe*. Frankfurt 1931, S. 132.

zum Prinzip zu erheben. In der Tat traf dieser Punkt das Zentrum an seiner empfindlichsten Stelle, hatte doch das Zentrum bisher unter den neuen Bedingungen der Nachkriegszeit sich „im Raum des Programmatisch-Ideologischen“ lediglich durch „eine noch stärkere Elastizität, im Bereich der politischen Praxis durch seine traditionelle ‚Politik der Mitte‘ zu behaupten“ versucht.⁴² W. Dirks stellte 1930 fest, daß diese „Politik der Mitte“ in der chaotischen Zeit 1919-1924 nicht ohne Berechtigung war, daß aber grundsätzlich der Ausgleich nicht Ausgangspunkt des politischen Handelns einer Partei sein dürfe und könne, sondern lediglich das Ergebnis dieses politischen Handelns.⁴³ Mit formalen Prinzipien ohne inhaltlich-konkrete Zielsetzungen, wie sie die Schlagworte von der katholischen Einheitsfront, Staatspartei der Mitte darstellten, ist nach W. Dirks keine Politik zu machen, denn: „Wenn es sich darum handelt, die politische Basis einer großen Partei festzustellen, so kommen ja an sich nur die alles beherrschenden Problem- und Zielvorstellungen in Frage. Als solche heben sich heute vor allem zwei heraus, der Umbau der Wirtschafts- und Sozialordnung und die Organisation Europas.“⁴⁴ Für K. Neundörfer ergaben sich aus diesem Sachverhalt drei Folgerungen:

1. Anerkennung der politischen Meinungsfreiheit der Katholiken innerhalb des kirchlichen Dogmas, infolgedessen Hinnahme ihrer politischen Spaltung in Deutschland als unabwendbare Folge der gegenwärtigen Verhältnisse.

2. Erhaltung des Zentrums und der BVP als geschlossener Parteilörper zur besseren Sicherung der kirchen- und kulturpolitischen Belange und zur unmittelbaren Auswirkung katholischer Überzeugungen im politischen Leben.

3. Fühlungnahme mit politisch Gleichgesinnten über die Schranken der Kirche und mit kirchlich Gleichgesinnten über die Schranken der Partei hinweg, d. h. einerseits Überwindung der Parteizer-splitterung zur Anbahnung fester Blockbildung nach rechts wie

⁴² J. BECKER, a.a.O., S. 430; vgl. dazu K. NEUNDÖRFER, Die politisch-religiöse Basis der Zentrumspartei, in: Schildgenossen 4/1923/24, S. 135: Die zahlenmäßige Stärke und taktische Wendigkeit des Zentrums beruhe „weniger auf dem Wert seiner Grundsätze, als vielmehr auf dem Mangel an Grundsätzen“.

⁴³ W. DIRKS, Zur politischen Front der deutschen Katholiken, a.a.O., S. 184.

⁴⁴ W. DIRKS, a.a.O., S. 187.

nach links; andererseits Sammlung der kirchentreuen Katholiken aus allen Parteien zur Sicherung der kirchlichen Rechte und Durchbildung des katholischen, politischen Ethos.⁴⁵

In der dritten Folgerung klingt jener Gedanke an, den J. Wirth mit seiner „Republikanischen Union“ politisch zu verwirklichen trachtete, deren Ziel eine gemeinsame politische Linie der republikanischen Parteien zur Erneuerung der Weimarer Koalition und die Schaffung eines Gegengewichts zur Verhinderung eines Bürgerblocks war. Die RMV unterstützte diese Aktion J. Wirths. Sie sah in diesem „Sammelruf an die überzeugten Republikaner einen Versuch, die ‚Rangordnung der Wichtigkeit‘ wiederherzustellen damit die Emporführung des deutschen Volkes in seiner Staatsform gelingt. Die deutsche Republik ist wichtiger als so manche Meinungs-differenz ..., ist vor allem wichtiger als der Kampf zwischen republikanisch gesinnten Menschen um alltägliche Interessen“.⁴⁶ In dem Appell J. Wirths erkannte die RMV eine Aufforderung an das Zentrum zu einer politischen Grundsatzentscheidung, zu der es als politische Partei sich durchringen müsse. Es sei „in den Staat hineingewachsen“ und könne „politischen Entscheidungen nicht mehr ausweichen“; es könne die Frage Republik oder Monarchie „nicht opportunistisch auf sich beruhen lassen“.⁴⁷ In zwei wesentlichen Punkten stimmten RMV und J. Wirth überein: in der Absage an ein primär kirchenpolitisch orientiertes Zentrum⁴⁸ und in der Forderung nach einem politisch profilierten Zentrum.⁴⁹ Aber auch in aktivem

⁴⁵ K. NEUNDÖRFER, Die Problematik der Deutschen Zentrumspartei. – Auseinandersetzung, in: Zwischen Kirche und Welt, S. 166.

⁴⁶ Fr. DAMM, Der Appell Dr. Wirths, in; RMV Nr. 168, 24. Juli 1926, S. 1. – In seinem Artikel „Wille und Ziel“ in der RMV Nr. 176, 3. August 1926, S. 1, erläuterte J. Wirth ausführlich sein Programm.

⁴⁷ H. SCHARP, Mißverständnisse im Zentrum. Zu Josef Wirths republikanischer Aktion, in: RMV Nr. 220, 23. September 1926, S. 1.

⁴⁸ E. RITTER, Der Weg des politischen Katholizismus in Deutschland. Breslau 1934, S. 200: „Wirth hatte ... die kirchen- und konfessionspolitischen Denkge-wohnheiten ... vollständig überwunden“.

⁴⁹ Vgl. Promemoria von Reichskanzler a. D. Dr. Wirth an Prälat Dr. Schofer vom 11. September 1927 (abgedruckt bei J. BECKER, a.a.O., S. 450-461), in dem J. Wirth auf eine konsequente politische Linie des Zentrums drängte: „Ich muß hier zunächst anführen, daß meiner Meinung nach das Zentrum bis heute noch nicht die letzte Konsequenz aus seinem von ihm so geflissentlich betonten politischen Charakter gezogen hat.“ (S. 452)

Einsatz unterstützte die RMV die von J. Wirth vertretene politische Orientierung des Zentrums als entschieden republikanische Partei, so in dem gemeinsamen Kampf gegen die Rechtskoalition zwischen Zentrum und DNVP. So organisierte die RMV im Anschluß an die Reichstagung der Windthorstbünde im Juni 1927 zu Landau/Pf., auf der J. Wirth einen großen Erfolg verzeichnen konnte, eine Versammlung in Frankfurt/M., auf der er eine Sammlung der „Anhänger der republikanischen Front“ ankündigte und an der neben dem „Herausgeber des linksgerichteten Zentrumsblattes, Professor Dessauer“, zahlreiche katholische Geistliche, eine starke Vertretung der Windthorstbünde unter ihrem Führer H. Krone und die J. Wirth nahestehenden Reichstagsabgeordneten Christine Teusch, H. Weber, J. Joos, K. Spiecker (Vorsitzender des Berliner Zentrums) und Heinrich Brüning teilnahmen.⁵⁰ Mit Recht konnte die Wiener Zeitschrift „Schönere Zukunft“ feststellen: „Was in der Rhein-Mainischen Volkszeitung in zähem geistigem Ringen innerlich erkämpft wird, ist grundsätzlich die gleiche Linie, die Dr. Wirth laut und vernehmlich, stärker und pointierter von Stadt zu Stadt kundtut.“⁵¹

Das Grundanliegen Fr. Dessauers und Wirths war die Herbeiführung der inneren Einheit des deutschen Volkes, die Verwirklichung des Volksstaates im Rahmen der Weimarer Verfassung. Im Begriff des Volksstaates spielt gewiß auch die in der Publizistik der antidemokratischen Bewegung herrschende Vorstellung des zu einer politischen Einheit geformten Volkes mit einem entschiedenen

⁵⁰ J. BECKER, a.a.O., S. 334.

⁵¹ H. PFEIFFER, Die Richtung Wirth, in: *Schönere Zukunft* 1/1925/26, H. 42, S. 1040. – Mit Recht stellte H. Pfeiffer fest, daß die politische Zielsetzung zwischen RMV und J. Wirth übereinstimmt, daß jedoch die „katholische Seite bei Wirth gegenüber der RMV ganz wesentlich in den Hintergrund tritt, ja kaum sichtbar wird“ (S. 1042) – Eine Art Treuebekenntnis zu J. Wirth legte der Herausgeber der RMV bereits 1924 ab; vgl. Fr. DESSAUER, Nachklänge zu einem Parteitag, in: Id., *Alltag und Unendlichkeit. Der gesammelten politischen Aufsätze zweite Folge. – Volk im Werden. Schriftenreihe der RMV, Frankfurt 1925*, S. 74: „Josef Wirth, Der Reichskanzler stürmischer Tage, erhebt sich ... Viele beginnen zu spüren: diesem Mann sind wir verschuldet, ihm haben wir einst Unrecht getan; die Zeit hat inzwischen entschieden und ihm recht gegeben.“

politischen Willen eine gewisse Rolle.⁵² Der Begriff des Volksstaates bei Fr. Dessauer, J. Wirth und den ihnen nahestehenden Kreisen unterschied sich aber vom antidemokratischen Denken dadurch, daß man seine Verwirklichung gerade durch die Weimarer Republik und ihre Verfassung realisieren wollte. Fr. Dessauer war der Auffassung, daß die Zerrissenheit des deutschen Volkes nicht die Folge der Revolution von 1918 war, sondern daß der Sturz der Monarchie und die Revolution zu verstehen sind als Folge des Durchbruchs „überreif gewordener Ideen und verdichteten Willens, der Abkehr vom Alten und der Aufrichtung von Neuem im Augenblick, wo Niemand mehr das Alte verteidigen wollte“.⁵³ Die alte Ordnung, ihre Verachtung gegenüber der Macht der Ideen, ihr Materialismus, bereitete selbst den Umsturz vor; das Volk war „geistig reif geworden für den Umsturz und bereit, aufzugeben und nicht mehr jenen Staat zu verteidigen, dem es vorher treu gedient und sich gefügt. ... Darum entlud sich die Revolution widerstandslos auf vorbereiteter Bahn. So sank der große Bau in sich zusammen“.⁵⁴ Deshalb auch sah Fr. Dessauer im Vorgang der Revolution etwas Gutes, da durch sie Kräfte ans Tageslicht gedrungen seien, „die seit Jahren in den Seelen wuchsen und reiften. Was diese Kräfte schaffen wollen, ist nicht Finsternis und Grauen, sondern Licht und Freude, daß sie es vermögen, dazu müssen auch wir helfen“.⁵⁵ In dieser Beurteilung der Revolution von 1918 wurde Fr. Dessauer offensichtlich von dem Soziologen E. Rosenstock beeinflusst, der in den Jahren 1921/22 Leiter der Frankfurter Akademie der Arbeit war und mit Fr. Dessauer eng befreundet war.⁵⁶ Die Revolutionstheorie von E. Rosenstock ist nur zu verstehen, wenn man E. Rosenstocks Vorstellungen von Volk, Staat

⁵² Zum antidemokratischen Denken und der mit ihm verbundenen Vorstellungen von Volk, Gemeinschaft und Nation vgl. K. SONTHEIMER, Antidemokratisches Denken in der Weimarer Republik, S. 308 pass.

⁵³ Fr. DESSAUER, Zeit der Wende, in: Id., Zeit der Wende. Der gesammelten politischen Aufsätze erste Folge. – Volk im Werden. – Schriftenreihe der Rhein-Mainischen Volkszeitung. Frankfurt 1924, S. 10.

⁵⁴ Ibd., S. 9.

⁵⁵ Ibd., S. 6.

⁵⁶ E. Rosenstock blieb auch noch nach seiner Berufung an die Universität Breslau Mitarbeiter der RMV. In der Schriftenreihe der RMV „Volk und Werden“ erschienen seine Arbeiten „Industrievolk“ (1923) und „Abbau der politischen Lüge“ (1924).

und Staatsgewalt kennt: Volk und Staat stehen in einem wechselseitigen Verhältnis zueinander, wobei das Volk als das primär Gegebene, als eine von Gott geschaffene Größe verstanden wird. Das Volk scheidet Organe aus wie Polizisten, Richter, Lehrer, Beamte und Soldaten. Diese „Gewalten innerhalb des Volkes, die Staatsgewalt, muß sich selbst behaupten, um ihre Aufgabe am Volk zu erfüllen. Das gibt ihr eine eigene Staatsraison. Die Gefahr besteht nun darin, daß diese Staatsraison Interesse daran hat, den Staat zum Selbstzweck zu erheben. So kann ein Zustand herbeigeführt werden, „wo das Volkswohl und das Staatswohl nicht mehr zusammenfallen“. Die Folge dieser Entwicklung ist die Revolution. „Dieser Staat wird dann abgeschüttelt. Das Volk aber bleibt.“⁵⁷ Damit bedeutet für E. Rosenstock der Vorgang der Revolution nicht die radikale Neuordnung, sondern die Wiederherstellung der organischen Beziehung von Volk und Staat. Der „Moloch Staat“ darf nicht Herr sein über das Volk, sondern nur „seine – immer wieder in neue Formen auskristallisierende, jeweils vorübergehende – Verkörperung und Überführung in feste Formen“.⁵⁸ Mit dem Liberalismus teilte E. Rosenstock die Abneigung gegen den „Moloch Staat“, aber nicht wie der Liberalismus aus dem Mißtrauen gegenüber einer Omnipotenz des Staates und aus dem Bedürfnis, den Spielraum des Individuums gegenüber der Staatsgewalt möglichst weit zu halten, sondern aus einer romantischen Verklärung des Volksbegriffes und aus einer fast anarchistisch anmutenden Auffassung von Staat und Staatsgewalt. So sah E. Rosenstock auch in der Revolution von 1918 die Konsequenz der Auseinanderentwicklung von Volkswohl und Staatswohl: „Die Geschlechter der Fürsten entarteten so, Puppen in der Hand ihrer Bürokratien ... Dieselbe Unwirklichkeit sprach aus Hofstaat und Verwaltung ... Unsere juristische Ausbildung – meine eigene mit – hinkte um Jahrhunderte hinter der Geisteslage des Volkes und seiner Arbeitsverfassung her.“⁵⁹ Daraus folgt für E. Rosenstock die Anerkennung der Weimarer Republik als der augenblicklich für

⁵⁷ E. ROSENSTOCK, ABC der Politik, in: Id., Abbau der politischen Lüge, S. 9.

⁵⁸ *Ibd.*, S. 8.

⁵⁹ E. ROSENSTOCK, Volkskönig oder Volksordnung?, in: Id., Abbau der politischen Lüge, S. 77.

Deutschland richtigen Staatsform,⁶⁰ doch bedeutete diese Anerkennung der Weimarer Republik keine grundsätzliche Anerkennung, sondern eine Anerkennung unter Vorbehalt. Bedenkt man die Vorstellungen E. Rosenstocks über den Zusammenhang von Volk-Staat-Staatsform, so war es für ihn durchaus möglich, daß der Zeitpunkt eintritt, in dem die demokratisch-republikanische Staatsform nicht mehr der „Geisteslage des Volkes“ entspricht.⁶¹ Die konkrete Aufgabe für die aus der Revolution von 1918 geborene Republik sah E. Rosenstock in der Versöhnung von Bürgertum und Arbeiterschaft.⁶² Diese Auffassung teilte auch Fr. Dessauer, der seine Aufgabe darin sah, für die „Versöhnung der Klassen untereinander“ einzutreten. Dieser Versöhnung der Klassen sollte auch – abgesehen von der vorübergehenden Rolle als Gegengewicht gegen die Arbeiterräte – die Gründung der Bürgerräte dienen, an der Fr. Dessauer maßgeblich mitgewirkt hat. Mit diesen Bürgerräten sollte keine „Formation gegen die Arbeiterklasse“ gebildet werden; vielmehr sollte „das Bürgertum sich den Arbeitern nähern, sie in sich aufnehmen, mit ihnen verschmelzen“ und so die Arbeiterschaft zu ihrer Verantwortung für die Gemeinschaft – „eine Verantwortung, die noch größer ist als die, welche (sie) für seinen Stand trägt“ – hinführen.⁶³ Dabei gab Fr. Dessauer zu, daß die Entfremdung zwischen Bürgertum und Arbeiterschaft größtenteils zu Schulden des Bürgertums geht. Er forderte deshalb das Bürgertum auf, „im Proletarier den gleichberechtigten Mitbürger [zu] sehen und sein in Jahrzehnten verscherztes Vertrauen wieder [zu] gewinnen, damit alle, alle schließlich im Vaterlande sich zusammenfinden“.⁶⁴ Immer wieder mahnte Fr. Dessauer, die Gegensätze innerhalb des Volkes zu überwinden. Es sei höchste Zeit, „sich selbst ganz zu vergessen, den Klassenkampf ganz zurückzustellen und nur noch Eines zu denken, ein Einziges, alles ein-

⁶⁰ E. ROSENSTOCK, Deutschland und der Völkerbund, in: Id., Abbau der politischen Lüge, S. 25.

⁶¹ So ist auch die positive Einstellung E. Rosenstocks zum italienischen Faschismus zu erklären, da nur der Faschismus in Italien die Spaltung von Königtum und Papsttum zu überwinden in der Lage sei. Vgl. Id., Der Faschismus, in: Abbau der politischen Lüge, S. 56.

⁶² E. ROSENSTOCK, Volkskönig oder Volksordnung?, a.a.O., S. 74.

⁶³ Fr. DESSAUER, Geleitwort, in: Id., Zeit der Wende, S. 3.

⁶⁴ Ibid., S. 3 f.

zusetzen für die Rettung von Volk und Vaterland“.⁶⁵ Damit verurteilte Fr. Dessauer keineswegs den Kampf der Arbeiterklasse um ihre Rechte, denn es sei nur vernünftig und berechtigt, daß eine „Menschenklasse, die so sehr trug an ihrem Schicksal wie die des Arbeiters ... für den Aufstieg kämpft. Nur die Entartung des Kampfes, das Aufgehen in diesem Kampf ist zu verwerfen, und vor allem dies, daß solche Kämpfe von zu vielen ohne Rücksicht auf das gesamte Volk, auf die entsetzliche Not der Zeit, auf unsere bedrohte Zukunft ausgefochten werden“.⁶⁶ Im Klassenkampf von links und von rechts sah Fr. Dessauer die Zerstörung der Einheit des Volkes. Interessant ist vor allem die scharfe Kritik an den Rechtsparteien, wie sie radikaler kaum ein Sozialist hätte formulieren können: „Die Patrizierparteien, die Feudalherren, die Adelligen und Plutokraten waren die Klassenkämpfer der Bevorzugten gegen die Entrechteten, der Mächtigen gegen die Armen, der Herren gegen die Diener ... Sie sagten nicht ‚Klassenkampf‘, sondern sie sagten ‚Allgemeinwohl‘, sie sagten nicht ‚Egoismus‘, sondern sie sagten ‚Althergekommene Werte‘, ‚gottgewollte Ordnung‘, sie sagten nicht ‚Eigennutz‘, ‚Bequemlichkeit‘ und ‚Glanz‘, sondern sie sagten ‚Vaterland‘. Aber ihr Vaterland war das, in welchem es ihnen wohl erging und den andern schlecht, und ihre Ordnung war so, daß den eigenen Kindern alle Wege offen standen, die den anderen verbaut waren; und ihr Allgemeinwohl war ihr eigenes Wohl, oft das Elend der anderen.“⁶⁷ Dennoch lehnte Fr. Dessauer die Sozialisierung der Wirtschaft ab. Er forderte jedoch, daß in den Betrieben der Privatwirtschaft: „die Einstellung auf das egoistische Interesse des Einzelunternehmers etwas zurücktritt gegenüber den allgemeinen, den sozialen Wirtschaftsinteressen“.⁶⁸ Fr. Dessauer war überzeugt von der Unersetzbarkeit des freien Unternehmers, aber auch von der Notwendigkeit, daß die Machtbefugnis einiger Besitzender durch die Rechenschaftspflicht gegenüber Angestellten und Arbeitern eingeschränkt werden müsse. Eine Änderung bzw. Verbesserung der wirtschaftlichen Verfassung erhoffte sich Fr. Dessauer von der Einsicht der

⁶⁵ Id., *Zeit der Wende*, a.a.O., S. 15.

⁶⁶ *Ibd.*, S. 14.

⁶⁷ Id., *Das Kennzeichen*, in: Id., *Zeit der Wende*, S. 73.

⁶⁸ Id., *Klassengegensatz – Sozialisierung – Betriebsräte*, in: Id., *Zeit der Wende*, S. 32.

Unternehmer in die berechtigten Anliegen der Arbeiterschaft. Letztlich war für Fr. Dessauer die Frage der Wirtschaftsverfassung und ihrer sozialen Komponente eine Frage der Gesinnung. Dies gilt auch für das von Fr. Dessauer vorgeschlagene Wirtschaftsmodell der „Kooperativen Wirtschaft“, das auf der optimistischen Voraussetzung aufbaut, daß „Treu und Glaube – Begriffe der Moral – für Umfang, Art, Erfolg der Wirtschaft ebenso wesentlich sind wie das positive Wirtschaftsrecht. Wer verkennt, daß jeder subjektive Kooperationsfaktor – Unternehmer, Kapitalist, Mitarbeiter, Konsument und Staat – als voller Mensch, das ist auch als Träger sittlicher Norm und im Bewußtsein, auf sie angewiesen zu sein, in die Wirtschaftskooperation eingesetzt werden muß, um diese überhaupt zu begreifen, – der wird den größten Irrtümern anheimfallen“.⁶⁹ Als einzigen Weg zur Lösung der sozialen Frage sah Fr. Dessauer nicht den Weg des Kampfes, sondern den des Friedens, den „wahrhaft christlichen Weg“, „einzutauchen in die Not der anderen, mitzutragen, nicht Klingen zu kreuzen, sondern Hände zu reichen“.⁷⁰ So sah er auch das Problem der sozialen Frage nicht in der Ordnung durch Verteilung der Besitzverhältnisse, sondern im „Begriff des Besitzes“, weshalb auch als vordringliche Aufgabe nicht die Veränderung der Besitzverhältnisse angesehen wurde, sondern die Erziehung zu einem „anderen Gefühl des Besitzes ... als wir es haben ... Dies scheint nur das erste zu sein, was wir zu tun haben, unserer Jugend die Verantwortlichkeit des Besitzes und die Verächtlichkeit des Nur-Besitzes einzuprägen“.⁷¹

Fr. Dessauers Grundanliegen, die Verwirklichung des sozialen Volksstaates auf dem Boden der Weimarer Verfassung, war, trotz aller Unterschiede innerhalb der Redaktion der RMV und der Mitarbeiter, das Programm der von ihm herausgegebenen Zeitung.⁷² Das war aber auch das politische Ziel J. Wirths, der 1918 vor einer Versammlung des Freiburger Arbeiter- und Soldatenrats den Auf-

⁶⁹ Id., *Kooperative Wirtschaft*. Frankfurt ²1970, S. 37 f. (1. Auflage 1929).

⁷⁰ Id., *Die alte Frage*, in: Id., *Alltag und Unendlichkeit*, S. 47.

⁷¹ *Ibid.*, S. 49.

⁷² Vgl. W. THORMANN, *Der Weg zum Volksstaat*, in: RMV Nr. 55, 7. März 1928, S. 1: die RMV habe die Forderungen der Arbeiterwähler des Zentrums „nach einer inhaltlichen Ausgestaltung der auf der Weimarer Verfassung gegründeten deutschen Republik zum sozialen Volksstaat“ immer unterstützt.

bau des Volksstaates mit demokratischen Prinzipien gefordert hatte.⁷³ Dabei ist bezeichnend, daß der Begriff „Volksstaat“ auch für den überzeugten Republikaner Wirth zunächst nicht an die republikanische Staatsform gebunden war. In der genannten Rede betont J. Wirth, daß man in Baden schon seit Jahrzehnten in einem Volksstaat gelebt habe. „Jetzt wollen wir uns diesen Volksstaat nicht von wenigen wahnsinnigen Menschen in Scherben schlagen lassen ... Wir wollen auf verfassungsmäßigem Weg die Entscheidung über die neue Staatsform herbeiführen.“⁷⁴ Im Jahre 1918 war für Wirth die Realisierung des Volksstaates weniger an die Staatsform gebunden als an den Gehalt von demokratischen Prinzipien, wie es im Großherzogtum Baden der Fall war, denn: „Unser Großherzog von Baden war kein Tyrann, sondern ein Bürger.“⁷⁵ Diesen Volksstaat sah J. Wirth von den revolutionären Bestrebungen nach Errichtung einer sozialistischen Republik ebenso bedroht wie von dem rätendemokratischen Gedanken. Er warnte davor, „jetzt alles in Scherben zu schlagen. Alle alten Instanzen müssen so wie bisher weiterarbeiten, nur von einem neuen Geist erfüllt“.⁷⁶ In einem später zu dieser Rede geschriebenen Vorwort umschrieb J. Wirth sein innenpolitisches Programm aus der Zeit von 1918 bis 1923. Sein Ziel, so führte er aus, war „der Umbau und die Festigung unserer Staatsform unter Ablehnung jeglicher Klassenherrschaft und Diktaturgewalt, die Erfüllung dieser Staatsform mit dem lebendigen, tatbereiten Geist tiefster Verantwortlichkeit und endlich die Zusammenführung aller fähigen und willigen Volkskräfte zu einem gemeinsamen wirtschaftlichen und sozialen Wiederaufbau unter Führung einer auf breitester Grundlage gestellten Reichsregierung“.⁷⁷ Dieses Vorwort zeigt sowohl die Kontinuität als auch die Veränderung im politischen Denken von J. Wirth. 1918/19 ging es um die Erhaltung des Volksstaates

⁷³ J. WIRTH, Rede, gehalten in der Vollversammlung des Freiburger Arbeiter- und Soldatenrates am 13. Nov, 1918, in: Id., Unsere politische Linie im deutschen Volkstaat. Berlin 1924, S. 13 f.: „Wenn wir einen Volksstaat aufbauen wollen, müssen wir dabei die demokratischen Prinzipien zur Geltung bringen. Nur mit der Demokratie werden wir unser Vaterland vor dem Untergang und der Zerstörung retten“.

⁷⁴ Ibid., S. 13.

⁷⁵ Ibid., S. 16.

⁷⁶ Ibid., S. 12.

⁷⁷ Ibid., Vorwort, S. 6.

durch Abwehr sozialistischer und rätendemokratischer Vorstellungen, ohne daß eine bestimmte Staatsform mit dem Gedanken des Volksstaates verbunden wurden wäre. Nach der Entscheidung für die Republik wurde J. Wirth zu jenem „entschiedenen Republikaner, der sich leidenschaftlich für die Weimarer Republik und ihre Verfassung, aber auch für ihre inhaltliche Ausgestaltung zu einem sozialen Volksstaat einsetzte. Die demokratische Weimarer Republik und der Volksstaat bedeuteten für J. Wirth von jetzt an eine innere Notwendigkeit, verankert in den Prinzipien der Weimarer Verfassung: „Ableitung der Regierungsgewalt von dem Volkswillen, also Demokratie, Bestimmung der Staatsform durch den Willen des Volkes, Versöhnung der Klassen und Stände durch den sozialen Geist der Gesetze und, alles beherrschend und überragend, die Einheit des Reiches bei Aufrechterhaltung seiner geschichtlich gewordenen Landesstruktur“.⁷⁸ Wenn J. Wirth darauf hinwies, daß nur der demokratisch-republikanische Gedanke dem Prinzip des nationalen Volksstaates zur Form verhelfen konnte,⁷⁹ so bedeutete dies zwar die uneingeschränkte Bejahung der Weimarer Republik; andererseits wurde aber auch deutlich, daß der Gedanke des nationalen Volksstaates die Priorität besaß, daß seine Verwirklichung nicht prinzipiell, sondern nur unter den gegebenen Umständen an die demokratisch-republikanische Ordnung gebunden war. In dieser Auffassung trifft sich J. Wirths Gedankengang mit dem von E. Rosenstock. Diese Stellung J. Wirths gegenüber der demokratisch-republikanischen Staatsform darf deshalb jedoch nicht als passive Hinnahme dieser Staatsform und dieses Staates mißverstanden werden, sondern war eine aktive Bejahung unter dem Gebot der Zeit und der Verhältnisse. J. Wirth war davon überzeugt, daß „ohne die demokratisch-republikanische Basis des staatlichen Lebens“ es nicht möglich gewesen wäre, „den verwickelten Problemen des öffentlichen Lebens, den wirtschaftlichen Daseinsbedingungen und den sozialen Gegensätzen und Konflikten der Zeit überhaupt näherzutreten. Das furchtbare Erbe des Krieges, das mit atlashafter Wucht auf unseren Schultern lastet, kann nur getilgt werden, wenn an Stelle des Obrig-

⁷⁸ Id., Rede zur Verfassungsfeier, gehalten bei der Verfassungsfeier in der Staatsoper zu Berlin am 11. August 1921, in: Id., Unsere politische Linie im deutschen Volksstaat, S. 23 f.

⁷⁹ Id., Rede zur Verfassungsfeier ..., a.a.O., S. 25.

keitsstaates der Volksstaat steht“.⁸⁰ Wenn auch nicht so klar wie bei E. Rosenstock wird hier der Widerspruch von Staatsordnung und Volksordnung in der Zeit vor 1918 angesprochen, der durch die demokratisch-republikanische Basis des Staates aufgehoben werden sollte. Im Unterschied zu E. Rosenstock kannte J. Wirth jedoch nicht jenes grundsätzliche Mißtrauen gegenüber dem Staat, das bei E. Rosenstock mit seinem romantischen Volksbegriff und seiner Revolutionstheorie verbunden ist. Die Bildung des Volksstaates war dabei für J. Wirth von zwei Voraussetzungen abhängig: „Das politische Leben darf in seinem Wesen nicht durch die Parteibrille betrachtet, das Grundgesetz des staatlichen Seins nicht nach Klassenauffassungen bewertet werden.“ In der Politik gehe es vielmehr um „die sittliche Einstellung auf die großen naturgesetzlichen Bindungen in einer nationalen Gemeinschaft und auf die menschliche Schicksalsverbundenheit aller Stände und Stämme in unserem Volk“.⁸¹ Die staatliche Existenz sah J. Wirth vor allem durch die Klassengegensätze gefährdet, durch den Gegensatz „zwischen Besitz und Arbeit, zwischen denen, die nur nach rückwärts schauen ... und denen, die ... nach vorwärts drängen“.⁸² Da nach der Überzeugung von J. Wirth die Verwirklichung des nationalen Volksstaates von Weimar nur durch die „Mitwirkung der organisierten Arbeiterschaft ... , die in ihrem Emanzipationskampf ein hohes Maß von Verantwortungsgefühl bewiesen hat“, möglich geworden war,⁸³ wandte J. Wirth sich gegen jene, die „durch Aneignung eines Teiles des Nationalvermögens eine übergroße Macht an sich gerissen [haben], die gegen den Staat und gegen den besitzlosen Teil des Gesamtvolkes einzusetzen sie heute im Begriffe sind“; er bekämpft die Neigung, „die, unter Verwendung von verschiedenen Schlagworten, auf politische Entrechtung breiter Schichten hinausgeht, ein Vorgang, der den Staat selbst in eine unwürdige Abhängigkeit von starken Wirtschafts-

⁸⁰ Ibid.

⁸¹ Id., Rede – gehalten bei der Verfassungsfeier der badischen Regierung am 11. August 1924, in: Id.: Unsere politische Linie im deutschen Volksstaat, S. 69.

⁸² Id., Rede zur Verfassungsfeier ... zu Berlin am 11. Aug. 1921, a.a.O., S. 19 f.

⁸³ Ibid., S. 25.

gruppen bringen ... müßte“.⁸⁴ Hier wird deutlich, wie sehr der Volksstaat im Zentrum des politischen Denkens dieses Mannes stand. Wenn von ihm die Zentrumsparlei als Partei der Mitte gesehen wurde mit einem Gewissen, das sich an den großen sittlichen Idealen christlichen Gemeinschaftslebens orientierte, und dieses Gemeinschaftsleben beschrieben wurde als „Heranziehung aller Volkskräfte, der Weltanschauung, der Kultur, der Stände und der Stämme zu lebendiger Anteilnahme und Mitarbeit an den Aufgaben des Staates und bei der Lösung der sozialen Fragen und der Schäden moralischer und materieller Art, die sich in allen Ständen und Schichten zeigten“⁸⁵ – so könnte man diese Charakteristik auch auf den nationalen Volksstaat übertragen, wie J. Wirth ihn sich vorstellte. In diesem Zusammenhang muß auch der von J. Wirth häufig gebrauchte Begriff des „Staatsbürgers“ gesehen werden, der bewußt gegen den „Besitzbürger“ eingesetzt wird. Im Besitzbürgertum, das sich im „Bürgerblock“ organisierte und das danach strebte, „dem Besitz und seiner Zusammenfassung einen staatspolitischen Vorrang über diejenigen zu geben, die über kein festes Eigentum verfügen“, sah J. Wirth die größte Gefahr für den Volksstaat, da es den Menschen ohne Kapitalbesitz verachte und ihn der „Masse“ zuweise, „die zu beherrschen der Bürgerblock berufen sein soll“.⁸⁶ Damit aber trug der „Bürgerblock zur Polarisierung des Volkes bei, die gerade durch den Volksstaat überwunden werden sollte. Der Staatsbürger⁸⁷ zeichnet sich gerade dem „Besitzbürger“ wie der „Masse“ gegenüber dadurch aus, daß er eine bewußte Bindung an den Volksstaat hat, daß er sich der Staatsgewalt und Staatsautorität unterordnet, „aber nicht in der Form von Knechtschaft und Hörigkeit, sondern in menschlich würdiger Einordnung ... in das Staats- und Volksganze“.⁸⁸ Den Begriff des Staatsbürgers setzte J. Wirth den

⁸⁴ Id., Grundsätze der Zentrums politik. Offener Brief an den Abgeordneten Joos, M.d.R., M.-Gladbach vom 12. Januar 1924, in: Id., Unsere politische Linie im deutschen Volksstaat, S. 38 f.

⁸⁵ Id., Grundsätze der Zentrums politik, a.a.O., S. 40.

⁸⁶ Id., Der Bürgerblock. Ein ernstes Wort zur politischen Lage. September 1924, in: Unsere politische Linie im deutschen Volksstaat, S. 84 f.

⁸⁷ Den Begriff „Staatsbürger“ entnahm J. WIRTH der Verfassung der Weimarer Republik, vgl. Artikel 133, 134.

⁸⁸ Id., Grundsätze der Zentrums politik, a.a.O., S. 41.

„nationalistisch-völkischen und kommunistischen Verzerrungen“ entgegen und wollte ihn „im Sinne und Geist der Weimarer Verfassung“ verstanden wissen.⁸⁹ Wenn J. Wirth über das Verhältnis von Staat und Wirtschaft sagte, daß beide einander zwar nicht ausschließen sollten, andererseits aber für das nationale Leben nicht auf die gleiche Wertstufe gesetzt werden könnten, dann deshalb, weil bei einer Gleichwertigkeit von Staat und Wirtschaft der Staat selbst und mit ihm die breiten Massen der bei der Wirtschaft arbeitenden Bevölkerung in eine „unwürdige Abhängigkeit von starken, vielfach rein auf das Materielle eingestellten Gruppen“ geraten würden. Andererseits lehnte er aber auch die Auffassung ab, daß die Wirtschaft „gänzlich in den Staat einzugehen hat“, daß also die Wirtschaft verstaatlicht werden sollte. J. Wirth glaubte eine Lösung darin zu sehen, daß die freie Entfaltung der Wirtschaftskräfte „auf dem Boden berufsständischer Organisationen“ insoweit gefördert werden müsse, „als der einzelne Mensch in der Wirtschaft, ob Arbeitgeber oder Arbeitnehmer, sich seiner Pflichten gegenüber der Allgemeinheit bewußt bleibt“.⁹⁰ So hat der Staat bei J. Wirth eine merkwürdige Doppelrolle: einerseits ist er als Volksstaat der institutionelle Ausdruck einer innerlich noch nicht realisierten Einheit des Volkes bzw. der Nation, andererseits hat er als Staatsgewalt eine Abwehrfunktion gegen jene Kräfte, die den Staat für ihre egoistischen Ziele mißbrauchen wollen und damit die postulierte Einheit des Volkes gefährden. Die Aufhebung dieses Widerspruchs zwischen Wirklichkeit und Ideal des Volksstaates erhoffte sich J. Wirth von der „Erzeugung einer politischen Willensbildung, die letzten Endes in ihrer machtvollen Zusammenfassung als große Idee im Wirken und Wollen der Volksvertretung zum Ausdruck kommen muß“. Die Erzeugung einer politischen Willensbildung bezeichnete Wirth als „das Wesen der Politik im Volksstaat“.⁹¹ Als Beiträge zur Erzeugung einer politischen Willensbildung sind möglicherweise auch die verschiedenen und oft spektakulären Aktionen J. Wirths zu verstehen. So kreisten Handeln und Denken von Wirth ständig um den

⁸⁹ Id., *Der Bürgerblock*, a.a.O., S. 87; vgl. Anm. 87.

⁹⁰ Id., Rede – gehalten bei der Verfassungsfeier der badischen Regierung am 11. August 1924, a.a.O., S. 71.

⁹¹ Id., Rede, gehalten auf dem Rheinischen Zentrums-Parteitag in Köln am 7. Januar 1923, in: Id., *Unsere politische Linie im deutschen Volksstaat*.

Volksstaat in der konkreten Gestalt der Weimarer Republik. Die Überzeugung, daß die demokratische Weimarer Republik die einzig mögliche Form der Realisierung dieses Volksstaates darstelle, machte ihn zum „überzeugten Republikaner“. Seine Bemühungen um die Arbeiterschaft, seine Offenheit gegenüber der sozialen Frage sind weniger Ausdruck eines sozialen Impulses, als vielmehr aus der Konzeption des sozialen Volksstaates zu erklären. Doch wäre es falsch, beides streng voneinander zu trennen. In dem Kampf um die „lebendige Republik“ geht es, wie in der RMV formuliert wurde, – darum, daß „das ganze Volk zur politischen und sozialen Auswirkung kommt – auch das Proletariat. Weder die bürgerliche noch die proletarische Republik ist die Republik, die wir unserem Volk erarbeiten möchten. Nur die Republik des ganzen Volkes, auch des Proletariats, kann in sich befriedet sein und den Stürmen des Tages standhalten. Darum umfaßt unser Bekenntnis zur Republik auch das Bekenntnis zum Proletariat, dessen Not unsere Not ist“.⁹² Auch J. Joos warnte vor der Gefahr, daß die breiten Massen in eine „absolute wirtschaftliche Abhängigkeit“ geführt würden, die „auf die Dauer auch zur politischen Rechtlosigkeit führen muß, ohne daß die Staatsgewalt zu helfen in der Lage ist, weil sie selber den wirtschaftlichen Gewalten nicht gewachsen ist“; er warnte weiter vor den Wirtschaftskonzernen, die durch den Aufkauf von Tageszeitungen politische Macht ansammelten und damit das Wesen des Volksstaates gefährdeten⁹³. Eine genauere inhaltliche Bestimmung des Begriffs „Sozialer Volksstaat“ versuchte Götz Briefs. Er kennzeichnete den sozialen Volksstaat durch ein freiheitliches, demokratisches und soziales Wollen. Für das freiheitliche Wollen verwies Götz Briefs auf das Vorbild der westlichen Demokratie – eine auch für die demokratischen Kräfte in der Weimarer Republik seltene Haltung –, die er der obrigkeitlichen Vorliebe der Deutschen gegenüberstellte; das demokratische Wollen verlegt „den Schwerpunkt des nationalen Lebens in das Volk und nicht in die Staatsmaschine“; das soziale Wollen bedeutet „Abkehr vom Prinzip des Treibenlassens, wie es der alte Liberalismus verkündigte, Abkehr von der sozialen

⁹² H. SCHARP, Republik als Aufgabe, in: RMV Nr. 269, 21. November 1925, S. 1.

⁹³ Brief von J. JOOS vom Januar 1924 an Dr. J. Wirth über „Zentrumsgedanken und politische Haltung“, in: J. WIRTH, Unsere politische Linie im deutschen Volksstaat, S. 49.

Verantwortungslosigkeit eines ungebundenen Kapitalismus, Abkehr von der reinen Interessengessinnung als Konstruktionsprinzip des gesellschaftlichen Lebens, Hinwendung zum Gemeinschaftsgedanken, der das Miteinander in Arbeit und Verantwortung umschließt“.⁹⁴ Neuartig gegenüber dem kooperativen Wirtschaftsmodell Fr. Dessauers und gegenüber den unklaren und sehr allgemein gehaltenen Äußerungen J. Wirths in Fragen einer Wirtschafts- und Gesellschaftsordnung ist die sehr konkrete Fragestellung von Götz Briefs nach der Bedeutung des Sozialismus für den Volksstaat. Grundsätzlich sah G. Briefs im Sozialismus „neben vielem Treibholz wertvolles Baugut eines neuen Volkslebens und Volksstaates“.⁹⁵ G. Briefs untersuchte den Sozialismus auf seine positive Eignung hin für den Aufbau der volksstaatlichen Ordnung und faßte die Bedeutung des Sozialismus für den Volksstaat in vier Punkten:

1. Dadurch, daß der Sozialismus den Kapitalismus als eine zeitbedingte Wirtschaftsform und keineswegs ein Naturgesetz sah, schuf er die Hoffnung auf ein Ende des Elends und zeigte er Wege der Abhilfe.

2. Durch die Schaffung eines Selbstbewußtseins und der Organisation der Arbeiter verhinderte er deren weitere Unterdrückung und eine noch tiefere Scheidung der Schichten des Volkes. Damit minderte er die Gefahr des Zusammenbruchs der Volkseinheit und trug zur Geschlossenheit des nationalen Willens bei.

3. Die politische Bedeutung der sozialistischen Idee besteht darin, daß durch die Organisation der Arbeiterpartei und der Gewerkschaften „große Machtgruppen zur Verflechtung und Sicherung des demokratischen Gedankens im Staat und in öffentlichen Verbänden aller Art“ entstanden, die sich für Wahlrecht, Mehrung der Volksrechte und für den Parlamentarismus einsetzten. Politisch bedeutsam ist auch der sozialistische Weltfriedensgedanke, seine Abkehr von der Idee des Krieges als eines Mittels der Politik und seiner Funktion in der Ökonomie des geschichtlichen Lebens.

4. Die kulturelle Bedeutung des Sozialismus ist insofern unbestritten, als er im Staat nicht die letzte Quelle aller Macht sah und er

⁹⁴ G. BRIEFS, Der soziale Volksstaat und der Sozialismus, in: Soziale Arbeit im neuen Deutschland. Festschrift zum 70. Geburtstag von Franz Hitze. M.-Gladbach 1921, S. 61 f.

⁹⁵ *Ibd.*, S. 63.

sich gegen die Verabsolutierung der nationalen Idee wandte. Wenn er auch von einem anderen Ausgangspunkt ausgeht, so berührt er sich im Ergebnis mit der christlichen Haltung zum Staat.⁹⁶

Zusammenfassend erläutert G. Briefs die Bedeutung des Sozialismus für die Gestaltung des Volksstaates: „Die Kraft des Organisatorischen und der Wille zur sozialen Formwandlung und Formschaffung, wie sie im Sozialismus leben, könnten eine Vermählung mit dem Gemeinschaftsgedanken, der Staatsidee und der Lebensanschauung eingehen, die das Christentum als dauernd wertvolles Gut in das abendländische Denken gesenkt hat.“⁹⁷ Bedeutsam an der Antikapitalismuskritik G. Briefs ist vor allem, daß sie nicht, wie etwa bei F. X. Eberle und darüber hinaus in weiteren katholischen Kreisen, mit einer antidemokratischen Haltung verbunden war, daß sich bei G. Briefs vielmehr die Kritik am Kapitalismus mit einem Bekenntnis zum demokratischen Staat verband und die sozialistische Idee nicht zuletzt ihres demokratischen Gehaltes wegen von ihm gewürdigt wurde. So war G. Briefs davon überzeugt, daß das Zeitalter, „in dessen Geburtswehen wir stehen“, das Zeitalter des Sozialismus sein wird, „aber es wird ein Gebilde ganz anderer Art sein, als es erdacht, ersehnt und im Marxismus vorentworfen wurde“.⁹⁸ Die Realisierung einer neuen Wirtschaftsordnung, in der die Formkraft des Sozialismus und seine sittlichen Ideen mit den christlichen Ideen wirksam würden, sah G. Briefs in einer berufsständischen Gesellschaftsverfassung, „da sie fruchtbare Möglichkeiten sozialer Formschaffung und Friedenswahrung in sich schließt“.⁹⁹ Zur berufsständischen Ordnung bekannte sich auch J. Wirth, der sich für eine freie Entfaltung der Wirtschaftskräfte „auf dem Boden berufsständischer Organisationen“ einsetzte, jedoch mit der Einschränkung, daß „der einzelne Mensch in der Wirtschaft, ob Arbeitgeber oder Arbeitnehmer, sich seiner Pflichten gegenüber der Allgemeinheit bewußt bleibt“.¹⁰⁰ Die berufsständische Ordnung, die sich nicht nur als

⁹⁶ *Ibd.*, S. 64-74.

⁹⁷ *Ibd.*, S. 82 f.

⁹⁸ *Ibd.*, S. 82, Anm. 1.

⁹⁹ *Id.*, Die wirtschafts- und sozialpolitischen Ideen des Katholizismus, in: *Schönere Zukunft* 3/1923, Nr. 35, S. 760.

¹⁰⁰ J. WIRTH, Rede – gehalten bei der Verfassungsfeier der badischen Regierung am 11. August 1924, a.a.O., S. 71.

Wirtschaftsordnung, sondern in erster Linie als gesellschaftliche Ordnung verstand,¹⁰¹ die den Anspruch erhob, „Individualismus wie Kollektivismus, Kapitalismus wie Sozialismus“ überwinden zu können, und eine „echte, organische Volksgemeinschaft“ (J. Pieper) schaffen wollte,¹⁰² erlebte nach dem Ersten Weltkrieg vor allem im Volksverein für das katholische Deutschland eine Blütezeit. Dem Volksverein für das katholische Deutschland aber standen wiederum die RMV und Fr. Dessauer sehr nahe.¹⁰³ Für die berufsständische Ordnung, die zwischen Staat und Gesellschaft unterschied, besaß der Staat „auf Grund seines Gemeinzwertes, des Gemeinwohls, das Recht und die Pflicht, als oberster und letzter Garant die Ordnung der Gesamtgesellschaft subsidiär zu schützen; als „selbständiges Gebilde mit eigenem, von den übrigen gesellschaftlichen Kulturbereichen sich abhebendem Wertinhalt“ besaß er „alle Machtmittel, um die organisatorische Seite des Gesellschaftslebens zu sichern“.¹⁰⁴ Von dieser berufsständischen Auffassung vom Staat fällt auch Licht auf die von J. Wirth so stark betonte Selbständigkeit des Staates, seine Warnung davor, Staat und Wirtschaft „für das nationale Leben auf die gleiche Wertstufe“ zu stellen, da nur „politische Energien, staatsmännische Leistungen, unbeeinflusst von wirtschaftlichem Egoismus und beruflichen Sonderinteressen“ in der Lage seien, „die wahrhaft politische Rettungsarbeit“ zu leisten.¹⁰⁵ So erweist sich das Staatsverständnis J. Wirths als sehr stark von der berufsständischen Ordnung beeinflusst.

Die Auseinandersetzung mit dem Sozialismus wurde in der RMV sehr intensiv geführt. Für die undogmatische Haltung der

¹⁰¹ A. RAUSCHER, Subsidiaritätsprinzip und berufsständische Ordnung in „Quadregesimo anno“. Münster 1958. S. 105.

¹⁰² K.-H. BRÜLS, Zeitgebundene Vorstellungen in der katholischen Soziallehre des 19. Und beginnenden 20. Jahrhunderts, in: Neue Ansätze der katholischen Soziallehre, Köln 1970 S. 95 – dort auch das Zitat von J. PIEPER.

¹⁰³ Die enge Verbindung zwischen Fr. DESSAUER und dem Volksverein für das katholische Deutschland geht schon aus der finanziellen Beteiligung Fr. Dessauers am Volksverein hervor, die 1933 von den Nationalsozialisten zum Gegenstand eines Prozesses gegen Fr. Dessauer gemacht wurden, der jedoch mit einem Freispruch für Dessauer endete.

¹⁰⁴ A. RAUSCHER, a.a.O., S. 114 f.

¹⁰⁵ J. WIRTH, Rede – gehalten bei der Verfassungsfeier der badischen Regierung, a.a.O., S. 71 f.

RMV gerade in dieser Frage spricht die Tatsache, daß hier keine einheitliche Linie zu erkennen ist. Einigkeit aber bestand darüber, daß der Sozialismus ein Grundproblem der Zeit war, an dem man nicht vorübergehen konnte. Der Sozialismus wurde als Herausforderung erkannt; man nahm diese Herausforderung an und suchte sie für eine Wirtschafts- und Gesellschaftsordnung fruchtbar zu machen, die der christlichen Weltanschauung nicht widersprach – oder, positiv gewendet: die der christlichen Idee die günstigsten Verwirklichungsmöglichkeiten bot. Daß in dieser Auseinandersetzung zwischen Christentum und Sozialismus die Wertproblematik eine zentrale Rolle spielte, ist einmal daraus zu erklären, daß der wissenschaftliche Sozialismus sich außerhalb der Kirche und auch gegen sie entwickelte und sich im Lauf der Geschichte, teilweise bedingt durch die reine Abwehrhaltung der Kirche, das Verhältnis von Sozialismus und Katholizismus immer mehr verschlechterte. Zum andern unterscheiden sich die Vertreter der katholischen Sozialwissenschaft ihrem Eigenverständnis nach „durch ihre Bindung an diesen Glauben und durch die ethische Fundierung ihres Wissenschaftsgebäudes von den nicht-katholischen Wirtschaftswissenschaftlern, Soziologen, Historikern und Philosophen“.¹⁰⁶ Gerade die für die katholische Soziallehre so fundamentale Bedeutung der ethischen Grundlegung führte gegenüber dem Sozialismus dazu, dem Sozialismus jeden ethischen Wert abzusprechen. Die sozialistische Gesellschaftsauffassung wurde als materielle Nützlichkeitsveranstaltung mißverstanden. Diese Auffassung blieb selbst bei einem Mann wie O. v. Nell-Breuning bis in die fünfziger Jahre vorherrschend, der bekannte, erst die Bekanntschaft mit führenden Theoretikern des freiheitlich-demokratischen Sozialismus habe ihn davon überzeugt, daß auch diese die Auffassung der Gesellschaft als einer „reinen Nutzveranstaltung“ ablehnten.¹⁰⁷ Dabei hatte bereits im Jahre 1921 Th. Steinbüchel, gelegentlicher Mitarbeiter der RMV, nachzuweisen versucht, daß „der Sinn des Sozialismus ein ethischer geworden“ sei, und festgestellt: „Die Umgestaltung der Wirtschaft und der Gesellschaft erscheint nur mehr als Mittel zum Zweck. Der

¹⁰⁶ O. KLUG, *Katholizismus und Protestantismus zur Eigentumsfrage* (rororo-TB). Hamburg 1966. S. 46.

¹⁰⁷ K.-H. BRÜLS. a.a.O., S. 99.

Endzweck aber ist nicht ein lediglich materieller und sachlicher, sondern ein geistig-sittlicher.¹⁰⁸ Nach der Überzeugung von Th. Steinbüchel ist der Marxsche Sozialismus weniger ein ökonomisches System als eine bestimmte Weltanschauung, „eine in ethischen Werten und sozial-ethischen Zielen sich aussprechende Lebensauffassung“, in deren Mittelpunkt der Mensch steht. K. Marx war nach Th. Steinbüchel davon durchdrungen, daß die Gesellschaftsentwicklung zugleich auch die Steigerung der Menschheit bedeutet, daß „der Mensch der Zukunft ein freier, von der Knechtschaft der herrschenden Klasse befreiter, frei in der Gemeinschaft und für sie lebender Mensch sein werde. Diese Überzeugung ist ein ethischer Grundgedanke, der dem ganzen Denken der Begründer des wissenschaftlichen Sozialismus zugrunde liegt“.¹⁰⁹ Im Sozialismus erkannte Th. Steinbüchel bestimmte Wertanschauungen wieder, die aus der christlichen Ethik stammten, so die Achtung vor der Persönlichkeitswürde des Menschen, die aus ihr resultierende Verurteilung der Unterordnung der Persönlichkeit unter den Sachwert des Kapitals, den Ruf nach sozialer Gerechtigkeit im Gemeinschaftsleben, die Neugestaltung der Gemeinschaft nach dem Prinzip der sittlichen Gleichberechtigung aller Menschen, die Vereinigung aller Menschen in einer sie umschließenden Einheit als „endliche Erlösung“ aus der sie beherrschenden Kapitalmacht“.¹¹⁰ Obwohl der Kapitalismus als „Erwerbsstreben um des Erwerbs Willen“ von Th. Steinbüchel abgelehnt wird, da er der „Realisierung der christlichen Gesinnung die denkbar größten Hindernisse“ entgegenstellt, kann es nicht die Aufgabe des Christentums sein, den Kapitalismus durch den Sozialismus zu überwinden.

Maßgeblich ist allein, daß eine Wirtschafts- und Gesellschaftsordnung „den Geist der Bruderliebe“ auch in die Wirtschaft und Gesellschaft hineinzutragen vermag. In diesem Sinn, aber nur in diesem Sinn hat für Th. Steinbüchel die Bezeichnung „christlicher Sozialismus“ einen Sinn.¹¹¹ Es wäre nicht zutreffend, würde man Th. Steinbüchel Unentschiedenheit vorwerfen. Wenn Th. Steinbüchel

¹⁰⁸ Th. STEINBÜCHEL, *Der Sozialismus als sittliche Idee. Ein Beitrag zur sittlichen Sozialethik*. Düsseldorf 1921, S. 1.

¹⁰⁹ *Ibd.*, S. 4.

¹¹⁰ *Ibd.*, S. 236.

¹¹¹ *Ibd.* S. 253.

sich weigert, den Sozialismus als Wirtschafts- und Gesellschaftsform als die einzige für den Christen mögliche Ordnung anzuerkennen, so deshalb, weil er davon überzeugt ist, daß es keine endgültige, absolut richtige Wirtschaftsform gibt, was andererseits aber nicht ausschließt, daß unter bestimmten Verhältnissen der Sozialismus für den Christen am ehesten die Möglichkeit bietet, den christlichen Geist zur Geltung zu bringen. Für das Verhältnis von Christentum und Sozialismus gilt, was Th. Steinbüchel 1929 in einer Rede über das Verhältnis von Religion und Wirtschaft allgemeiner ausführte: „Die Religion kann nicht die Formen der Wirtschaft bestimmen. Eine eigentlich christliche Gesellschaft oder Wirtschaft gibt es nicht, sondern nur solche Formen, in welchen von tätigen Menschen das Christliche erfüllt wird.“¹¹² Damit lehnte Th. Steinbüchel sowohl den integralistisch-katholischen Standpunkt wie auch jenen Standpunkt ab, der den Sozialismus zur einzig wahren christlichen Gesellschafts- und Wirtschaftsform erheben wollte. Ganz im Sinne von Th. Steinbüchel warnte auch W. Dirks davor, dem Kapitalismus als „historische Objektivierung der gesellschaftlichen Sünde“ eine heilsgeschichtliche Bedeutung zuzusprechen, aber auch vor der Tendenz der Heiligsprechung des Sozialismus. Deutlicher aber als Th. Steinbüchel anerkannte Walter Dirks den Sozialismus als jene Wirtschafts- und Gesellschaftsform, die auf die gerade auch den Christen anrührende zentrale Gegenwartsfrage und damit auch Gegenwartsaufgabe der Umgestaltung der sozialen Ordnung einen erfolgversprechenden Weg weise. Voraussetzung dazu aber sei, daß der Sozialismus sich als das verstehe, „was er ja auch und vor allem ist: eine Organisationsaufgabe in einer relativ eigenständigen Sphäre“.¹¹³ Die von W. Dirks befürwortete katholisch-sozialistische Verständigung war an zwei Voraussetzungen gebunden: von katholischer Seite her an die Preisgabe des innerkirchlichen Kulturidealismus, d. h. konkret an den Verzicht „auf die Verabsolutierung der mittelalterlichen Ständeordnung und der auf ihr beruhenden Wirtschafts Ideale und Wirtschaftsbegriffe ...“; von sozialistischer Seite

¹¹² Id., *Katholizismus und soziale Frage*, in: *Das Neue Reich* 11/1929, Nr. 36, S. 711.

¹¹³ W. DIRKS, *Katholische Sozialisten*, in: Id., *Erbe und Aufgabe*, *Gesammelte kulturpolitische Aufsätze*. Frankfurt a. M. 1931, S. 150. – Die in diesem Band gesammelten Aufsätze und Artikel sind früher in der RMV erschienen.

her an den Verzicht auf „mit dem Dogma unvereinbare Lehren“.¹¹⁴ Den Grundgedanken katholisch-sozialistischer Verständigung sah W. Dirks darin, daß der Sozialismus grundsätzlich im Wirtschaftlichen, im „profanen Bereich“ bleibe, so daß er mit dem Katholizismus als mit einer „grundsätzlich auf die Übernatur gerichteten Religion“ gar nicht in Konflikt geraten könne, „da die beiden Systeme auf unvergleichbaren Ebenen liegen“.¹¹⁵ Die Lösung der gesellschaftlich-wirtschaftlich-sozialen Fragen ist nach W. Dirks „weder mit reformerischem Idealismus noch mit sozialem Praktizismus“ zu erreichen“.¹¹⁶ Eine fertige Lösung konnte auch W. Dirks nicht vorlegen. Die Richtung einer Lösung wurde jedoch angedeutet: Sie konnte nach W. Dirks nur darin liegen, daß man die Arbeitsteiligkeit und Großproduktion als unveränderliche Grundlagen der bestehenden Wirtschaft anerkennt – damit wandte sich W. Dirks gegen die sozialromantischen Vorstellungen eines N. Ehlen; daß man die reale Kollektivität der Wirtschaft und ihre Unteilbarkeit anerkennt – damit wandte sich W. Dirks gegen die Aufteilung von Privatbesitz in Kleinaktien; daß man die Produktionsmittel der arbeitsteiligen Großwirtschaft der freien unverantworteten Verfügung entzieht und damit die wirtschaftenden Menschen in die Lage versetzt, ihre „Wirtschaftsbeteiligung“ – deren Form aber von W. Dirks nicht näher dargestellt wurde – zu verantworten. Das Ziel einer solchen Neugestaltung war die Abschaffung einer „profitgeleiteten Produktionsweise“ zugunsten einer die Gesamtwirtschaft planenden Produktionsregelung“.¹¹⁷ Damit ist W. Dirks einen Schritt weiter gegangen als Th. Steinbüchel. Stand für Th. Steinbüchel das Wertproblem bei einer katholisch-sozialistischen Verständigung im Mittelpunkt, so bedeutete für W. Dirks die Lösung des Wertproblems zwar die Voraussetzung für eine solche Verständigung, für die er auch durchaus gute Möglichkeiten sah. Für W. Dirks bedeutete das Problem einer Neuordnung der Verhältnisse den zentralen Punkt seiner Überlegungen. In der Betonung des Formproblems der wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Fragen traf sich W. Dirks mit G. Briefs. Beide

¹¹⁴ Id., Zur katholisch-sozialistischen Verständigung, in: Erbe und Aufgabe, S. 145.

¹¹⁵ Ibid., S. 146.

¹¹⁶ Id., Das Ziel, in: Erbe und Aufgabe, S. 121.

¹¹⁷ Ibid.

wandten sich gegen die im Katholizismus der Weimarer Republik weitverbreitete Vorstellung, die Frage der Wirtschaftsordnung sei letztlich eine Frage der Gesinnung. G. Briefs stellte fest, daß der Kapitalismus schon zu sehr verfestigt sei, als daß er durch eine neue Gesinnung verändert werden könnte; es sei nicht mehr möglich, ihn durch „Aufpfropfung eines neuen Ethos“ ethisch und sozial zu entgiften. Deshalb müßten objektive Spielräume geschaffen werden, um die konkreten Wirkungsmöglichkeiten einer neuen Gesinnung überhaupt erst zu schaffen. Es handele sich nicht mehr um die Frage: „Wie erfüllen wir den Kapitalismus mit christlicher Gesinnung, sondern: wie schaffen wir in voller Einschätzung der Realitäten unseres Zeitalters jene Formen wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Lebens, die der Gesinnung neuen Spielraum geben, von der wir uns die soziale Einordnung der entfesselten Wirtschaft: und der chaotischen Form eines wahren Gemeinschaftslebens versprechen.“ Fragen wie soziale Spannungen in den Großbetrieben, Hypertrophie der kapitalistischen Expansion, Erwerbslosigkeit, feindliches Abseitsstehen der Arbeitermassen seien nicht durch „Gesinnung“ zu ändern.¹¹⁸ W. Dirks wandte sich entschieden gegen die philosophisch-soziologische Konstruktion einer Analogie von „Wirtschaftsgeist“ und „Wirtschaftsgesinnung“ zu „Seele“ und „Leib“ im Sinne der scholastischen „anima forma corporis“ und der forma-materia-Beziehung überhaupt.¹¹⁹ Der Überbetonung des „Geistigen“ in der Wirtschaft hielt W. Dirks die konkrete Wahrheit entgegen: „Geist mag wichtiger sein als Leib, aber leiblicher Hunger ist dringender zu stillen als geistiger.“¹²⁰ Das Mißtrauen gegenüber dem „Geist“ bei

¹¹⁸ G. BRIEFS, *Wirtschaft und Gesinnung*, in: RMV Nr. 223, 2. Oktober 1926, S. 5; vgl. auch G. BRIEFS, *Der soziale Volksstaat und der Sozialismus*, a.a.O., S. 83, Anm. 1: „... ich werde den Eindruck nicht los, als ob viele christliche Staatsreformer in allzu einseitiger Betonung des Gemeinschaftsgedankens und des Gesinnungsmäßigen nicht das richtige Augenmaß für die Bedeutung der wirtschaftlichen Organisations- und Verfassungsform besäßen.“

¹¹⁹ W. DIRKS, „Geist“ und „Wirtschaft“, in: *Erbe und Aufgabe*, S. 136. – Die Übertragung der scholastischen Formel „anima forma corporis“ auf die Wirtschaft ließe sich folgendermaßen systematisiert darstellen: materia – forma ↔ Wirtschaftsform – Wirtschaftsgesinnung Leib – Seele ↔ Produktionsverhältnisse – Produktionskraft „Mensch“.

¹²⁰ Id., *Der einzelne in der sozialen Krise*, in: *Erbe und Aufgabe*, S. 125 f. – Aus diesem Satz spricht die persönliche Betroffenheit und das persönliche Engage-

W. Dirks ist grundsätzlicher Natur. Er wies auf die fatale Bedeutung hin, die der „Geist“ im humanistischen Idealismus gespielt hat, und kritisierte die Übernahme dieses „Idealismus“ durch den Katholizismus. Bedenklich ist für W. Dirks an der Vorstellung, daß „über den Dingen freischwebend eine ‚Geistsphäre‘ existiere, die in der an sich geist-losen ‚Materie‘ zu verwirklichen sei“, die Eliminierung des eigentlich Geschichtlichen, denn „für die jeweils neue und unwiederholbare Situation ... ist in diesem System der Ideenverwirklichung kein Platz“.¹²¹ In dieser Kritik des humanistischen Idealismus und des geschichtsfeindlichen Charakters der „Geist“-Theorie wird der Einfluß von G. Lucács erkennbar, mit dessen „Geschichte und Klassenbewußtsein“ (erschien 1922) sich W. Dirks im Jahre 1928 auseinandergesetzt hatte.¹²² Die Neuordnung der wirtschaftlichen Verhältnisse resultierte für W. Dirks aus den „Sinnwidrigkeiten des bestehenden Systems“ und aus dessen Unfähigkeit, mit den durch dieses System selbst geschaffenen Problemen fertig zu werden. Insofern bedeutete die technisch-organisatorische Neuordnung nach der Auffassung von W. Dirks mehr als eine lediglich äußere Umordnung, als der Mensch in einer sinnvoll gestalteten Wirtschafts- und Gesellschaftsordnung auch ein „neues Ethos und ein anderes Lebensgefühl entwickeln [wird] als der Mensch der Privatwirtschaft“.¹²³ Das Denken J. Wirths war, wie bereits angedeutet, sehr stark staatspolitisch orientiert. Diese staatspolitische Orientierung wurde auch bestimmend für J. Wirths Auffassung über das Verhältnis von Staat und Wirtschaft. Danach lassen sich Staat und Wirtschaft zwar nicht voneinander trennen; sie dürfen im nationalen Leben aber auch nicht auf eine Wertstufe gestellt werden, da die Wirtschaft kein „politischer Begriff“ ist, dem „die Entwicklung und Verantwortung an Stelle des Staates zufallen könnte“.¹²⁴ Käme der

ment W. DIRKS', das von seinen theoretischen Ausführungen nicht zu trennen ist. Die Verbindung von konkreter Kenntnis der sozialen Wirklichkeit und deren theoretischer Reflexion ist typisch für W. Dirks, der über der Notwendigkeit einer allgemeinen Neuordnung nicht die Notwendigkeit der konkreten Hilfeleistung vergaß.

¹²¹ Id., „Geist“ und „Wirtschaft“, a.a.O., S. 135.

¹²² Id., Gespräch vom 16. III. 1971.

¹²³ Id., Das Ziel, a.a.O., S. 121.

¹²⁴ J. WIRTH, Rede – gehalten bei der Verfassungsfeier der badischen Regierung, a.a.O., S. 70.

Wirtschaft die gleiche Wertstellung zu wie dem Staat, so hätte das nach J. Wirths Überzeugung die Auflösung des nationalen Lebens in Sonder- und Eigeninteressen zur Folge und würde den Staat in die Abhängigkeit von „starken, vielfach rein auf das Materielle eingestellten Gruppen“ führen.¹²⁵ Nur der von wirtschaftlichen Sonderinteressen unabhängige Staat als der Inbegriff des Politischen und damit der Primat der Politik ist in der Lage, „die sittliche Einstellung auf die großen naturgesetzlichen Bindungen in einer nationalen Gemeinschaft und auf die menschliche Schicksalsverbundenheit aller Stände und Stämme in unserem Volk“ zu fördern und zu garantieren.¹²⁶ Zur Begründung dieses Staatsverständnisses berief sich J. Wirth auf die staatspolitischen Schriften I. Kants, der als echter Demokrat und Republikaner „die politische Ethik im Rahmen des Rechtsstaates“ gelehrt und das Wesen des Rechtsstaates in der Verwirklichung ethischer Normen erkannt habe.¹²⁷ Nur der Staat und das an ihn gebundene und somit nur in ihm wirkende politische Ethos werden „wahrhaft politische Rettungsarbeit tun können. Niemals wird die Wirtschaft allein oder in erster Linie innerpolitische Spannungen lösen und Regierungstaten zur Herstellung von Ruhe und Ordnung ersetzen können“.¹²⁸ Vor dem Hintergrund dieses Staatsverständnisses muß die Aussage J. Wirths bewertet werden, daß das politische Leben „in seinem Wesen nicht durch die Parteilbrille betrachtet, das Grundgesetz staatlichen Seins nicht nach Klassenfassungen“ bewertet werden darf.¹²⁹ Der Staat und nur der soziale Volksstaat der Weimarer Republik in seiner konkreten geschichtlichen Form stelle jene innere Geschlossenheit her, die auch für eine erfolgreiche Außenpolitik erforderlich sei“.¹³⁰

¹²⁵ Ibd.

¹²⁶ Ibd., S. 70.

¹²⁷ J. WIRTH, Weder Bürgerblock noch Rechtsparteien. Persönliche Stellungnahme zur politischen Lage (September 1924), in: Id., Unsere politische Linie im deutschen Volksstaat, S. 98.

¹²⁸ Id., Rede – gehalten bei der Verfassungsfeier der badischen Regierung, a.a.O., S. 72 f.

¹²⁹ Ibd., S. 69.

¹³⁰ Vgl. die wörtliche Übereinstimmung von der Unabhängigkeit des Staates von Wirtschaftsgruppen als der Voraussetzung innenpolitischen Aufstiegs und außenpolitischer Erlösung, in: Grundsätze der Zentrums politik und in: Rede – gehalten bei der Verfassungsfeier der badischen Regierung, a.a.O., S. 38 und S. 71.

Gegen die Verengung des Begriffs „Wirtschaft“ und Sonderinteressen bestimmter Wirtschaftsmächte und gegen das Wort vom „Primat der Politik über die Wirtschaft“ wandte sich W. Dirks, da auf diese Weise der zentrale und schicksalhafte Charakter der Wirtschaft nicht erkannt werde. Den zentralen Charakter der Wirtschaft anerkennen heißt nach W. Dirks, „sie als den eigentlichen Inhalt der Politik und der politischen Entscheidung erkennen und anzuerkennen“. Offensichtlich in direkter Auseinandersetzung mit J. Wirth betonte W. Dirks, daß dies keineswegs die „Auflösung der Politik in die Wirtschaft hinein“ bedeute, allerdings auch nicht den „Primat der Politik über die Wirtschaft – eine ganz unmögliche Konstruktion, da eben die Wirtschaft ‚politisch‘, d. h. öffentlich geworden ist und der Staatsbürger heute gerade als wirtschaftender Mensch politisch ist“.¹³¹ W. Dirks ging sogar noch weiter, indem er die Wirtschaft als den Inhalt des Religiösen insofern bezeichnete, als es sich „um die religiöse Bewährung des Christen in der Welt handelt ... Soweit die Weltaufgabe des Christen eine religiöse Sache ist, ist in der heutigen Welt ... die Wirtschaft eine religiöse Sache, eben weil sie schicksalhaft ist.“ So gelte es, „in religiöser Ausrichtung und Verantwortung wirtschaftspolitisch zu entscheiden“.¹³² Wenn aber die Wirtschaft das Schicksal des Menschen bestimmt, so bedeutet es nach W. Dirks eine Bagatellisierung des politischen Lebens, die öffentlichen Dinge und ihre Rechte und Pflichten heute auf die sogenannte rein staatspolitische Sphäre beschränken zu wollen“.¹³³ W. Dirks forderte für die Wirtschaft eine „tragende Tendenz“, einen „leitenden gesellschaftlichen Gesichtspunkt“, der nur in der „wirtschaftsdemokratischen Tendenz“ bestehen könne, da die Krise der „Staatsdemokratie“ zu einem guten Teil darin bestehe, „daß in der Sphäre, die mittlerweile entscheidend geworden ist, nämlich in der Wirtschaft, die Staatsbürger diesen Ort [den Ort, von dem aus sie ihre gesellschaftliche Würde vertreten, d. Verf.] nicht mehr halten und verwalten und daher als am entscheidendsten Ort entwurzelte Individuen keine staatsbildende Kraft: mehr besaßen. Sie können sie nur gewinnen, wenn sie in der Wirtschaftswelt verantwortlich ,an-

¹³¹ W. DIRKS, Das Ziel, a.a.O., S. 117.

¹³² *Ibid.*, S.119.

¹³³ W. DIRKS, Demokratie vor uns, in: RMV Jubiläumsnummer), 3. Oktober 1931, S. 6.

gesiedelt' werden".¹³⁴ Damit vertrat W. Dirks zu jener Zeit eine Position, die in der Gegenwart mit dem Schlagwort „Demokratie als Lebensform“ umschrieben wird.

Wertete J. Wirth den Staat als einzig legitimen Ordnungsfaktor im gesellschafts- und wirtschaftspolitischen Leben eines Volkes, so sah E. Michel in einem solchen Denken die Auswirkung des verhängnisvollen Irrtums aus der Vergangenheit, „daß Politik in erster Linie und unmittelbar auf den Staat gerichtet sei, in ihm sich auswirken und durch ihn ihre Erfüllung finden müsse“.¹³⁵ Dieser Fehler besteht nach E. Michel in einer falschen Beurteilung des Staates. In Übernahme der Theorie von E. Rosenstock ging E. Michel davon aus, daß die geschichtlichen Volksordnungen und die Völker unter der Wirkung des modernen Staatsabsolutismus, der Naturrechtslehre und der Industrialisierung sich in ihre Bestandteile aufgelöst hätten, in Individuen, die sich in der Erwerbsgesellschaft neu organisierten. Die Gesellschaft, die so mehr und mehr an die Stelle des Staates trat, gab dem Staat seinen Inhalt dahingehend, daß er zur unpersönlichen Instanz des Ausgleichs über dem sich auflösenden Volk, „eben über der Gesellschaft“ wurde. So erweist sich nach E. Michel das moderne demokratische Staatswesen im Zeitalter fortschreitender Auflösung der europäischen Völker als der Versuch, „die individualistische Gesellschaft in einem politischen Zwischenbau zu einer Einheit, nämlich zum Staatsbürgervolk,¹³⁶ zusammenzufassen und kraft dieses politischen Zwischenbaus den Staat als einzige Ordnungsmacht zu retten: den Ausfall der Volksordnung also vom Staat her zu kompensieren“.¹³⁷ Das war aber für E. Michel der falsche Weg; Hilfe könne vielmehr nur ein „Durchbruch zu neuen Ursprüngen bringen: eine neue Volkwerdung kraft einer neuen volkbildenden Ordnung. Diese Aufgabe ist aber nicht dem Staat, sondern der Gesellschaft selbst gestellt, d. h. sie kann nur von unten, nicht aber von oben gelöst werden. Die neue Volksordnung kann ... nur dann entstehen, wenn die ... Bewegung der Gesellschaft

¹³⁴ Id., Erneuerte Demokratie, in: RMV, Nr. 57, 10. März 1931, S. 3.

¹³⁵ E. MICHEL, Der Kernpunkt politischer Erziehung, a.a.O., S. 221.

¹³⁶ Damit wandte sich E. Michel direkt gegen J. Wirth, in dessen politischen Vorstellungen der Begriff des „Staatsbürgers“ eine zentrale Rolle spielte.

¹³⁷ E. MICHEL, a.a.O., S. 221.

ergriffen wird von dem Geist echter Politik. Echte Politik aber ist nunmehr: Politik auf Hoffnung hin, „Politik aus dem Glauben“.¹³⁸

Die beliebte Gleichsetzung von J. Wirth mit der RMV bedarf also der Differenzierung: Die RMV erblickte zwar in dem Politiker J. Wirth den Mann, der als Verteidiger und engagierter Anhänger der Weimarer Republik ihr am nächsten stand. Sie unterstützte seine Aktionen zum Schutz der Republik, so etwa seinen Aufruf zur Bildung einer „Republikanischen Union“ und seine Bemühungen um die soziale und politische Eingliederung der Arbeiterschaft in die Weimarer Republik. Wie J. Wirth unterstützte auch die RMV die Ausgestaltung der Republik zu einem sozialen Volksstaat. Gerade in der inhaltlichen Ausfüllung dieses Begriffes aber ergeben sich zwischen J. Wirth und der RMV grundlegende Unterschiede, die freilich nicht virulent wurden, da sich J. Wirth innerhalb des Zentrums nicht durchsetzen konnte.

¹³⁸ *Ibd.*, S. 222.

III.

Katholische Friedensbewegung und Katholische Kirche

Das Ziel der katholischen Friedensbewegung nach dem Ersten Weltkrieg läßt sich ganz allgemein damit umschreiben, daß sie innerhalb der Kirche durch die Aktivierung ihrer Glieder und durch die Kirche als Ganzes mit ihren spezifischen Möglichkeiten zur Realisierung des Friedens beitragen wollte. Somit stand naturgemäß die Kirche als Heilseinrichtung und als in der Welt angesiedelte Institution im Mittelpunkt der katholischen Friedensbewegung, nicht nur unter der engeren Fragestellung von Kirche und Frieden, sondern unter der grundsätzlichen Fragestellung nach der Wirklichkeit der Kirche in der Zeit schlechthin und in der geschichtlichen Situation. Die katholische Friedensbewegung verstand die Verheißung „Frieden auf Erden“ als Auftrag an die Kirche. Sie glaubte daran, daß der Friede in der Welt durch die Kirche – wenn auch nicht durch sie allein und ausschließlich – geschaffen werden könne. Für das Verhältnis von katholischer Friedensbewegung und katholischer Kirche ergeben sich daraus zwei allgemeine Feststellungen: 1. Die katholische Friedensbewegung stellte innerhalb der Kirche eine Gruppe dar, die sich von der Mehrzahl der Kirchenmitglieder durch ein besonders aktives Interesse an der Kirche hervorhob. 2. Der Glaube an die Verwirklichung des Friedens in der Welt durch die Kirche drängte zur Reflexion über das Wirken der Kirche in der Welt, über die Art der Begegnung von Kirche und Welt.¹

Die mit großem Ernst und auf hohem intellektuellem Niveau geführte Auseinandersetzung um die Kirche war von dem Willen getragen, „an der Bereitung des Weges mitzuhelfen, auf dem Kirche

¹ Es ist daher kein Zufall, wenn das Buch von Fr. M. STRATMANN „Weltkirche und Weltfriede“ folgende Gliederung aufweist: I. Die Weltkirche als Corpus Christi mysticum, II. Der Krieg als Zersetzungselement im Corpus Christi mysticum, III. Der Krieg als metaphysisches und moralisches Problem, IV. Der Weltfriedensgedanke.

und Welt erneut sich wahrhaft begegnen können“.² Die Begegnung von Kirche und Welt setzte nach E. Michel eine Erneuerung der Kirche voraus, bei der es „um den Durchbruch ihres schöpferisch-wirkenden Geistes, als ihres welterlösenden, welterneuenden Prinzips [geht], gegen die zeitliche Vorherrschaft des bloß besitzverwaltenden und besitzsichernden Amtes und einer ihm hörigen Theologie und dann eines religiösen Lebens, das sich ausschließlich im Umkreis ererbten Besitzstandes bewegt“.³ E. Michel wandte sich gegen die Erstarrung und Verfestigung der Kirche zur Institution, gegen die Überbetonung des Amtscharakters der Kirche und gegen den aus beiden Verhaltensweisen sich speisenden Integralismus. Die Kirche, so betonte E. Michel, habe in der Welt zwar nicht ihre Heimat, wohl aber ihr Wirken. Als „Reich nicht von dieser Welt“ sei sie in diese Welt eingesetzt, „auf daß sie diese ihrer Bestimmung zuführe; auf daß sie als Sauerteig die Welt durchwirke“.⁴ In ihrer „polaren Eigenständigkeit“ verstand E. Michel Kirche als „sakramentale Erlösungsgemeinschaft, Leib Christi“; in ihrer „polaren Wirkung auf die Welt gesehen“, begriff er sie als „Liebe, Agape. In ihr strömt die Kraft der Kirche auf die Welt über, daß diese sich erneuere“.⁵ Damit aber bestehe die Aufgabe der Kirche nicht darin, der Welt die Erneuerung zu predigen, da sie keine Gesetzeskünderin sei, sondern darin, die Welt durch die Kraft der Liebestat zur Erneuerung zu zwingen, indem sie – sich selbst überwindend – „jeweils sich zur Widerstandsform gegen die Gefahren und Zersetzungsformen der geschichtlichen Welt bildet und darin machtvoll sich einsetzt“.⁶ Dieses Spannungsverhältnis von Kirche und Welt wird nach E. Michel im „Reich Gottes“ aufgehoben, das weder mit der Kirche noch mit der Welt identisch ist, sondern gerade aus der gelebten Wechselwirkung von Kirche und Welt entsteht. Das aber bedeutet

² E. MICHEL, „Erneuern wirst du das Antlitz der Erde“, in: Kirche und Wirklichkeit. Frankfurt 1923, S. 265.

³ *Ibid.*, S. 267.

⁴ E. MICHEL, Zur Grundlegung einer katholischen Politik (Volk im Werden. Schriftenreihe der RMV). Frankfurt 1924, S. 46. Diese Schrift E. Michels erschien zuerst als Aufsatz 1923 in der RMV, im Herbst 1923 als Sonderdruck, der in erweiterter Form 1924 in der zitierten Auflage wieder aufgelegt wurde.

⁵ *Ibid.*

⁶ *Ibid.*, S. 47.

insofern eine Absage an den Integralismus, als dieses „Reich Gottes“ von der Kirche nicht dadurch bewirkt wird, indem sie sich die Welt untertan macht. Die Kirche selbst ist ja auch nicht dieses „Reich Gottes“, sondern die „Verkörperung der in Christo erlösten Menschheit; sie verkörpert also immer nur den übernatürlichen Pol. Ihre Sendung ist es, die Menschen im Reich des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe wieder zu beheimaten, auf daß das Reich Gottes ausbrechen kann“.⁷ Die Verwirklichung des „Reiches Gottes“ ist damit nach E. Michel nur möglich durch die Hinführung der Menschen zum Reich des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe durch die Kirche und – das ist entscheidend – durch die aus diesem Glauben, dieser Hoffnung und dieser Liebe in der Welt tätigen und wirkenden Menschen. Darin besteht die besondere Aufgabe des Laien in der Kirche. Die Betonung der Kirche als sakramentale Erlösungsgemeinschaft und die Bedeutung des Laien sind Erkenntnisse, die erst vom Zweiten Vatikanischen Konzil wieder aufgegriffen worden sind. Dieses Konzil umschrieb die Kirche als eine Art „Sakrament, das heißt Zeichen ... für die innigste Vereinigung mit Gott wie für die Einheit der ganzen Menschheit“ und zugleich als „ein Werkzeug“ für die Schaffung einer solchen Vereinigung und Einheit (LG I). In dieser Kirche seien „alle zur Heiligkeit und Vollkommenheit christlichen Lebens berufen“ (LG 40), und die Laien seien „besonders berufen, die Kirche an jenen Stellen und in solchen Verhältnissen anwesend und wirksam zu machen, wo die Kirche nur durch sie Salz der Erde werden kann“ (LG 33).⁸ Die von E. Michel dem Laienapostolat zugesprochene Bedeutung erwächst also aus seiner Bestimmung des polaren Verhältnisses von Kirche und Welt, das zwar die direkte Gestaltung der Welt durch die Kirche im Sinne des Integralismus ablehnt, andererseits aber gerade dadurch die Voraussetzung für die christliche Weltdurchdringung ermöglicht. Diese christliche Weltdurchdringung ereignet sich im wirkenden Glauben des Einzelnen, nicht so, „daß der Christ seine politische Tätigkeit in sein persönliches Glaubensleben als Teil einbezieht – im Sinne des Rufs zur Politik; sondern so, daß das politische Geschehen

⁷ E. MICHEL, *Politik aus dem Glauben*. Jena 1926, S. 13 f.

⁸ Zitiert nach: Thomas O'DEA, *Die Kirche als Sacramentum mundi*, in: *Concilium* 6/1970, H.10, S. 541 f.

selbst im verantwortlichen Politiker unter den Glauben tritt, das politische Tun selbst gläubig wird – im Sinne des Glaubensgehorsams in der Politik“.⁹ Damit trug E. Michel sicherlich auch der „Macht des Individuellen im heutigen Leben“ Rechnung, „auf daß Glaube und kirchliche Gemeinschaft durch den Individualismus nicht zuschanden werden, sondern gerade durch ihn und mit ihm ihre ewige Fülle über Gegenwart und Zukunft ausbreiten“!¹⁰ So betont E. Michel, daß die Wiederverbindung der christlichen Lebensmacht mit den politischen, öffentlichen Ordnungsbereichen erst dann anhebt, wenn „der politisch verantwortliche Mensch im Christen gläubig wird und den christlichen Glauben in seinem politischen Denken und Handeln bewährt“ und das politische Geschehen selbst im einzelnen Menschen unter den Glauben tritt, „das politische Tun also gläubig wird“.¹¹ Im Handeln und Denken des einzelnen Menschen ganz aus dem Glauben liegt aber auch zugleich die Überwindung des isolierten Individualismus eben durch die gemeinschaftsbildende Kraft des Glaubens und der Liebe selbst. In dieser gemeinschaftbildenden Kraft sah E. Michel die einzige Möglichkeit, die Existenzfrage des christlichen Abendlandes „inmitten des Zerfalls seiner tausendjährigen Ordnungen“ zu lösen, nämlich „durch Entbindung des Glaubens in die entformte, entordnete Scheinwelt der Gesellschaft hinein, damit aus Masse wieder gegliedertes Volk werde ...“.¹² Den gemeinschaftsbildenden Charakter einer „Politik aus dem Glauben“, die sowohl den Integralismus als Verabsolutierung des Relativen wie auch den Legalismus als Verrechtlichung des Religiösen ablehnt¹³ und die von der Gemeinschaft der religiös „Ergriffenen“ verwirklicht wird, betonte vor allem auch K. Neundörfer. In der „Katholischen Aktion“ sah K. Neundörfer den Ansatzpunkt zu einer solchen Gemeinschaft der „Ergriffenen“, deren Aufgabe darin liege, „in den Gliedern der

⁹ H. DANKWORTH, Kirche und Zeitgehalt, in: Das Heilige Feuer 13/1925/26, S. 159.

¹⁰ *Ibd.* – Mit dieser einseitigen Betonung des Individuellen wird H. THORMANN, der im übrigen eine treffende Charakterisierung gibt, dem Anliegen E. Michels nicht ganz gerecht.

¹¹ E. MICHEL, Der Kernpunkt politischer Erziehung, in: Das Heilige Feuer 15/1927-28, S. 222.

¹² *Ibd.*

¹³ Vgl. K. NEUNDÖRFER, Recht und Macht in der Kirche, in: Zwischen Kirche und Welt, hrg. von L. Neundörfer und W. Dirks. Frankfurt 1927, S. 33 f.

Kirche den Glauben zu beleben und das Gewissen zu wecken, und zwar in einem anderen Sinn, als dies die ordentliche Seelsorge erstrebt“, da sie mehr sein wolle und müsse als religiöser Unterricht und religiöser Beistand: „Sie will die Katholiken für das religiöse und soziale Apostolat befähigen und sie in den verschiedenen Werken dieses Apostolates verwenden.“¹⁴ Diese „Werkgemeinschaften“ müßten sich aber ebenso freihalten von „all dem Schematischen und Gewohnheitsmäßigen, das sich in unser Vereinswesen eingeschlichen hat“.¹⁵ So würden „überall kleine, aber geist- und krafterfüllte Zellen religiösen Lebens“ entstehen, „aus denen dann von selbst jene streitbaren Katholiken erwachsen werden, die auch im öffentlichen Leben für das Christentum eintreten“.¹⁶ Die Bedeutung des einzelnen Gläubigen besteht für E. Michel darin, daß er sowohl der Kirche als dem sakramentalen Leib Christi als auch der der Sünde und dem Gesetz unterworfenen kreatürlichen Menschheit angehört und somit zwischen diesen beiden Reichen eine Mittlerposition einnimmt, die es ihm ermöglicht, auf mittelbare Art kraft der Liebe die Welt christlich zu durchdringen. Damit lehnt E. Michel zwar unmittelbare politische Wirkung und Einwirkung der Institution „Kirche“ auf das öffentliche Leben ab, da es „primär ... weder eine katholische Ethik noch eine katholische Politik gibt, sondern Sittlichkeit und Recht, sittliches und politisches Handeln als der Schöpfung zugehörige menschliche Arten des Wirkens, deren Ordnungen und geistige Gesetze im Kreatürlichen beschlossen sind“.¹⁷ Mit Recht weist W. Dirks darauf hin, daß damit nicht bestritten werde, daß die Kirche auch „sichtbarer Leib“ ist, daß sie auch „juridisch-politische Institution“ ist. Festgehalten werde aber daran, „daß das Gesetz des Wandels der äußeren öffentlichen Wirkform der Kirche ihr nicht immanent, eigengesetzlich sei, sondern sich gewissermaßen spontan aus der liebenden Begegnung mit der geschichtlichen Welt ergebe“.¹⁸ Gegenüber dem Vorwurf, daß „bei einer Politik, die allein

¹⁴ K. NEUNDÖRFER, Die Aktion der Kirche in der Gesellschaft, in: Zwischen Kirche und Welt, S. 113; unter Berufung auf den Osservatore Romano Nr. 47, 26. Februar 1926 zustimmend zitiert von K. NEUNDÖRFER, a.a.O., S. 113 f.

¹⁵ K. NEUNDÖRFER, a.a.O., S. 113 f.

¹⁶ Ibid., S.114.

¹⁷ E. MICHEL, Die Grundlegung einer katholischen Politik, S. 42.

¹⁸ W. DIRKS, „Politik aus dem Glauben“, in: Das Heilige Feuer 14/1926-27, S. 309.

vom spontanen Einzelgewissen und der begnadeten Erspürung aus dem Glauben bestimmt wird, ... die fortgesetzte Gefahr subjektivistischer Verwirrung und Zielsetzung“ bestehe,¹⁹ betont W. Dirks, daß die Entscheidung verantwortet werden muß, daß diese selbstverantwortliche Entscheidung allerdings es den Menschen nicht leichter, sondern schwerer macht, denn „es ist leichter, die Gesetzesparagrafen zu studieren und sie dann im Einzelfall willensmäßig bloß anzuwenden; es ist schwerer, die lebendige Situation im Sinne Gottes zu bewältigen“.²⁰ Es geht E. Michel nicht darum, „zwischen dem ewigen Recht und der Liebe, zwischen Form überhaupt und Geist einen unversöhnlichen Gegensatz“ zu konstruieren, sondern darum, auf den variablen Charakter des Rechts und das historische und damit zeitverhaftete Erscheinungsbild der Kirche als Form und Institution hinzuweisen; er will verhindern, daß die jetzige konkretgeschichtliche Erscheinungsform verabsolutiert wird und die Kirche durch diese Erstarrung unfähig wird, einer sich wandelnden Welt zu begegnen. Es ist kaum bestreitbar, daß, „wenn die Kirche auf den ewigen Wandel und die ungeheure Kompliziertheit“ der soziologischen Faktoren mit einer neuen „Wirk- und Widerstandsform“ zu antworten weiß, von einer „Entformung“ der Kirche oder Leugnung des „Institutionellen“ nicht die Rede sein kann, sondern daß sie sich gerade dann immer wieder als „societas perfecta“ bewährt.²¹ Eine solche Anpassung aber kann nicht im voraus geplant und von der Spitze gelenkt werden; sie muß vielmehr „aus einer von vielen Ebenen und im Hinblick auf viele Aspekte des kirchlichen Lebens gegebenen und aus einer Einsicht zustande kommenden lebendigen Antwort auf die bedeutsamen Begegnungen, die die Geschichte herbeiführen wird, erwachsen“.²² Die konkrete Forderung an die Kirche aus der Situation der Zeit war die nach der Mündigkeit

¹⁹ R. MÜLLER, „Politik aus dem Glauben“, in: Der Friedenskämpfer 2/1926, H. 11/12, S. 10.

²⁰ W. DIRKS, a.a.O., S. 309.

²¹ H. JAZET, Nochmals: „Liebeskirche und Rechtskirche“, in: Das Heilige Feuer 18/1930-31, S. 265.

²² Thomas O'DEA, a.a.O., S. 545. – Aus diesem Zitat, das aus dem Jahre 1970 stammt, das aber bis in die Formulierung hinein mit den Vorstellungen E. Michels übereinstimmt, wird wiederum die Aktualität des theologischen Denkens dieser Kreise deutlich erkennbar; vgl. auch Anm. 8.

der Laien. Von einem anderen Ausgangspunkt her kam E. Rosenstock zu der gleichen Forderung: E. Rosenstock sah in seiner Zeit die Ablösung des Staates durch die Gesellschaft, die durch die „Entfesselung der natürlichen Kräfte der Menschheit über alle Staatsgrenzen hinweg“ zustande komme. Der monarchisch organisierte Staat, nach dessen Vorbild sich auch die Kirche monarchisch organisiert habe, um ihn wirksam bekämpfen zu können, werde abgelöst von der demokratisch organisierten Gesellschaft, in der die Kirche „nicht anders als demokratisch“ organisiert sein könne, allerdings nicht, um die demokratische Gesellschaft zu bekämpfen, sondern um ein „gesellschaftsbildendes menschheitliches Einheitsbewußtsein“ erzeugen zu können. Damit aber wird die Kirchengeschichte nach E. Rosenstocks Überzeugung aufhören, „zentralistische Papst-, Rechts- und Kirchenstaatsgeschichte zu sein“.²³ Die Obrigkeitskirche, Kle-ruskirche oder Kampfkirche sah E. Rosenstock in unvereinbarem Widerspruch zur Volkskirche, weil sie die „Wirklichkeit des Volkstums“ nicht erkenne. Die überkommene monarchisch strukturierte Kirche halte das Volk unmündig; eine solche Kirche aber, die den wirtschaftlich entmündigten Arbeiter auch noch religiös bevormunde, werde niemals die Seele der Arbeiterschaft erfassen noch die kranke Seele des Proletariats heilen können.²⁴ Mit der Forderung nach Anpassung der kirchlichen Form an die Wirklichkeit der geschichtlichen Situation standen E. Michel, K. Neundörfer, W. Dirks, E. Rosenstock u. a. im Gegensatz zu der Auffassung von C. Schmitt, für den die institutionelle Autorität der Kirche „in Krisensituationen der geschichtlichen empirischen Herrschaftspraxis das Licht in der Finsternis, der Wegweiser zur Konstitution neuer Form“ war.²⁵ Die katholische Kirche stellte sich C. Schmitt lediglich als historisch-juristische Institution und als politische Form dar. Sie sei die einzige Größe in der modernen Welt, die die „Kraft zur Repräsentation“²⁶ besitze und der wesensmäßig das Politische zukomme. Dadurch, daß die Katholische Kirche mit ihrer Hierarchie der Werte einen

²³ E. ROSENSTOCK, Die Welt vor dem Blick der Kirche, in: Kirche und Wirklichkeit, S. 233.

²⁴ Id., Religio Depopulata. Zu Josef Wittigs Ächtung, Berlin 1926, S. 23 f.

²⁵ Kl.-M. KODALLE, Politik als Macht und Mythos. Carl Schmitts „Politische Theologie“, Stuttgart (Urban-TB Nr. 842) 1973, S. 114.

²⁶ C. SCHMITT, Römischer Katholizismus und politische Form. Berlin 1925, S. 26.

ideellen Überbau über die rein sachlichen Gegebenheiten garantiere, weil sie an sich selbst das Dauerhafte institutionalisierter Machtausübung exemplifiziere, gebe sie das Beispiel der Überwindung des unförmigen Daseins vermittels der „ästhetischen Form ..., ...juridischen Rechtsform“ und durch den „ruhmvollen Glanz einer weltgeschichtlichen Machtform“.²⁷ Die Kirche als Trägerin politischen Denkens und politischer Form darf sich nach C. Schmitt nicht mit unpolitischen Gegebenheiten verbinden, weder mit dem kapitalistischen Industrialismus noch mit der Arbeiterschaft. Als repräsentative Instanz bedarf sie des Staates als einer politischen Ordnungsmacht: „Sie braucht eine staatliche Form, weil sonst nichts vorhanden ist, das ihrer wesentlich repräsentativen Haltung korrespondiert.“²⁸ Die katholische Kirche kann sich also ihres Repräsentativcharakters wegen jeder politischen Form anpassen, wenn diese nur ihr eigenen institutionellen Rechte anerkennt. Im ökonomischen Bereich sah C. Schmitt einen lediglich sachlichen Bereich ohne politische Form und repräsentative Kraft. Den Unterschied in der Auffassung von der Kirche und ihrer Aufgabe in der Welt zwischen Carl Schmitt und E. Michel faßte W. Dirks einprägsam zusammen: „Wenn Schmitt die politisch repräsentative Kirche dem unrepräsentativen Proletariat gegenüberstellt und vom Proletariat fordert, daß es zuerst politisch repräsentativ werden muß, um der Kirche als Partner gegenüberzutreten zu können, so muß Michel umgekehrt erhoffen, daß die Kirche – da die Staatsgewalt verschwindet, auf die hin die Kirche repräsentativ geworden ist, – wieder unrepräsentativ wird, um den Notschrei der Gesellschaft zu hören und Samariterdienst in der Form zu üben, die ihr die Liebe eingibt und die hier und jetzt eben nottut.“²⁹ K. Neundörfer sah zwar in der positiven Fassung der Beziehung von religiösem Glauben und politischer Form bei C. Schmitt und bei H. H. Plessner insofern eine geistesgeschichtliche Wendung, als in ihr eine „Überwindung des spiritualistischen Kirchen- und materialistischen Staatsbegriffs“ zu erkennen und insofern als eine „Neueroberung katholischen Gedankenguts“ zu werten sei. Gegenüber der einseitigen Betonung des „Amtes“

²⁷ Ibid., S. 30; Vgl. Kl.-M. KODALLE, a.a.O., S. 113.

²⁸ Ibid., S. 33 f.

²⁹ W. DIRKS, „Politik aus dem Glauben“, a.a.O., S. 309.

und der Abwertung des „Charisma“ durch C. Schmitt betonte K. Neundörfer, daß das Wesen der katholischen Kirche nur im Religiösen liege. Dabei müsse „das Wesen dieses Religiösen ebenso von der Seite der lebendigen Fülle wie von jener der geordneten Form erfaßt werden“.³⁰ Bei K. Neundörfer wurde vor allem der Weihecharakter des Laientums betont, der in der Ölweihe des Gründonnerstags seinen tiefsten Ausdruck gefunden habe. Er berief sich auf die Weihepräfatation, in der auf das Weiheöl die Kraft herabgefleht wird, die damit Gesalbten zu Priestern, Königen, Propheten und Märtyrern zu machen: „Diese Kraft: offenbart das Charisma auch bei den Laien, die es ja in der Taufe wie in der Firmung empfangen. Königtum, Prophetentum und Martyrium bedeuten in diesem Zusammenhang jene Führerschaft zu Gott, die auch Petrus schon allen Christen ausdrücklich zur Pflicht macht“³¹. Trotz dieser Betonung des Charismatischen und der Würde des Laien hielt K. Neundörfer „im vollen Bewußtsein aller seiner inneren und äußeren Schwierigkeiten“ an dem altchristlichen Satz: „extra ecclesia nulla salus“ fest.³²

Unter Berufung auf K. Neundörfer und E. Michel setzte sich auch W. Dirks mit dem Verhältnis von Kirche und Welt und den Möglichkeiten einer Begegnung von Kirche und Welt immer wieder auseinander. Bei ihm nahm und nimmt der Begriff der „Begegnung“ einen entscheidenden Platz ein. O. F. Bollnow stellte fest, daß das erste nachdrückliche Hervortreten dieses Begriffes schon auf die frühen zwanziger Jahre zurückgehe.³³ Als zentraler Begriff erschien er bereits 1922 in M. Bubers Schrift „Ich und Du“.³⁴ Während bei M. Buber der Begriff der Begegnung als die Berührung mit einem anderen Menschen verstanden wurde, bezog R. Guardini diesen Begriff auf die Begegnung des Menschen mit einer bestimmten Situa-

³⁰ K. NEUNDÖRFER, Religiöser Gedanke und politische Form, in: Zwischen Kirche und Welt, S. 72. – Der Titel dieses Aufsatzes ist in bewußter Analogie und Absetzung zum Aufsatz von C. SCHMITT, ‚Römischer Katholizismus und politische Form‘ gewählt.

³¹ K. NEUNDÖRFER, Der Laie in der Kirche, In: Zwischen Kirche und Welt, S. 57.

³² Id., Recht und Macht in der Kirche, a.a.O., S. 34.

³³ O. F. BOLLNOW, Existenzphilosophie und Pädagogik. Stuttgart (Urban – TB Nr. 40), 1959, S. 33.

³⁴ M. BUBER, Ich und Du (1922); aufgenommen in: Dialogisches Leben. Gesamtelte philosophische und pädagogische Schriften. Zürich 1947.

tion.³⁵ Der mit der Situation verbundene Begegnungsbegriff ist eng verbunden mit der Anerkennung der Welt als geschichtlicher Erscheinungsform und des Menschen als eines geschichtlichen Wesens. Für R. Guardini ist die Geschichte zwar auch, aber zugleich mehr als Betätigungs- und Bewährungsfeld des einzig von einer apriorischen Norm bestimmten Menschen. Sie bildet als beständige Realisation der menschlichen Potentialität die andere Seite seiner Verwirklichung. Daraus folgt, daß der Mensch kein „festes Maß“ zur Hand hat, sondern daß er ein „gleitendes Maß“ entwickeln muß, bei dem, wie in kommunizierenden Röhren, jeweils eine Seite mit der anderen Seite „im Maß steigt und fällt“.³⁶ Ebenso wie R. Guardini lehnte W. Dirks die ungeschichtliche Auffassung ab, der Mensch sei zur Verwirklichung der Ideen geschaffen, „sein Leben habe nichts anderes zu sein als ein Prozeß, in dem eine ideal existierende Welt in[s] Reale [?] einzuprägen sei“. Für diese statische Auffassung gebe es keine Geschichte, die Zeit sei nur die Kategorie dieses Prozesses.³⁷ Ebenso wandte sich W. Dirks gegen die Auffassung von der Geschichte als einem gesetzmäßigen Entwicklungsprozeß, da durch sie die Würde des Menschen, die in seiner Freiheit bestehe und durch die er über dem Gesetz der Entwicklung stehe, vernichtet werde.³⁸ Die Anerkennung der Geschichtlichkeit des Menschen hat nach R. Guardini zweierlei Konsequenzen: daß man die Menschen „nicht im Prokustesbett eines ungeschichtlichen Wesensgestells“ messen darf, weil der Mensch erst im Laufe der Zeit zu dem wird, was sein menschliches Sein ausmacht, und daß das menschliche Wesen „nicht auf eine besondere geschichtliche Phase“ festgelegt wer-

³⁵ R. GUARDINI entwickelte den Begriff der Begegnung in seinem 1923 geschriebenen, aber erst 1935 veröffentlichten Aufsatz „Grundlegung der Bildungslehre“ (Würzburg ⁵1961), vgl. O. F. BOLLNOW, a.a.O., S. 1928 [sic]. Die Aufsatzsammlung „Erbe und Aufgabe“ von W. DIRKS erschien 1931. Da W. Dirks und R. Guardini sich persönlich gekannt haben, dürfte die zeitliche Verschiebung für das Aufweisen von Abhängigkeiten bzw. Übereinstimmungen ohne Bedeutung sein.

³⁶ R. WISSER, Das Konkret-Lebendige erschließen und an die Zukunft des Menschen denken: Romano Guardinis Frage nach dem geschichtlichen Weltsein des Menschen, in: Id., Verantwortung im Wandel der Zeit. Mainz 1967, S. 255.

³⁷ W. DIRKS, Erbe und Aufgabe, in: Id., Erbe und Aufgabe. Gesammelte kulturpolitische Aufsätze. Frankfurt 1931, S. 14.

³⁸ Ibid.

den darf, da sich in ihr zwar vieles, aber nicht alles abspielt.³⁹ So stellte sich für R. Guardini die Aufgabe, „in einer Situation Wahrheit zu bewahren und zugleich Wahrheit aus der Potentialität der Begegnung heraus annehmen“ in verantwortungsbewußter Entsprechung gegenüber dem Konkret-Lebendigen.⁴⁰ Den gleichen Sachverhalt faßt W. Dirks in die Begriffe „Erbe“ und „Aufgabe“, die es bei der Begegnung mit der konkreten Situation einzubeziehen gelte. Die Entscheidungsfreiheit des Menschen, damit aber auch seine Verantwortlichkeit, wenn er sich mit den aus der Situation an ihn gestellten Forderungen konfrontiert sieht, besteht in dem schöpferischen Akt seiner Antwort auf diese Herausforderung, die nur aus der doppelten Bindung an das Erbe der Vergangenheit und an die aus der Situation zu erkennende Zielvorstellung sich ergeben kann. Das Verhältnis von „Erbe“ und „Aufgabe“ ist also nicht willkürlich bestimmbar, sondern resultiert aus den geschichtlichen Bedingungen und der Art der Herausforderung durch die Situation.⁴¹

Auch die Kirche besitzt nach W. Dirks eine geschichtsbedingte Erscheinungsform, einen geschichtlichen Leib. Diese Erkenntnis ist grundlegend für die Begegnung von Kirche und Welt, da die Kirche als geschichtliche Erscheinung (und als Bewußtsein von der Geschichtlichkeit ihrer Erscheinung) ihr überhaupt die notwendige Elastizität gibt, der sich immer wandelnden Welt begegnen zu können.

An drei Beispielen erläutert W. Dirks, wie erschwerend ein ungeschichtliches Verständnis von der Kirche sich auf die Möglichkeit einer Begegnung von Kirche und Welt auswirkt. Die Katholische Kirche der Gegenwart sieht er belastet vom Erbe des Kulturkampfes, der Gegenreformation und des Mittelalters. Diese Erbteile gilt es zu liquidieren. Der Kulturkampf war nach W. Dirks berechtigt, weil der Liberalismus mit staatlichen Machtmitteln den Katholizismus bekämpfte. Die Gefahr besteht aber darin, „die heutigen Gefährdungen der Kirche mit denen des 19. Jahrhunderts gleichzusetzen und gegenüber neuen Gegnern die Kulturkampffront wieder herzustellen“.⁴² Dabei hat sich die Situation insofern grundlegend gewandelt,

³⁹ R. WISSER, a.a.O., S. 260.

⁴⁰ *Ibid.*, S. 255.

⁴¹ W. DIRKS, a.a.O., S. 16.

⁴² *Id.*, Liquidationen, in: *Erbe und Aufgabe*, S. 24.

als die Katholische Kirche gegenwärtig nicht mehr von der bürgerlichen Gesellschaft, sondern von den Zerfallserscheinungen dieser bürgerlichen Gesellschaft bedroht ist. Die Aufgabe der Katholischen Kirche in dieser Situation kann jedoch nicht darin bestehen, diesen Auflösungs Vorgang zu bekämpfen, sondern aus der Bewahrung und Stärkung des Glaubens heraus „sich bei der Durchsetzung und dem Aufbau der transkapitalistischen Ordnung zu bewähren“.⁴³

Die Liquidation des Erbes aus der Gegenreformation ist deshalb notwendig, weil der Katholizismus in der rechtmäßigen Verteidigung seiner zeitgebundenen Gestalt gegen den Protestantismus der Gefahr erlegen ist, das Zeitgebundene seiner Erscheinung mit dem Anspruch absoluter Gültigkeit abzustützen. Wenn diese Verabsolutierung einer geschichtlichen Erscheinungsform die Begegnung mit den außerhalb der Kirche stehenden Christen erschwert, so muß die Kirche abstreifen, was nicht zu dem „unveräußerlichen Glaubensbesitz“ gehört. Die katholische Kirche muß ihre „kirchengeschichtliche Elastizität wiedergewinnen, die bis zur Gegenreformation der Kirche eigen war“.⁴⁴

Als schwerstes Hindernis einer realen Begegnung der Kirche mit der wirklichen Welt betrachtete W. Dirks den immer wieder unternommenen Versuch, die Idee des Mittelalters von einer katholischen Kultur auf die Gegenwart zu übertragen. „Jeder Versuch, in die nichtkatholische Welt hinein einen katholischen Kulturbezirk einzubauen und die Nichtkatholiken einzuladen, in diesen Bezirk einzutreten, oder auch nur die Fundamente einer späteren „katholischen Kultur“ legen zu wollen, lenkt uns von den realen Begegnungen und den realen Aufgaben in der Welt ab. Auch hier muß eine Reduktion auf den christlichen Glauben vorgenommen werden, dessen Leben von der „Kultur“ unabhängig ist, der überall stark sein kann, in und außer der Kultur.“⁴⁵

W. Dirks versucht, mit diesen drei Beispielen die Erscheinungsform der Kirche als geschichtlich geworden aufzuzeigen und aus der gegenwärtigen Situation der Welt die Konsequenzen für die Aufgaben der Kirche in der Gegenwart zu ziehen und festzustellen,

⁴³ *Ibd.*, S. 23.

⁴⁴ *Ibd.*, S. 24 f.

⁴⁵ *Ibd.*, S. 25.

auf Grund welcher geschichtlich bedingten Entwicklungsvorgänge die Kirche zur Erfüllung der ihr von der Gegenwart gestellten Aufgaben unfähig ist. Das Ergebnis seiner Überlegungen war die Forderung, die Kirche müsse sich auf ihr Wesen besinnen, das Zeitbedingte und Zeitverhaftete abstreifen. In der Reduktion auf den Glauben und im Wirken aus dem Glauben sah W. Dirks die einzige Möglichkeit, in der Begegnung mit der Welt zu einer konkreten Überwindung konkreter Notzustände zu gelangen. Er erinnerte an das Beispiel des Samariters: Sein Handlungsziel entsprang nicht einer Vorstellung formaler Art; es war „allein die Heilung dieser konkreten Wunden – sein Motiv die Liebe: das Paradigma für die Kulturpolitik des Christen“.⁴⁶ Die Übereinstimmung mit E. Michel und K. Neundörfer ist so evident, daß sie nicht nochmals nachgewiesen werden muß. Die in den angeführten Schriften vorgetragene Forderung nach der Mündigkeit der Laien, der Rück-Besinnung der Kirche auf ihren Kern (den Glauben) mit ihren Konsequenzen einer Liquidation nicht mehr lebensfähiger Traditionen sowohl der Kirchenstruktur wie auch der Kirchenpolitik mußten den Widerstand der kirchlichen Institutionen hervorrufen. Die Indizierung von E. Michels Buch „Politik aus dem Glauben“ und die Ausstoßung J. Wittigs aus der Kirche sind dafür sprechende Beispiele.⁴⁷ Der Episkopat erkannte sehr genau die Gefahren, die ein solches Kirchenverständnis für seine Machtvorstellung bedeutete. Besonders angegriffen wurde die Auffassung, daß die Entscheidungen der Kirche für den Katholiken nur innerhalb des kirchlichen Geltungsbereiches verpflichtend seien, daß aber kirchliche Entscheidungen dem Laien nicht die Verantwortung für die Gestaltung des öffentlichen Lebens abnehmen könnten. Hierin sah man „bedenkliche, unbewiesene und gefährliche Behauptungen. Eine solche Einschränkung würde der kirchlichen Gewalt das Rückgrat brechen“.⁴⁸ In einem Artikel

⁴⁶ W. DIRKS, *Erbe und Aufgabe*, a.a.O., S. 19; vgl. auch W. DIRKS, *Heraus aus dem Exil*, in: *Erbe und Aufgabe*, S. 80.

⁴⁷ J. WITTIG wurde 1926 aus der Kirche ausgestoßen, seine Bücher „Die Erlösten“ (1922), „Herrgottswissen von Wegrain und Straße“ (1922), „Leben in Palästina, Schlesien und anderswo“ (1925) wurden indiziert. J. Wittig war eng mit E. Rosenstock befreundet.

⁴⁸ Bischof KILIAN (Limburg), *Der katholische Sozialist*, in: *Schönere Zukunft* 4/1928, H. 25, S. 522.

der RMV wurde die schwierige Stellung jener Christen dargestellt, „die zwar das schützende Haus der Kirche verlassen hätten, aber nicht um neue vergängliche Bauten aufzurichten, sondern „um das Feuer des geistigen Lebens vor dem völligen Ersticken zu bewahren“. Sie hätten sich in der Einsamkeit niedergelassen, um das Feuer zum Besten jener zu hüten, „die heute noch ihre alten und neuen Formen vergötzen, aber morgen schon nach dem hellen Feuer des geistigen Lebens doppelt begierig verlangen werden. Sie stehen zwischen den Fronten, zwischen den Parteien, zwischen den kulturellen Richtungen und auf religiös-kirchlichem Gebiet zwischen „Kirche“ und „Welt“. Sie wissen sich existentiell der Kirche verbunden, doch zwingt sie ihr Gewissen zur Distanzierung von jener exklusiven unduldsamen Kirchlichkeit, die sich heute vielfach im Haus der Kirche breit macht und sich als eigentliche Substanz des kirchlichen Lebens aus gibt. Das Haus der Kirche ist zur Burg, zum unzugänglichen Bollwerk geworden. Man hat die Zugbrücken möglichst alle hochgezogen. Wer nicht geneigt ist, sich stillschweigend dem Geist der Verteidigung zu verschreiben und sich in Reih und Glied zu stellen, muß ‚draußen‘ bleiben“.⁴⁹

Unter der bezeichnenden Überschrift „Aus dem Erwachen“ begrüßte das Organ der CSRP, „Das Neue Volk“, die Gedankengänge von E. Michel. Mit Nachdruck wurde unterstrichen, daß es nicht die Aufgabe der Kirche sei, „unmittelbar politisch und sozial gestaltend in die irdischen Dinge einzugreifen“, daß man von ihr aber erwarten müsse, „daß sie ihren Gliedern die religiöse Kraft gibt, die Nöte der Menschheit zu heilen ..., daß sie die Fähigkeit aufbringt, die Leiden und die geschichtliche Struktur unserer Menschheit in voller Wirklichkeit zu sehen und für ihre religiöse Mission die Form des Verstehens und Wirkens zu finden, die die Menschen dieser Zeit zu ergreifen vermag“.⁵⁰ Dieses Verständnis vom Wirken der Kirche sei gebunden an die Mündigkeit der Glieder der Kirche, die im ureigensten Interesse der Kirche liegen müsse. Die Aufgabe der Kirche wurde darin gesehen, daß sie die Laien „zu selbständigen Trägern geistlich-religiöser Kräfte für die Welt erhebt“, was aber für die Lai-

⁴⁹ K. LINDEMANN, Spannungen und Wandlungen im kirchlichen Bewußtsein der Gegenwart, in: RMV Nr. 25, 31. Januar 1932, S. 3.

⁵⁰ Aus dem Erwachen/Dr. Ernst MICHEL, in: NV Nr. 49, 3. Dezember 1927, S. 4.

en auch eine Erweiterung ihrer Aufgabe und Pflicht mit sich bringe insofern, als sie „Zeugnis ablegen“ müßten für die Kirche, „indem sie die Kraft des Glaubens und der Erlösung in der positiven Welterneuerung bewähren“.⁵¹ Auch für die CSRP war die Zeit des sogenannten „politischen Katholizismus“ vorbei; er müsse überwunden werden „von dem in allen Lebenskräften arbeitenden, lebendigen Katholizismus“. Ganz im Sinne von E. Michel, K. Neundörfer und W. Dirks wurde festgestellt, daß die neue Zeit für den Katholizismus neue Aufgaben und damit auch neue politische Formen mit sich bringe. Konkret wurde gefordert, „daß jeder Katholik in jeder Partei katholisches Kulturgut verbreiten und verwerten kann, daß er jeder Partei angehören kann, ohne als Katholik verdammt und geächtet zu werden“.⁵²

Dadurch, daß sich die CSRP als politische Partei konstituierte, hat sie die Konsequenz aus dieser Einsicht gezogen. Als politische Partei hatte sie aber auch ein konkretes Interesse daran, daß diese Einsicht sich durchsetzte. Die CSRP verstand sich als politische Partei auf dem Boden des Evangeliums und der Bergpredigt, auf dem Boden des Christentums. Damit verwirklichte sie die Forderung nach dem „Primat der Politik“, den beispielsweise auch W. Dirks für das Zentrum forderte,⁵³ der aber glaubte, diese Forderung innerhalb des Zentrums durchsetzen zu können, und aus taktischen Überlegungen die Neugründung einer Christlichen Partei ablehnte.⁵⁴ In der Beurteilung der „Katholischen Sozialisten“ durch W. Dirks wird deutlich, wie schwierig die Umsetzung theoretischer Erkenntnis in eine verantwortungsvolle Praxis ist, wie schwierig das Handeln und die Entscheidung aus der Not der Situation ist. H. Mertens und die Gruppe der Katholischen Sozialisten traten in die SPD ein, da sie nur in dieser Partei die Möglichkeit zu sehen glaubten, den Kapitalismus zu überwinden und eine sozialistische Wirtschafts- und Gesellschaftsordnung aufzubauen. Als überzeugte Katholiken wollten sie innerhalb der SPD dafür wirken, daß der Geist des Christentums in

⁵¹ *Ibd.*, S. 5.

⁵² (V. HELLER?) Demagogie oder christliche, erdumspannende Weite?, in: NV Nr. 35, 27. August 1927, S. 2.

⁵³ Vgl. W. DIRKS, Zur politischen Front der deutschen Katholiken, in: *Erbe und Aufgabe*, S. 187 f.

⁵⁴ Vgl. dazu das Kapitel über die CSRP.

diesen sozialistischen Aufbau miteinfließe. Für W. Dirks war zwar nach menschlichem Ermessen die sozialistische Umwandlung der Gesellschaft als „ökonomisch-soziale Aufgabe“ ein Gebot der Stunde. Dennoch lehnte er ab, „weite Kreise katholischer Arbeiter mit propagandistischen Mitteln in den faktischen Wirkungsbereich der antiklerikalen, antikirchlichen, antichristlichen, antireligiösen Strömungen in der SPD hereinzuziehen“. Die besondere Aufgabe der „Katholischen Sozialisten“, diesen Strömungen in der SPD „von innen her auf den Leib zu rücken, gestattet durchaus noch nicht, Menschen mit ihr zu belasten, die diesen Strömungen möglicherweise nicht gewachsen sind. Das ist durchaus seelsorglich gedacht, aber wir werden nicht darum herumkommen, auch seelsorglich zu denken, nicht aus Überhebung, sondern aus Verantwortung“.⁵⁵ Der Übertritt der katholischen Arbeiter in die SPD werde ferner eine Trennung von dem „Bündel von Tatsachen, Menschen, Traditionen und Organisationen“, das W. Dirks den „Deutschen Katholizismus“ nannte, bedeuten. Diese Trennung aber muß nach W. Dirks wiederum das seelsorgliche Bedenken wecken, ob nicht „viele katholische Proletarier, in eine offene Oppositionsstellung gegen dies Bündel (statt wie jetzt: im Bündel) gebracht, das unbedingte Gut des Glaubens mit den Bedingtheiten, an die es assoziiert ist, preiszugeben in Gefahr wären“.⁵⁶ Der auch von W. Dirks geforderten Mündigkeit des Laien steht die Wirklichkeit des religiös unmündigen und im Glauben ungefestigten Laien gegenüber. Dies ist weniger die Schuld des Laien, in diesem Fall des katholischen Arbeiters, als die Schuld der Kirche selbst, die sich weniger um die Festigung des Glaubens, sondern mehr um die Disziplinierung ihrer Kirchenglieder müht. Den Weg in die SPD lehnt W. Dirks solange ab, „bis bei uns und drüben die Vorbedingungen geschaffen sind“.⁵⁷

Die Aufgabe der Kirchen sah die CSRP „dort wo das Reich Gottes zu suchen ist. In der Verinnerlichung, Vertiefung des religiösen Lebens der einzelnen Glieder der Kirchen; in der tiefen innerlichen Seelsorgearbeit an den Menschen, die auch wieder Glieder des Vol-

⁵⁵ W. DIRKS, Die Aktion Mertens, in: Das Heilige Feuer 16/1928-29, S. 294; Wiederabdruck unter der Überschrift „Katholische Sozialisten“, in: Erbe und Aufgabe, S. 148-155.

⁵⁶ Ibd.

⁵⁷ Ibd., S. 295.

kes, des Staates, damit der verschiedensten Parteien und politische Faktoren sind, besteht diese Aufgabe ganz besonders hervorragend in dieser Zeit. Und damit, daß die Kirchen den inneren sittlichen Zerfall bei den Einzelmenschen aufhalten, den Menschen von innen heraus persönlich erlösen und persönlich neue Kraft aus tiefer Religiosität heraus geben, schaffen sie ganz entwicklungsmäßig und tatsächlich sich auswirkend auch alle jene politischen Faktoren, Führer wie Massen, die dann aus dieser ihrer persönlichen Religiosität im öffentlichen Leben die sittlichen Kräfte des Christentums in der Religion zur Geltung bringen“. ⁵⁸ Entsprechend sah die CSRP in der „Entdogmatisierung, Entklerikalisierung, Entkonfessionalisierung der gesamten Politik“ die Forderung der Zeit, da es keine katholische oder protestantische Wirtschaft gebe.⁵⁹ So habe man zwar die Warnungen der Bischöfe zu beachten, „wo das eigentlich kirchlich-religiöse Gebiet ist, aber wir haben in der politischen und sozialen Aufgabe unserem Gewissen und unserer Aufgabe in heutiger Zeit zu folgen“.⁶⁰ Als politische Partei mit politischen Zielen, als eine christliche Partei, nicht aber als eine katholische Partei, erstrebte die CSRP „die politische Neutralitätserzwingung aller kirchlichen und konfessionellen Vereinigungen. Den Kirchen gegenüber vertreten wir deren volle Wirksamkeitsfreiheit und Unabhängigkeit gegenüber dem Staat, in der Schulfrage das Erziehungsrecht der Eltern, im Religionsunterricht und in der konfessionell-sittlichen Erziehung das Autoritätsrecht der Kirche im Einklang mit dem Naturrecht der Erziehungsberechtigten“.⁶¹ Als christliche Partei war die CSRP deshalb an der Katholischen Kirche interessiert, weil sie als Institution „das gesamtpolitische Leben Deutschlands berührt“, in ihrer äußeren Erscheinung eine beeindruckende äußere Machtentfaltung darbreite, dieser äußeren Entfaltung aber „die Erscheinung eines inneren Niedergangs und Zerfalls gegenübersteht“.⁶² Diesen inneren Zerfall der Kirche sah man darin verursacht, daß gegenüber dem Anwachsen der revolutionären Gesinnung im Volk durch die Ver-

⁵⁸ V. HELLER, Die Krisis im katholisch-politischen Lager, in: NV Nr. 3, 18. Januar 1930, S. 1.

⁵⁹ Ibid., S. 2.

⁶⁰ (V. HELLER), Autorität und Gewissen, in: NV Nr. 35, 31. August 1929, S. 3.

⁶¹ (ANON.), Ein grundsätzliches Wort!, in: NV Nr. 37, 15. September 1928, S. 7.

⁶² V. HELLER, Die Krisis im katholisch-politischen Lager, a.a.O., S. 1.

schärfung der sozialen Frage die Politik des Zentrums sich gegen die sozial bedrängten Schichten wandte, die Verbindung der Katholischen Kirche mit dem Zentrum aber das Zentrum als Partei der deutschen Katholiken herausstellte, was „ganz logisch und zwangsläufig auf das gesamt katholische Leben destruktierend wirken“ mußte.⁶³ So hoffe die Kirche in Anlehnung an kapitalistische und faschistische Kräfte ihre politische Machtstellung zu erhalten, „wobei innere, die Seelen betreffende Notwendigkeiten der äußeren Macht geopfert werden“. Dadurch aber werde sie zur Schutzmacht von Kapitalismus und Faschismus, „womit sie auch ... in den breiten Volksmassen immer mehr Vertrauen verliert und dem Freidenkertum stärkste Waffen gegen die Religion und das Christentum selber liefert“.⁶⁴ Die Kirche müsse ihr durch den Kulturkampf bedingtes Selbstverständnis und Bedürfnis nach äußerer Machtstellung aufgeben und erkennen, daß der Kulturkampf der neuen Zeit die soziale Frage sei.⁶⁵ Wenn die Massen aus der Kirche austraten, dann nach Auffassung der CSRP nicht deshalb, weil sie gegen die Religion eingestellt waren, sondern weil sie sich gegen die christlichen Führer wandten. Immer tiefer werde die Erkenntnis, daß wir „heute in den bestehenden Kirchen immer weniger an wirklicher Religion haben, ja, daß dort vielfach das Volk an der Religion und an Christus vorbeigeführt wird und zu eigenen Zwecken, nicht für Gott und Christus mißbraucht wird“.⁶⁶ Die Kirche, wolle sie ihre Glaubwürdigkeit zurückgewinnen, „muß arm und klein werden, damit sie die Tiefe der frohen Botschaft wieder aufnehmen kann; die Kirchenvertreter müssen sich nur auf die Seite des kämpfenden Volkes stellen gegen den Kapitalismus, auf Parteipolitik und Staatsgehälter verzichten – dann schlagen sie die Gottlosen“.⁶⁷ Katholizität gründet sich nach Auffassung der CSRP auf Christugemäßheit, Evangelium und

⁶³ Ibd.

⁶⁴ NV Nr. 7, 13. Februar 1932, S. 1.

⁶⁵ (V. HELLER?), Demagogie oder christliche, weltumspannende Weite?, a.a.O., S. 2.

⁶⁶ (ANON.), Christentum, Religion, Kirche und Proletariat, in: NV Nr. 11, 12. März 1932, S. 5.

⁶⁷ Ibd.

Bergpredigtchristentum,⁶⁸ nicht aber auf kirchliche Interessen-, Macht- und Parteipolitik.

In Übereinstimmung mit ihren Grundsätzen begrüßt die CSRP die Gründung der „Katholischen Aktion“ insofern sie ihre Aufgabe darin sieht, „das katholische Leben zu befruchten und wirklich katholische Menschen zu gestalten, lehnt aber eine „Verquickung der Katholischen Aktion mit Organisationen, die parteipolitisch nicht neutral sind“, entschieden ab.⁶⁹ Die Aufgabe der Katholischen Aktion sah der Freiburger Moraltheologe Fr. Keller in der Konzentration auf die katholische Aufgabe, vor allem auch seitens der „nicht schon durch das kirchliche Amt noch besonders verpflichteten katholischen Laien, die dazu durch das allgemeine Priestertum berufen sind“. Dadurch aber könne die Katholische Aktion der größten Gefahr für die Entfaltung des katholischen Lebens gegensteuern, die Fr. Keller in der „Ablehnung der Katholiken von ihrer zentralen religiös-kirchlichen Aufgabe, die in der Verwirklichung des Reiches Gottes besteht“ erkannte.⁷⁰ In enthusiastischen Worten begrüßte die Zeitschrift „Vom frohen Leben“ die Gründung dieser Einrichtung.⁷¹ K. Neundörfer verstand die Katholische Aktion als eine zunächst dem „innerkirchlichen Leben“ verpflichtete Einrichtung mit der Aufgabe, „in den Gliedern der Kirche den Glauben zu beleben und das Gewissen zu wecken“;⁷² nach außen aber auch dort wirksam zu werden, wo immer „aus unserem Glauben und unserem christlichen Gewissen unmittelbar und klar für irgend eine Seite des öffentlichen Lebens sich bestimmte Folgerungen ergeben“, ohne sich aber in den Dienst einer bestimmten Partei zu stellen.⁷³ Auch die RMV

⁶⁸ (ANON.), Katholizismus und Politik, in; NV Nr. 27, 10. Juli 1931, S. 3.

⁶⁹ (ANON.), Darf der Volksverein die Katholische Aktion machen?, in: NV Nr. 44, 10. November 1923, S. 4.

⁷⁰ Fr. KELLER, Katholische Aktion. – Die Losung Pius XI., in: Vom frohen Leben 8/1928-29, S. 14 f.

⁷¹ KATHOLISCHE AKTION; Eine Antwort an junge Menschen, in: Vom frohen Leben 8/1928-29, S. 80: „Wenn etwas wichtig ist, nötig ist, ist sie nötig! Aber wie geht ihr an die Aktion heran? Ihr sitzt, redet, redet! ... Das ist katholische Aktion: Gebt euch, gebt Liebe, gebt neue Lebenssicht, gebt Freude – dann ist Boden, Luft: und Licht da ...“

⁷² K. NEUNDÖRFER, Die Aktion der Kirche in der Gesellschaft, a.a.O., S. 113; vgl. auch Anm. 32.

⁷³ Ibid. S. 115.

begrüßte die Katholische Aktion, ebenfalls unter der Bedingung, daß sie sich parteipolitisch neutral verhalten müsse.⁷⁴ Die CSRP stimmte somit in ihrer positiven Haltung gegenüber der Katholischen Aktion mit den übrigen pazifistischen Gruppen überein. Die Tatsache, daß gerade unter führender Beteiligung des Kreises um die republikanische RMV die Gründung der Katholischen Aktion begrüßt wurde, ist deshalb so bedeutsam, weil man in der Literatur die Bestrebungen des linken Zentrumsflügels nach einer „Politisierung“ des Zentrums als eine „Antwort auf die in der strikten Entpolitisierung“ der katholischen Welt durch die Katholische Aktion unter kurialer Direktive liegende Herausforderung sehen wollte.⁷⁵ In Wirklichkeit verhielt es sich so, daß gerade der politisch-republikanisch engagierte, pazifistisch orientierte Katholizismus (die CSRP nahm eine Sonderstellung ein), gerade auch der Kreis um die RMV, sowohl für eine Politisierung des deutschen Katholizismus – und eben nicht nur des Zentrums, sondern unter Einbeziehung des Zentrums – als auch für die Katholische Aktion eintrat. Diese Haltung ist nur als Konsequenz der „Politik aus dem Glauben“ zu verstehen, die grundsätzlich einen Pluralismus des politischen Katholizismus bejaht, der aber getragen sein muß von der Verwurzelung des politischen Tuns „im Übernatürlichen, im Glaubensleben“.⁷⁶ Die Beurteilung der Katholischen Aktion muß – und das braucht hier nur angedeutet zu werden⁷⁷ – vor dem Hintergrund der Diskussion um das Verhältnis von Kirche und Welt gesehen werden. Wenn man die Katholische Aktion als Instrument der Konzentration auf die zentralen religiös-kirchlichen Aufgaben,⁷⁸ ihre Aufgabe als „Weckung des ‚apostolischen Feuers‘ in den Laien“⁷⁹ verstand, so mußte man die Katholische Aktion geradezu als – um es bewußt überspitzt zu sagen – Voraussetzung für eine Politisierung des deutschen Katho-

⁷⁴ W. DIRKS, Die neuen Aufgaben des Volksvereins, in: RMV Nr. 251, 28. Oktober 1923.

⁷⁵ J. BECKER, Das Ende der Zentrumspartei und die Problematik des politischen Katholizismus in Deutschland, in: G. Jasper (Hrg.), Von Weimar zu Hitler 1930-1933. Köln/Berlin (NWB) 1963, S. 361.

⁷⁶ E. MICHEL, Zur Grundlegung einer katholischen Politik, S. 43.

⁷⁷ Vgl. hierzu die Ausführungen zu Beginn dieses Kapitels.

⁷⁸ Fr. KELLER, a.a.O., S. 15.

⁷⁹ K. NEUNDÖRFER, a.a.O., S. 113.

lizismus im Sinne einer „Politik aus dem Glauben“ begrüßen. Das bedeutet aber auch, daß man die Katholische Aktion vor allem als Beitrag zur Aktivierung, ja zur Mündigkeit der Laien verstand. Wenn sie in Wirklichkeit „mehr zur Ausgestaltung des päpstlichen Absolutismus als zur Verselbständigung des Laien“ beigetragen hat,⁸⁰ darf das dem sog. Linkskatholizismus nicht zur Last gelegt werden.⁸¹

Auch für die Zeitschrift „Vom frohen Leben“, das Organ der „Großdeutschen Volksgemeinschaft“, war die Begegnung von „Kirche“ und „Welt“ das entscheidende Anliegen. Die Gegenwart sah sie als die Epoche des Umbruchs und der Entscheidung für die Kirche. Der Einfluß von E. Michel, K. Neundörfer und W. Dirks bei der Darstellung des Verhältnisses von Kirche und Welt ist bis in die Formulierungen hinein erkennbar:

„Wenn es so ist, daß die historische, äußere Gestaltung der Kirche in wichtigen ihrer Formen nicht mehr den Notwendigkeiten ihrer Zeit entspricht, wenn sich menschliche Formen der Kirche der Verwirklichung des göttlichen Lehrauftrages in den Weg stellen, wenn sie sich einer Begegnung von Menschheit und Kirche als hinderlich oder auch nur erschwerend erweisen, dann muß eine entsprechende Umstellung erfolgen ... Diese Wende in der Kirche wird, wenn sie erfolgt, aus der ganzen Situation der Zeit heraus vor allem in der Richtung einer Wiederbegegnung von Kirche und Arbeitsvolk liegen müssen. Die Kirche wird mit ihren Formen des religiösen Lebens und der seelsorgerlichen Praxis tiefer in den Lebensraum dieses Arbeitsvolkes hineinrücken und in ihm wirken müssen ...“⁸² Der große Wendepunkt, der eine Begegnung von Kirche und Arbeitsvolk bewirken solle, könne nur darin bestehen, „daß man die vor die Kirche gezogene spanische Trennwand des Kapitalismus be-

⁸⁰ K. O. von ARETIN, Papsttum und moderne Welt, S. 187.

⁸¹ Vgl. den Artikel: Klerikalisierung durch die katholische Aktion?, in: Vom frohen Leben 11/1931-32, S. 210 f.: „Was man heute vielfach unter katholischer Aktion versteht, ist nichts anderes als eine möglichst straffe Klerikalisierung aller menschlichen Lebensverhältnisse, wobei stillschweigend die Herrschaft der Hierarchie mit „Katholischer Aktion“ und „Religion“ in eins gesetzt wird, während die Hierarchie doch nur dienendes Glied der Kirche sein sollte nach dem Willen ihres Stifters.“ – Vgl. dazu die begeisterte Stellungnahme zur Katholischen Aktion durch diese Zeitschrift: aus dem Jahre 1928, s. Anm. 72.

⁸² A. ERB. Der große Wendepunkt, in: Vom frohen Leben 10/1930-31, S. 246.

seitigt“.⁸³ Wenn eine Entfremdung zwischen Kirche und Proletariat eingetreten sei, so deshalb, weil die Kirche zwar die „rettende Weltanschauung“ besitzt, ihr aber „die Energie zur rettenden Tat“ fehle. Verkannt werde die Frage Kirche – Proletariat, „wenn man glaubt, daß man ihrer Lösung auf dem Wege Barmherzigkeit – Wohltätigkeit näher kommt. Das Proletariat ist keine Sammlung von Almosenempfängern ... Nicht die Barmherzigkeit steht zur Diskussion, sondern die Gerechtigkeit“. Deshalb müsse sich die Kirche voll und ganz auf die Seite des Proletariats stellen, dann werde das Proletariat die Kirche finden: „Gebt dem Proletariat den Glauben an diese Gerechtigkeit und sie werden den Glauben an das Reich Gottes wiederfinden.“⁸⁴ Die Versöhnung von Kirche und Proletariat „darf aber nicht abhängig gemacht werden von der Versöhnung von Proletariat und Zentrum“.⁸⁵ Ebenso wie die CSRP war man davon überzeugt, daß es nicht mehr um die politische Einheitsfront der Katholiken gehen könne, die ohnehin nicht mehr vorhanden sei; vielmehr gehe es „um die katholische Einheit, die von der Parteipolitik bedroht ist! ... Dieser Kampf ist Dienst an der Kirche und ist Hilfe daran, daß die Brüder aus dem Proletariat einst doch wieder hineinfließen in die Herde Christi“.⁸⁶ Die Vermischung von Kirche und Partei habe dazu geführt, daß das einfache Volk „Kirche und Partei gleichsetzt, daß die ganze Parteipolitik der Kirche zugeschoben wird. Diese Vermischung von Kirche und Partei hat die Kirche in den Herzen vieler zerschlagen und hat sie vor allem in weiten Kreisen des Proletariats in Verruf gebracht“.⁸⁷ Die von der Zeitschrift „Vom frohen Leben“ geforderte Trennung von Kirche und Partei führte zu einer direkten Stellungnahme des „Osservatore Romano“, in der zwar grundsätzlich den Katholiken die Freiheit zugestanden wurde, sich zwischen mehreren Parteien zu entscheiden. Zugleich wurde aber darauf hingewiesen, daß es Länder gebe, in denen die Katholi-

⁸³ *Ibid.*, S. 248.

⁸⁴ E. FIEDLER, Gedanken über Kirche und Proletariat, in: *Vom frohen Leben* 10/1930-31, S. 99.

⁸⁵ A. ERB, Trennung von Kirche und Partei!, in: *Vom frohen Leben* 10/1930-31, S. 179.

⁸⁶ *Ibid.*

⁸⁷ *Ibid.*, S. 175; Vgl. auch J. van HILBRINXEN, Fragen der Zeit um die Kirche, in: *Vom frohen Leben* 11/1931-32, S. 215.

ken nicht verschiedenen erlaubten Parteien gegenüberstünden, sondern einer einzigen politischen Partei, die für die Interessen der Kirche eintrete. Deshalb könnten „einzig vermittelt einer solchen Partei die Katholiken, wenn es nötig ist, eine wirksame Verteidigungsmaßnahme einleiten für die Rechte Gottes und der Kirche“.⁸⁸ In einer bitteren Stellungnahme zu diesen Ausführungen kommentierte die Redaktion der Zeitschrift, nun werde man nicht mehr „gegen die Parteipolitik auf Kanzel, in Kirchenblättern und kirchlichen Vereinen auftreten“, werde man nicht mehr „dem Gewissen und der Not der Menschen ... Stimme verleihen“, werde man nicht mehr „nach dem Recht der parteipolitischen Wahlfreiheit, gegen eine Politik kämpfen, die mit unserem christlichen Gewissen (siehe Krieg, Polen, soziale Frage u. a.) nicht vereinbar ist“.⁸⁹ Entschieden lehnte man den integralen Katholizismus ab, „der einseitig die Kirche in den Amtsstellen und nicht in Amtsstellen und Laien sieht und dann den Amtsapparat überspannt und direkte Gewalt gibt über alles Kirchliche und Außerkirchliche“.⁹⁰ Der Widerstand gegen die „kirchenamtliche Bindung oder Bevormundung“⁹¹ ist eng mit der Geschichte der katholischen Jugendbewegung verbunden, die sich von der kirchlichen Jugendpflege mit ihrem hauptsächlich religiös-sittli-

⁸⁸ *Osservatore Romano* Nr. 86, 13./14. April 1931. Zu einem Artikel in „Vom frohen Leben“, in: *Vom frohen Leben* 10/1930-31, S. 237.

⁸⁹ Stellungnahme der Redaktion zum „*Osservatore Romano*“, *ibid.*, S. 288.

⁹⁰ A. CHRIST, *Katholizismus*, in: *Vom frohen Leben* 7/1927-28, S. 241; Vgl. auch den Artikel: *Integralismus?*, in: *Vom frohen Leben* 6/1926-27, S. 154. – In der Ablehnung des Integralismus berief man sich auf R. Guardini, der es als zum Wesen echter Religion zugehörig bezeichnet hatte, „die relative Selbständigkeit der natürlichen Seins- und Wertbereiche anzuerkennen; sie also nicht im direkten religiösen Verhältnis aufgehen zu lassen, und so alles zu direkter Religion zu machen. Das ist „Integralismus“, und seinem letzten Grunde nach unförmig – ganz abgesehen von seinen zerstörenden Konsequenzen.“ (*Schildgenossen* 6/1925-26, S. 294 ff.)

⁹¹ M. HARTRATH, *Um die Jugendbewegung*, in: *Vom frohen Leben* 7/1927-28, S. 8; vgl. *Vom frohen Leben* 6/1926-27, S. 15: „Die Kirchenämter sind nicht rein göttlicher Natur (d. h. es spricht auch nicht der Papst unfehlbar, wenn sie sprechen), sie sind auch menschlicher Natur, und es darf kein Götzendienst mit ihnen getrieben werden ... Die eine kirchliche Stelle ist gar nicht die Kirche (sie ist eben nur eine wenn auch hohe, aber doch fehlbare Stelle der Kirche). Die Kirche sind wir alle, wobei wir uns unserer Pflicht des Gehorsams (der nicht immer ein unbedingter ist), aber auch unserer Rechte bewußt bleiben ...“.

chen Zweck bewußt absetzte und ihre Aufgabe in einer allgemeinen natürlich-menschlichen Lebens- und Lehensstilbewegung sah; „und darum gründet sich der Anspruch der katholischen Jugendbewegung auf die den Laien in den eigenen, zur Hauptsache weltlichen Dingen zustehende verhältnismäßige Selbständigkeit dem Kirchenamt gegenüber“.⁹² Die Hoffnung richtete sich auf das kommende Zeitalter der „endlichen paulinischen Großjährigkeit des Christenmenschen (der, menschlich gesprochen, Hauptvorbedingung für den Sieg Christi über die Welt ist), in der die Menschen untergeordnet treu im eigentlichen Christlichen, selbst- und eigenständig nun im Weltlichen Christi Werk tun. Des Zeitalters, in dem Pauli Wort, sich nicht in das Weltliche zu mischen, ganz gehalten wird und die Kirche frei wird, die religiösen Kräfte in ihrer ganzen Tiefe und Sieghaftigkeit ans Licht zu graben und nicht durch Bevormundung, die über ihre Sendung wie Zuständigkeit wie Zeit wie Kräfte geht, das Wichtigste in den Menschen, die gottgewollte verhältnismäßige Eigenständigkeit zu hemmen und zu lähmen“. In K. Neundörfer sah man den Propheten und Vorläufer dieses Zeitalters,⁹³ und in E. Michels Konzeption einer „Politik aus dem Glauben“ sah man „die prophetische Weisung zur Erlösung der Politik aus dem Exil, der Verbannung und Sklaverei der Gottwidrigkeit und bloßen wie beherrschenden luziferianischen eigengesetzlichen politischen oder nationalen oder wirtschaftlichen oder anderer Teil- und Niedersticht“.⁹⁴ Bei aller Betonung der Selbständigkeit der Laien wurde jedoch hervorgehoben, daß man unter dem „Urteil der Kirche“ stehe und jederzeit bereit sei, „einer Weisung des kirchlichen Lehramtes zu folgen ...; wenn und insoweit wir in Opposition stehen zu den Gebieten, in denen es mit dem Katholischen vereinbar ist, dann tun wir es als der Kirche getreueste Opposition ...“.⁹⁵

Das Programm der Zeitschrift; „Vom frohen Leben“ und der „Großdeutschen Volksgemeinschaft“ forderte einen „lebendig ge-

⁹² Ibid.; vgl. auch K. NEUNDÖRFER, Quickborn und Kirche, in: Schildgenossen 2/1921-22, S. 331, der von dem Mißtrauen und Widerspruch der kirchlichen Behörde gegen den Quickborn berichtete.

⁹³ Chr. IMBODEN, Karl Neundörfer, in: Vom frohen Leben, 6/1926-27, S. 126,

⁹⁴ GOTTSCHALK, Politik aus dem Glauben, in: Vom frohen Leben 7/1927-28, S. 129.

⁹⁵ A. ERB, Das „Frohe Leben“ und die Kirche, in: Vom frohen Leben 11/1931-32, S. 197.

wachsenen und in Natur- und Christusgemäßheit wachsenden Katholizismus“.⁹⁶ In der Naturgemäßheit artikuliert sich die dem Kirchenamt gegenüber relative Selbständigkeit des Laien,⁹⁷ die Christusgemäßheit deutete auf ein ganz bestimmtes Kirchenverständnis. Wahren Katholizismus deutete man als „Christenkatholizismus. Der Katholizismus, der (wie er in seinem Grundwesen von Christus gegeben ist) darin besteht, daß jeder Katholik ein *alter Christus*, ein zweiter Christus, ist oder sich doch grundsätzlich und tatsächlich ... darum bemüht, daß Christus ... in Papst, Bischöfen, Priestern, Laien wirklich zu sehen ist“. Als Christuskatholizismus hat der Katholizismus „allgemeinen, allgemein gültigen Charakter“, ist er „katholischer Katholizismus“ und damit auch, aber nicht nur „lateinischer Katholizismus, klassischer Katholizismus, benediktinischer Katholizismus usw.“.⁹⁸ Von diesem Verständnis des Katholizismus aus ergab sich die Einsicht in die verschiedenen Erscheinungsformen des Katholizismus und damit in ihre Geschichtlichkeit. Die Auffassung von Christus als dem lebendigen Kern des Christentums war in besonderem Maß von R. Guardini geprägt worden, der bereits 1920 geschrieben hatte: „Das Christentum ist keine Religion der Ideen oder ausgedachten Einrichtungen, oder irgendwelcher Gefühle und Erlebnisse, und wären sie noch so edel. Es ist eine ganz positive Religion. Es steht und fällt mit der geschichtlichen Persönlichkeit Jesu. Das Christentum, das ist Jesus!“⁹⁹ Die Gestalt Christi und seine Botschaft seien jedoch nicht in die Welt hinein preisgegeben, sondern dem Hl. Geist anvertraut, der selbst wiederum keine „freiströmende Mächtigkeit“ sei, sondern auf eine „geschichtliche Wirklichkeit“ bezogen sei: auf die Kirche.¹⁰⁰ Als „ein der Kirche Anvertrauter geht Christus also durch die Kirche“, und die Kirche ist für R. Guardini „die Instanz, welche Christus gewährleistet“.¹⁰¹

⁹⁶ A. CHRIST, Für wahren Katholizismus, in: Vom frohen Leben 6/1926-27, S. 130.

⁹⁷ S. Anm. 93.

⁹⁸ A. CHRIST, Katholizismus, a.a.O., S. 240.

⁹⁹ Zitiert in Fr. WECHSLER, Romano Guardini als Kerygmatischer. Paderborn 1973, S. 166, Anm. 40.

¹⁰⁰ R. GUARDINI, Vom Sinn der Kirche. Fünf Vorträge, Mainz (1922) ⁴1955, S. 31.

¹⁰¹ Fr. WECHSLER, a.a.O., S. 170; über die Bedeutung des Christusgedankens in der katholischen Jugendbewegung vgl. Fr. HENRICH, Die Bünde katholischer Jugendbewegung, pass.

Der Überblick über den Kreis um die RMV, die „Großdeutsche Volksgemeinschaft“, die CSRP und ihr Verständnis von der Kirche ergibt Übereinstimmung im Grundsätzlichen:

- in der Erkenntnis von der Notwendigkeit einer Wiederbegegnung von Kirche und Welt,
- in der Einsicht in den geschichtlichen Charakter der Kirche als Institution und in der Ablehnung eines integralistischen Kirchenbegriffes,
- in der Forderung nach der Reduktion der Kirche auf ihren Wesenskern, den Glauben, und nach der Anpassung der kirchlichen Wirkungsform an die Situation der Zeit,
- in der Forderung nach der Mündigkeit des Laien und der Gestaltung der Welt als eines relativ eigenständigen Bezirkes durch den aus dem Glauben wirkenden Laien.

Unterschieden sich auch RMV, Großdeutsche Volksgemeinschaft und CSRP in ihren Organisationsformen, so hatten sie doch gegenüber der Katholischen Kirche eines gemeinsam: ihre Glieder waren zwar Angehörige der Katholischen Kirche; als Organisationen nichtkirchlicher Art aber standen sie außerhalb des offiziellen kirchlichen Einflußbereiches. Der „*Friedensbund Deutscher Katholiken*“ war zwar auch keine offizielle kirchliche Organisation. Dadurch aber, daß er die Bezeichnung „Katholisch“ in seinem Namen trug, war er zumindest auf die Duldung seiner Existenz durch die offizielle Kirche angewiesen. Er konnte sich keineswegs in einem solchen Maß exponieren, wie es beispielsweise die RMV oder die CSRP taten. Deshalb finden sich auch im „Friedenskämpfer“, dem Organ des F.D.K., keine Ausführungen, die sich mit den grundsätzlichen Fragen, wie sie weiter oben angeführt wurden, beschäftigten. Andererseits muß man berücksichtigen, daß die Gedankengänge, Vorstellungen und Konzeptionen, wie sie in der RMV, in der CSRP, in der Großdeutschen Volksgemeinschaft und in den Zeitschriften „Vom frohen Leben“ und „Das Heilige Feuer“ vertreten wurden, im Selbstverständnis und im Handeln des F.D.K. wirksam wurden, da die Träger dieser Gedankengänge, Vorstellungen und Konzeptionen Mitglieder des F.D.K. waren. Diese Feststellungen sind insofern von Bedeutung, als die Fragestellung in bezug auf den Friedensbund nicht auf das Verständnis des Friedensbundes von der Kirche gerichtet sein darf, sondern auf das Selbstverständnis des Friedens-

bundes und die Rechtfertigung seiner Zielsetzung im Rahmen der Kirche gerichtet sein muß.

Fr. M. Stratmann war davon überzeugt, daß die Kirche mit ihren äußeren Machtmitteln, wie Exkommunikation, Suspension und Interdikt, und daß der Papst infolge der streng hierarchischen Ordnung der Kirche sozusagen durch Weisungen mit verpflichtendem Charakter zur Pazifizierung der Welt beitragen könnten. Doch könne eine wirkliche Pazifizierung der Welt, „wenn sie Kraft, Dauer und Tiefe haben soll, nicht gemacht oder gar kommandiert werden“; sie müsse, „wie alles Lebendige, organisch und allmählich wachsen“.¹⁰² Inmitten einer Welt, die von einem unseligen Glauben an den Segen des Krieges erfüllt sei, könnten auch die Christen von einem solchen Irrglauben nicht unberührt bleiben, denn: „Spricht alles von Haß und Krieg, so finden auch schließlich gute Menschen das ganz in der Ordnung. Erst wenn eine starke Gegenströmung, in diesem Falle Friedensströmung, da ist, werden sie stutzig und lassen sich von ihr nun vielleicht viel lieber tragen als von der anderen.“¹⁰³ Deshalb sei es notwendig, daß „einzelne Führer mit Macht und Geist“ die Atmosphäre nationalistischer Verhetzung „zerreißen und entgiften“. Diese notwendige Aufgabe einer ersten Aufklärung und Aufrüttelung hätten die Päpste erkannt. Sie sind ihr auch mit ihren Enzykliken, nach der Auffassung von Fr. M. Stratmann, gerecht geworden. Diese neuen Einsichten bedürften aber „der Verbreitung durch besondere Stoßtruppen, durch Sonderorganisation und Sonderschrifttum innerhalb der großen katholischen Gemeinsamkeit“.¹⁰⁴ So besteht nach W. Thormann die Sonderaufgabe des „Friedenshundes Deutscher Katholiken“ darin, daß er, im Einklang mit den Intentionen kirchlicher Autoritäten und auf dem Boden der päpstlichen Friedensinitiativen, die „organisatorische Zusammenfassung der geistigen Erweckungsarbeit für den Frieden unter den Katholiken“ darstellt.¹⁰⁵ Die Notwendigkeit einer besonderen Friedensorganisation innerhalb der Kirche ergibt sich daraus, daß zwar die ganze Kirche die auf Erden streitende Kirche ist, daß aber ihre

¹⁰² Fr. M. STRATMANN (O. P.), *Weltkirche und Weltfriede*, S. 280.

¹⁰³ *Ibid.*

¹⁰⁴ *Ibid.*, S. 281.

¹⁰⁵ W. THORMANN, *Arbeit für den Frieden. Zur Münchener Tagung des Friedensbundes Deutscher Katholiken*, in: *RMV* Nr. 203, 2. September 1928, S. 1.

Front zu breit ist, „als daß sie, ohne Einzel-Aufklärungs- und Stoßtruppen zu bilden, ihr Ziel, den Sieg des Gottesreiches über das Reich der Finsternis, erreichen könnte“.¹⁰⁶ Die besondere Aufgabe des Friedensbundes ergibt sich aus der Doppelstellung der Kirche, die nicht nur mit Christus verwachsen ist, sondern auch mit der Welt und den Kindern dieser Welt, die die „wesentlichste Eigenschaft der Kirche, alle Menschen unter dem Haupte Christus und damit untereinander in Liebe und Friede zu vereinigen, durch Hingabe und Anpassung an die zerrissene Welt faktisch (niemals grundsätzlich) fast völlig preisgegeben“ haben.¹⁰⁷ Es ist die Aufgabe der Menschen als Glieder der Kirche – an dieser Stelle zitiert Fr. M. Stratmann E. Michel –, „kraft unmittelbarer Berufung und aus persönlicher Entscheidung der Not der Zeit aus der ungeschiedenen Kraft der Kirche wahrhaft zu begegnen“.¹⁰⁸ Diese Erneuerungstätigkeit kann nicht von den Massen, von den Mitläufern, geleistet werden. Friedensarbeit ist Erneuerungsarbeit, ist der radikale Versuch, den Liebes- und Friedensauftrag Christi an die Kirche zu verwirklichen. Wenn sich deshalb „innerhalb der den Frieden predigenden Kirche nochmals ein Friedensbund bildet, dann hat das nur einen Sinn, wenn er nicht ein Minimum, sondern ein Maximum von Friedensgesinnung fordert“.¹⁰⁹ Die Kirche kann der „absolute, der unbedingt sichere Friede“ nicht sein, da der Friede „in den freien Willen der Menschen gestellt ist, über den die Kirche keine unbedingte und unbeschränkte Gewalt hat“.¹¹⁰ Als „Friedens-Kämpfer“, als „Ergriffene“ vom Gebot der Liebe und des Friedens leisten die Mitglieder des Friedensbundes Erneuerungsarbeit für den Frieden innerhalb der Kirche. Die im Friedensbund diskutierte Frage, ob er sich als

¹⁰⁶ Fr. M. STRATMANN, *Erziehung zum Frieden durch die Kirche*. Basel 1932, S. 11.

¹⁰⁷ Fr. M. STRATMANN, *Weltkirche und Weltfriede*, S. 17.

¹⁰⁸ *Ibid.*, S. 13. Das Zitat ist dem Schlußartikel von E. MICHEL, *Kirche und Wirklichkeit*, entnommen.

¹⁰⁹ Fr. M. STRATMANN, *Unser Kriegsartikel*, in: *Der Friedenskämpfer* 4/1923, H. 8, S. 6.

¹¹⁰ A. CHRIST, *Ist die Kirche der Friede?*, in: *Vom frohen Leben* 11/1931-32, S. 445. – Mit dieser Feststellung wurde aber gleichzeitig die Kirche kritisiert, da sie nicht klar und eindeutig den Krieg als Sünde verurteilt hat.

Massenorganisation oder als Stoßtrupp verstehen solle,¹¹¹ war also keineswegs nur eine organisatorische Frage, sondern rührte an den Kern des Selbstverständnisses des Friedensbundes als Sonderorganisation innerhalb der Kirche. Von der gestellten Aufgabe in dem gewählten Rahmen her konnte sich der Friedensbund nur als „Stoßtrupp“, als „Senfkorn“ und als „Urzelle“ verstehen. Dieses Selbstverständnis des Friedensbundes zeigt starke Ähnlichkeit mit dem Kirchenbegriff E. Michels, der die Aufgabe der Kirche darin sah, daß sie als „Reich nicht von dieser Welt“ durch ihr Wirken die Welt ihrer Bestimmung zuführe, daß sie als die „geeinte Seelenkraft der Gläubigen“ die Welt als „Sauerteig“ durchwirke.¹¹² Die Glaubwürdigkeit der Kirche kann nach E. Michel sich nicht mehr in einem direkten Einwirken auf die Welt erweisen, sondern nur in ihren Gliedern, die, „die Kraft der Kirche im Blute, sich wirkend einsetzen inmitten der Kämpfe der Gesellschaft: als Zentren der Gemeinschaftsbildung, als Urzellen neuer Gliederung des wogenden Chaos“.¹¹³ E. Michel versuchte, diese seine Konzeption einer „Politik aus dem Glauben“ auf den Friedensbund zu übertragen, wenn er forderte, der Friedensbund solle in seinem Wirken gegen den Krieg auf die religiöse und ethische Begründung verzichten und sich ganz auf die politische Argumentation und Arbeit konzentrieren.¹¹⁴ Konsequenterweise ist daher auch, wenn E. Michel im Gegensatz zu Fr. M. Stratmann von der Wirkungslosigkeit päpstlicher Friedenszyklen überzeugt war, da diese Form des Wirkens in der Welt vorüber sei.¹¹⁵ Die Wirkungslosigkeit der päpstlichen Friedenszyklen war nach E. Michel also weder in den Enzykliken als solchen noch in dem schlechten Willen der Katholiken begründet, sondern in der unzeitgemäßen Art dieser offiziellen Kundgebungen. Zwar setzten sich die Vorstellungen E. Michels im Friedensbund nicht in ihrer ganzen Schärfe durch, doch fanden sie insofern Eingang in den Friedensbund, als dieser sich als eine „Kampfgruppe der besonders Ergriffenen und

¹¹¹ Zu dieser Frage vgl. die Ausführungen über den „Friedensbund Deutscher Katholiken“.

¹¹² E. MICHEL, Zur Grundlegung einer katholischen Politik, S. 46.

¹¹³ Ibid., S. 55.

¹¹⁴ Vgl. Fr. MÜLLER, „Politik aus dem Glauben“, in: Der Friedenskämpfer 2/1926, H. 11/12, S. 9.

¹¹⁵ E. MICHEL, a.a.O., S. 54.

besonders Aktiven“ verstand.¹¹⁶ Dieses Selbstverständnis des Friedensbundes innerhalb der Kirche entsprach den Vorstellungen, die E. Michel im Hinblick auf die Kirche und die Form ihres Wirkens in der Welt entwickelt hatte. Zwar hielt der Friedensbund an der moraltheologischen Begründung seiner Arbeit fest, doch darf man in dem Wachsenden politischen Engagement des Friedensbundes¹¹⁷ eine indirekte Auswirkung der Konzeption einer „Politik aus dem Glauben“ erkennen.

Der Friedensbund war in der Tat „kirchlich und moraltheologisch korrekt“.¹¹⁸ Innerhalb dieser kirchlichen und moraltheologischen Korrektheit des Friedensbundes aber wurden Einflüsse eines radikalen theologischen Denkens wirksam, die sich vor allem in der Betonung des Laien als des Trägers der Erneuerungsarbeit in der Kirche und in der Hingabe an eine konkrete politische Aufgabe – der Verwirklichung des Friedens – als einer Entscheidung aus dem Glauben nachweisen lassen.

¹¹⁶ W. DIRKS, Für den Frieden. Zur vierten Reichstagung des Friedensbundes Deutscher Katholiken, in: RMV Nr. 205, 3. September 1927, S. 1.

¹¹⁷ Ibid.

¹¹⁸ Fr. M. STRATMANN, Katholische Nachbarschaft. Vom Friedensbund Deutscher Katholiken. o. J. (Manuskript, im Besitz des Verfassers), S. 3. – Dieses Manuskript ist nach einer Mitteilung des Autors um 1965 entstanden.

IV. Grundfragen der katholischen Friedensbewegung

1. DER KRIEG UND SEINE ÜBERWINDUNG ALS RELIGIÖS-SITTLICHES UND MORALPÄDAGOGISCHES PROBLEM

In seiner antipazifistischen Kampfschrift: „Pazifismus und Christentum“ versuchte Ph. Häuser die Unvereinbarkeit von Christentum und Pazifismus damit zu beweisen, daß Kriege ebenso wie Krankheit und Tod als Folge der Erbsünde von Gott den Menschen auferlegt seien und somit unvermeidbar seien. Krieg und Streit sind nach seiner Auffassung „unter den Menschen so untilgbar wie in der Pflanzen- und Tierwelt. Wie die einzelnen Pflanzen- und Tiergattungen einen ständigen Kampf ums Dasein zu führen haben, so auch die Menschen, die einzelnen Menschenrassen, die einzelnen Völker und Nationen“. Wer glaube, durch Kampf gegen die nationale Bewegung die Welt in ein friedliches Paradies umwandeln zu können, huldige einem Evolutionismus, der meine, „die Menschheit vermöchte aus eigener Kraft sich aus niederen physischen und sittlichen Urzuständen schließlich zu einem friedlichen Leben in Schönheit und Würde emporzuarbeiten; er verwirft die christliche Gnadenlehre ebenso wie die Sündenlehre“.¹ Bemerkenswert an diesen Ausführungen ist die Verbindung von theologischer Argumentation mit darwinistischen Gedankengängen oder genauer: die Absicherung sozialdarwinistischer Vorstellungen durch die katholische Erbsünden- und Gnadenlehre, wie sie vor allem von der Scholastik geprägt wurde und bis in die Gegenwart wirksam geblieben ist. Die scholastische Erbsündenlehre – um diesen verallgemeinernden Ausdruck zu gebrauchen – hängt mit der scholastischen Anthropologie zusammen, die das alle Menschen einende Band „in der Gemeinsamkeit des Wesens und in der Teilhabe an der einen menschlichen Natur“² sieht. In der christlichen Denkweise aber bedeutet dies für die Scholastik, daß in Adam und seinem Sündenfall die

¹ Ph. HÄUSER, Pazifismus und Christentum. Augsburg 1925, S. 9.

² K.-H. WEGER, Theologie der Erbsünde. Freiburg/Basel/Wien 1970, S. 65.

menschliche Natur schlechthin realisiert ist. Aus der geschichtlichen Tat des ersten Menschen wurde somit „ein Zustand, der der menschlichen Natur als Mangel anhaftet, die frei getane Sünde am Anfang der Menschheitsgeschichte wird in die Kategorie des Naturhaften übersetzt ...“.³ So wird die Geschichte des Menschen zu einer Unheilsgeschichte der Welt, in die der Mensch hineingestellt wird. Der Mensch ist den Verobjektivierungen dieser Unheilsgeschichte und dem immer neuen Nachvollzug der Erbsünde ausgesetzt und damit von der Unheilsgeschichte der Welt in seinem Sein und in seiner Freiheit vorherbestimmt.⁴ Mit dieser Erbsündenlehre korrespondiert die scholastische Lehre vom Verhältnis Natur und Gnade, nach der die Gnade verstanden wird als das, „was zur eigentlichen Natur des Menschen auch noch hinzukommt, nicht aber als das den Menschen zur freien Stellungnahme Fordernde und ihn so in seinem eigentlichen Sein Bestimmende“.⁵ Somit erhält die Gnade in der scholastischen Theologie einen sachhaften und zuständlichen Charakter. Dieser Gnadenbegriff verhindert das Wirksamwerden der Gnade im konkreten Leben des Menschen, verhindert, daß der Mensch den im Aufruf seines Gewissens erkannten Anruf Gottes unter dem Einfluß der Gnade in der Tat erfüllen kann. Denn erst wenn der Mensch „dem Anruf der göttlichen Gnade Gehorsam leistet, tritt die Gnade Gottes selbst geschichtlich greifbar in Erscheinung“, so daß dort, wo der Mensch in der Sorge für den anderen Menschen „wirklich heilhaft“ handelt, „die Gnade Gottes sichtbar wird, als personal angenommene geschichtlich-greifbar in Erscheinung tritt“.⁶ Dem ungeschichtlichen Erbsündenbegriff der Scholastik entspricht also eine ebenso ungeschichtliche Auffassung vom Wirken der Gnade.

Die in der Scholastik betonte Befangenheit der menschlichen Natur in der Erbsünde, die Verstrickung des Menschen in die Unheilsgeschichte der Welt und ein ungeschichtlicher Gnadenbegriff verhindern oder erschweren zumindest ein aktives Bewältigen der Geschichte durch den Menschen. Diese politischen Implikationen der traditionellen Erbsündenlehre werden in der politischen Theorie C.

³ Ibid., S. 56.

⁴ Zu dieser letztlich ungeschichtlichen Denkform der Scholastik vgl. J. B. METZ, *Christliche Anthropozentrik*, München 1962, S. 30 ff.

⁵ K.-H. WEGER, a.a.O., S. 39.

⁶ Ibid., S. 132.

Schmitts erkennbar, wenn der „starren Konstanz der Freund-Feind-Konstellation“⁷ durch die Berufung auf das christliche Dogma der menschlichen Sündhaftigkeit Nachdruck verliehen werden soll.⁸ Aber auch in der Kapitalismuskritik wirkte sich die traditionelle Erbsündenlehre aus: O. von Nell-Breuning verstand den Kapitalismus als eine „durch wirtschaftliche Gegebenheiten, durch die Lebensbedürfnisse, beziehungsweise Lebensnotwendigkeiten der stets wachsenden Menschenzahl sowie durch den Stand bzw. den Fortschritt der Technik“ objektiv gerechtfertigte Wirtschaftsform, führte die Entartungen und Entgleisungen dieser Wirtschaftsform auf die „menschliche Sündhaftigkeit und allgemeine Unzulänglichkeit“ zurück und stellte abschließend fest: „So stellen sich die Tatsachen dem von religionssoziologischen und anderen Theoremen und Hypothesen unbefangenen Blick dar, und so befinden wir uns auch im Einklang mit der dogmatischen Lehre von der Erbsünde im katholischen Sinn.“⁹ Die Einwände von Ph. Häuser gegen den Pazifismus und ihre Begründung mit der scholastischen Erbsündenlehre stellen also kein isoliertes Phänomen im katholischen Denken dar, sondern gehen auf eine weitverbreitete und in fast allen Lebensbereichen sich auswirkende Vorstellung zurück. Damit wird aber deutlich, mit welchen Schwierigkeiten eine katholische Friedensbewegung auch auf theologischem Gebiet zu kämpfen hatte; verständlich wird damit aber auch, warum in der katholischen Friedensbewegung die Auseinandersetzung mit der Erbsündenlehre so intensiv geführt wurde.

Die katholische Friedensbewegung konnte und wollte das Faktum der Erbsünde nicht leugnen. Sie erkannte und anerkannte die ungeheuren und in wesentlichen Teilen sogar irreparablen Auswirkungen der Erbsünde nicht nur für den Menschen als Person, sondern auch für die menschliche Gesellschaft. Sie weigerte sich jedoch, die Erbsünde als vollkommenen und endgültigen Sieg des Bösen über die göttliche Weltordnung zu verstehen. Sie wies darauf hin, daß selbst die unerlöste Menschheit, weil nicht bis in die Wurzeln hinein

⁷ Kl.-M. KODALLE, Politik als Macht und Mythos, S. 29.

⁸ C. SCHMITT, Der Begriff des Politischen. Berlin 1963, S. 59 ff.

⁹ O. V. NELL-BREUNING, Das Kapitalismusproblem der Katholiken, in: Schönere Zukunft 3/1923. Nr. 26, S. 565.

verdorben, trotz Erbsünde in der Lage sei, Ordnung und Frieden – wenn auch unter erschwerten Umständen – herzustellen. Als entscheidend aber wurde angeführt, „daß dieser unerlöste Zustand dem völlig neuen der Erlösung wich! Daß der Fluch der ersten Sünde von der Erde hinweggenommen wurde, daß die Erlösung geradezu eine Neuschöpfung bedeutete“.¹⁰ Zwar seien durch die Erlösungstat nicht alle Folgen der Erbsünde von den Menschen genommen, doch sei durch die Erlösung die Kraft der Gnade stärker geworden als die Kraft der Sünde. Der begnadete Mensch müsse auch weiterhin gegen die Sünde ringen, „doch der Glaube an die Gnade und die Gnade selbst befähigen ihn zum Sieg“.¹¹ Dieses auf die Erlösung bauende „optimistische Wissen des Herzens um die Erfüllung des für wahr Gehaltene“ wurde dem „lähmenden Pessimismus“ gegenübergestellt, der „die Sünde stärker als die Erlösung, die Verderbnis der Erde durch den unheiligen Weltgeist stärker als ihre Erneuerung durch den Heiligen Geist“ betont und der in einem seltsamen *circulus vitiosus* „den Kampf gegen die Erbsünde im Namen der Erbsünde“ verhindert.¹² Fr. M. Stratmann wandte sich „im Namen der Vernunft und des Glaubens“ gegen den logischen und theologischen Mißbrauch, der mit der Lehre von der Erbsünde getrieben werde: „daß erstens Erlösung und Taufe, die Überwindung der Erbsünde, vollständig außer acht gelassen werden; daß zweitens aus den immer noch verbliebenen Sündenfolgen der Erbsünde eine bestimmte Sündenfolge – Krieg – als quasi notwendig hingestellt wird, während diesen Krieg ein bei Millionen vorhandener guter Wille und sogar ein übler Wille, nämlich ein rein eudämonistischer, aus undifferenten und selbst schlechten Beweggründen hervorgehender, abschaffen könnte; weil drittens unter Benutzung dieser falschen Logik und Theologie die Erbsünde als Wandschirm für das Recht eines ewigen Wettrüstens benutzt und sanktioniert wird.“¹³ In

¹⁰ Fr. M. STRATMANN, Die Friedensbewegung und die göttliche Weltordnung, in: Der Friedenskämpfer 3/1912, H. 3, S. 152.

¹¹ *Ibd.*

¹² *Ibd.*

¹³ Fr. M. STRATMANN, Erbsünde gegen Abrüstung, in: Der Friedenskämpfer 8/1932, H. 9, S. 172. – Fr. M. Stratmann nahm hier direkt Bezug auf einen Artikel von Dr. M. L. in der „Schöneren Zukunft“ vom 3. Juli 1932, in dem unter dem Titel „Abrüstung und katholische Kirche“ ausgeführt wurde, daß es als Folge der

der Ablehnung der aus der Erbsünde angeblich resultierenden Unvermeidbarkeit einer bestimmten Sünde oder Sündenfolge – etwa des Krieges – darf man den Kern jenes Verständnisses der Erbsünde erblicken, das der katholischen Friedensbewegung die Bekämpfung des Krieges unter theologischer Absicherung ermöglichte und erleichterte.¹⁴

Das heilsgeschichtliche Faktum der Erlösung war besonders wichtig und bestimmend für die Haltung der Zeitschrift „Vom frohen Leben“, die im Glauben an das „Reich Gottes“ eine einheitliche Weltanschauung erblickte, auf Grund derer dem Menschen die „Unterscheidung und Entscheidung bzgl. der Welt und des Lebens möglich ist“. Das „Reich Gottes“ bestehe darin, daß „die Welt ... von Gott geschaffen ist, und daß in ihr der Wille Gottes geschehen soll, in naturgesetzlicher Notwendigkeit bei der ungeistigen Welt, in Freiheit von der geistigen Welt; das darin besteht, daß der aus der freien Abkehr der geistigen Welt geschehene Bruch durch freie Aneignung der Erlösung Christi wieder hergestellt wird – daß in Natur und Mensch, Leben und Gesellschaft, Völkern und Menschheit wieder Dienst Gottes und Dienst aneinander, wieder Wahrheit, Gerechtigkeit, Liebe, Friede wiederkehre ...“.¹⁵ Die Erlösung wird zwar als Gegenpol zur Erbsünde gesehen. Sie ist aber nicht aus sich selbst wirksam, sondern in ihrer Wirksamkeit an die freiwillige Annahme durch den Menschen gebunden. Die Bedeutung der Erbsünde wird damit nicht geleugnet, doch erhält sie im Gesamtrahmen der Heilsgeschichte den ihr zukommenden Platz, der durch die Erlösungstat mitbestimmt wird: „Es ist das: im Glauben, d. i. aus der eigenen neuen Kreatur in Christus und in der Kraft aus Christus wie Erbsünde und andere Sünde und alles Übel, so besonders das Übel Krieg zu überwinden, sich in den Dienst Gottes zu stellen, Christus zu helfen, die Menschheit von dem Übel Krieg zu erlösen ... und zu wissen, wenn Sklaverei, Folter, Hexenverbrennungen, Faustrecht (alles Dinge, die man auf Grund der Erbsünde, des Naturrechts, der Gesellschaft usw. für nötig, unabänderlich usw. hielt) abgeschafft

Erbsünde immer Kriege und deshalb immer ein gewisses Maß von Rüstung geben müsse – ein sehr konkretes Beispiel für die politischen Implikationen der Erbsündenlehre!

¹⁴ Vgl. Fr. M. STRATMANN, *Weltkirche und Weltfriede*, S. 71.

¹⁵ (ANON.), *Reich Gottes – Freude*, in: *Vom frohen Leben* 9/1929-30, S. 153.

worden sind, auch der Krieg abgeschafft oder überwunden werden kann.“¹⁶ Man war nicht bereit, sich mit dem Krieg als einem unabwendbaren Naturereignis oder einem willkürlich von Gott über die Menschen verhängten Strafgericht abzufinden. In einer solchen fatalistischen Hinnahme des Krieges sah man den Versuch, sich für den eigenen Leichtsinn, die eigene Trägheit oder Müdigkeit „eine Legitimation zurechtzulügen auch angesichts des Grauenhaftesten, das immer noch in der Zukunft droht ... Darin unterscheidet sich wohl die ‚Naturkatastrophe‘ Krieg von anderen Unheilsgewalten der Natur, daß man Epidemien, Hungersnöte ... noch niemals ohne den Versuch oder wenigstens den Wunsch einer Gegenwehr gewähren ließ, während man weiterhin eifrig und begeistert und verherrlichend sich bemüht, dieser ‚Naturkatastrophe‘ Krieg die Voraussetzungen ihres Ausbruches zu verschaffen“.¹⁷ Gegenüber der Mystifikation des Krieges und seiner Ursachen verwies man darauf, daß „keines Unheils Ursprung“ sonst so klar zu erkennen sei, daß der Krieg auf „faßbare Mächte“ zurückgehe: „Sieh doch die Interessen des Militärs, der Kriegsindustrie, der Parteien und ihrer Blätter, die auf die Inserate und die Ausnützung der nationalen Phrasen angewiesen sind. Seinen Ursprung hat der Krieg in dem freien Willen der Menschen, in der Torheit und Feigheit der Menschen ...“.¹⁸ In der Auffassung des Krieges als eines schicksalhaften Ereignisses sah W. Dirks eine bedenkliche Resignation vor allem der Intellektuellen und Theologen, die dem Kampf mit den Mächten des Krieges aus dem Wege gehen möchten, oder aber den Ausdruck einer opportunistischen Haltung, die davor zurückschreckt, „in unbequemem Gegensatz mit den Trägern und Interessenten des herrschenden Machtssystems“ zu geraten und damit „eine der bedenklichsten Voraussetzungen eines neuen Krieges“ schafft.¹⁹ Die Behauptung, daß es immer Krieg geben müsse, nannte V. Heller eine Lüge; wohl gebe es Sünde, Zank, Streit und Interessenkampf – „aber muß es immer

¹⁶ GOTTSCHALK, Ziel des christlichen Pazifismus überhaupt und in dieser Welt, in: Vom frohen Leben 11/1931-32, S. 444.

¹⁷ E. E., „Nie wieder Krieg? Warum nicht gleich lieber: nie wieder Erdbeben?“, in: Vom frohen Leben 9/1929-30, S. 432.

¹⁸ GOTTSCHALK, Weihnachten: Kriegs- oder Friedensbotschaft, in: Vom frohen Leben 9/1929-30, S. 99.

¹⁹ W. DIRKS, Gedächtnis des Waffenstillstandes, in: Erbe und Aufgabe, S. 210 f.

Mord geben und Vernichtung“? Wenn dem so sei, dann möge man nicht mehr sagen, „daß Christus uns erlöst hätte von der Sünde, daß wir die Kraft hätten, das Böse zu überwinden in der Welt ...“²⁰ Der Krieg wird nicht als direkte und unabwendbare Folge der Erbsünde verstanden, sondern als Ergebnis sündhaften Handelns der Menschen, insofern aber als vermeidbares Ergebnis menschlichen Handelns, als dieses Handeln des Menschen durch das Annehmen der Gnade Gottes auch eine Entscheidung gegen die Sünde und auch gegen den Krieg sein kann. Somit verhält es sich mit dem Kampf gegen den Krieg „genau wie mit dem Kampf gegen die Sünde, Krankheit und soziale Mißstände: es ist Pflicht, das menschenmögliche Maß von Widerstand gegen sie aufzubieten, damit sie, wenn nicht zum Verschwinden, so doch zur Einschränkung gebracht werden. Geschieht nichts dagegen, so werden sie nicht nur in derselben Stärke weiterwuchern wie bisher, sondern noch einen weit größeren Umfang annehmen.“²¹ Der Krieg ist also „kein sittlich indifferentes Geschehen, sondern aufs engste mit der Sünde verknüpft und zum großen Teil selbst Sünde“.²² Damit aber wird die Frage von Krieg und Frieden für die katholische Friedensbewegung vor allem auch eine Frage religiös-sittlicher Natur.

Die Botschaft des Evangeliums und Jesu Christi ist die Forderung nach Gerechtigkeit und Liebe. Diese Botschaft und vor allem die Bergpredigt mit ihrer Preisung „Selig sind die Sanftmütigen; denn sie werden das Erdreich besitzen“ (Matth. 5,4), bilden für die gesamte katholische Friedensbewegung die Grundlage ihrer Arbeit. Der Krieg wird nicht nur wegen seiner „menschenunwürdigen Folgen“ abgelehnt; er wird in erster Linie abgelehnt als „Abfall vom Geiste Christi, der in der Bergpredigt dem jüdischen Grundsatz ‚Auge um Auge, Zahn um Zahn‘ sein Gebot der Liebe gegenübergestellt hat. Der Geist des Krieges steht in schärfstem Gegensatz zum Geiste des Christentums“.²³ Evangelium und Bergpredigt sind aber

²⁰ V. HELLER, Krieg dem Kriege!, in: NV Nr. 31, 31. Juli 1926, S. 1.

²¹ Fr. M. STRATMANN, Weltkirche und Weltfriede, S. 263.

²² *Ibid.*, S. 134; Vgl. S. 111: „Eine ähnliche Pflicht hat das christliche Gewissen gegenüber dem Kriege, der mindestens eine Folge der Sünde, sicher aber Ursache vieler Sünden und in zahllosen Fällen auch in sich Sünde ist.“

²³ H. THÖNE, Katholizismus, Krieg und Völkergemeinschaft, in: Das Heilige Feuer 11/1923-24, S. 41.

für die katholische Friedensbewegung nicht nur Grundlage ihres Kampfes gegen den Krieg, sondern auch – da der Krieg als religiös-sittliches Problem betrachtet wird – die wirklichen Heilmittel des Krieges. Die Überwindung des Krieges ist letztlich nur möglich durch „Besinnung auf den ganzen Geist Christi und seiner Bergpredigt und der Kräfte und Hilfe seiner Erlösung. Rein natürliche Besinnung wie die auf den Sinn des Staates sind wohl das A des Pazifismus, aber das Z und die Vollendung kommt nur durch Christus, Freigabe seiner Nachfolge und Übung seiner Nachfolge: sie erlöst wie von aller Erbsünde auch von dem Übel des Krieges“.²⁴ Da der Krieg infolge der Sündenfälligkeit des Menschen „sozusagen mit jedem Menschen neu in die Welt geboren“ wird, kann auch die beste Friedensorganisation den Frieden nicht dauernd erhalten, „wenn nicht zugleich die Friedensarbeit aus der weltlich-naturhaften herausgehoben wird in die höhere sittliche und religiöse Sphäre der göttlichen Weltordnung“.²⁵ In dem Glauben an die Verwirklichung des Evangeliums und der Bergpredigt versteht sich die katholische Friedensbewegung nicht nur als eine „höchst erwünschte Grundlage der Religion“, sondern geradezu als „ein Stück der Religion, und zwar der christlichen, weil sie an die Stelle der Gewalt die Gerechtigkeit und an die Stelle des Hasses und der Zerstörung die Liebe setzen will“.²⁶

Wenn der Krieg in erster Linie ein sittlich-religiöses Problem ist, so ist die Überwindung des Krieges nur dauerhaft möglich durch den Geist Christi. So kann es zu der nur scheinbar paradoxen Formulierung kommen, daß nicht „die Verneinung des Krieges“ das Wesentliche ist, sondern „das Auswirken der Liebe Christi“.²⁷ In der Auswirkung der Liebe Christi und der Liebe zu Christus vollzieht sich die Liebe zum Menschen, „Weil alle vereint sind im geheimnisvollen Leib Christi; ja, vor allem diese Gemeinschaft im *corpus Christi*

²⁴ GOTTSCHALK, Sieghafter Pazifismus, in: Vom frohen Leben 9/1929-30.

²⁵ K. MAYR, Neue Wege der Friedensbewegung, in: Der Friedenskämpfer 6/1930, H. 1, S. 2.

²⁶ Fr. M. STRATMANN, Pazifismus – eine verkappte Religion, in: Der Friedenskämpfer 4/1928, H. 2, S. 6f.

²⁷ L. K., Realpolitischer Pazifismus und christliche Friedensidee, in: NV Nr. 44, 30. Oktober 1926, S. 2.

mysticum treibt uns zum Frieden“.²⁸ In der religiösen Begründung des Willens zum Frieden liegt nach dem Selbstverständnis der katholischen Friedensbewegung „das besondere Element des katholischen Pazifismus. Der katholische Pazifismus möchte von sich sagen können: *Caritas Christi urget me*: Die in uns wirkende Liebe Christi selber ist es, die uns zum Pazifismus zwingt“.²⁹ Der katholische Pazifismus sah sein Wirken in dieser Welt, seine Wurzeln im Überirdischen.³⁰ Als schöpferische Tat christlicher Liebe setzte sich der katholische Pazifismus bewußt vom utilitaristischen Moralpraktizismus des sog. realpolitischen Pazifismus ab. Er sah seine Aufgabe nicht zuletzt darin, den Menschen dafür die Augen zu öffnen, daß ein bloßer Zweckmäßigkeitspazifismus nicht minder kurzichtig sein kann als die „ultima ratio“ des Krieges. Man teilte nicht den Optimismus, daß sich die „Tragik menschlicher Konflikte“ allein mit der praktischen Vernunft lösen lasse. Nicht ohne Berechtigung wurde darauf verwiesen, daß sich der reine Regierungspazifismus über kurz oder lang „als eine bloße Methodenänderung politischer Auseinandersetzung“ entpuppen könne, als eine „kulturhistorische Verfeinerung der Gewaltanwendung, die um so niederträchtiger ist, je raffinierter sie auftritt. Die allzu menschliche Seite des politischen Lebens, der Bannspruch der Erbsünde über die politische Gesellschaft läßt sich nur mit der Gnade Christi lösen und erlösen“!³¹ Auch die CSRP lehnt es ab, einen Pazifismus zu unterstützen, der sich auf die rationalen Erwägungen von Staat und Wirtschaft stützt, daß eine Verständigung der Völker der Durchsetzung ihrer eigenen Interessen unter den gegebenen Umständen eher entspreche als ein Krieg. Da Staat und Wirtschaft in ihrer gegenwärtigen Form aber „Ergebnisse des kapitalistischen Systems und somit Heidentum und Sünde“ sind, dient der sog. realpolitische Pazifismus nach Ansicht der CSRP lediglich der Konsolidierung der bestehenden Verhältnisse. Eine Verwirklichung des Friedens ist nach Auffassung der CSRP unter den bestehenden staatlichen und wirtschaftlichen Verhältnissen gar nicht möglich. So verstand zwar die CSRP den Frieden ebenfalls

²⁸ Ibid.

²⁹ W. DIRKS, Pazifismus. Die katholische Aufgabe, in: *Erbe und Aufgabe*, S. 176.

³⁰ Fr. DESSAUER, Pazifismus und wir, in: *RMV* Nr. 2, 4. Januar 1927, S. 1

³¹ Fr. MÜLLER, Politik und Pazifismus, in: *Der Friedenskämpfer* 2/1926, H. 9/10, S. 6.

als religiöse Forderung, verband aber die Verwirklichung des Friedens mit der Notwendigkeit einer Umgestaltung der politischen Verhältnisse im Geist einer „neuen Politik“, aus der Neugestaltung der Welt durch radikales Christentum.³² Das Mißtrauen in der katholischen Friedensbewegung gegen einen Pazifismus, der sich auf formale Pazifikation beschränkt, war außerordentlich groß, ohne daß man jedoch – wie später zu zeigen sein wird – der Gefahr erlag, die äußere Organisation des Friedens zu vernachlässigen. Einspruch aber erhob man gegen jene Art von rationalem Pazifismus, „die nur aus der Bilanz moderner Politiker entstanden ist, die das Soll und Haben des Krieges abgewogen und zu dem Ergebnis gekommen sind, daß der Krieg eine große Täuschung und ein schlechtes Geschäft für die Nationen ist. Es ist gewiß richtig, daß die sittlichste Politik auch die realste ist ... Aber das ist doch eine ganz andere Ethik, die nur oben den moralischen Groschen in den Automaten wirft, damit unten die politische Erfolgsschokolade herauskommt“!³³

Die Bedeutung der moralpädagogischen Aufgabe für die Überwindung des Krieges stand für die katholische Friedensbewegung außer Zweifel, denn „alle organisatorisch-technischen Bemühungen sind vergeblich, wenn die politische Gesinnung nicht geändert wird“.³⁴ Fr. M. Stratmann sah in der moralpädagogischen Arbeit für den Frieden die Grundlage jeder Friedensarbeit. Für ihn ist die Befriedigung des einzelnen Menschen in seinem eigenen Innern, in seinem Verhältnis zu Gott und seinen nächsten Nebenmenschen das „Grund- und Wurzelement des politischen Friedens“.³⁵ In dieser seelsorgerlichen Aufgabe der Friedensbewegung sieht Fr. M. Stratmann eine Gemeinsamkeit mit den Aufgaben der Kirche, die nicht nur äußerlicher Art ist, sondern zurückgeht auf die Zusammengehörigkeit von Weltkirche und Weltfrieden“.³⁶ Für die weltpoliti-

³² Vgl. dazu das Kapitel über die „Christlich-Soziale Reichspartei“ und die „Großdeutsche Volksgemeinschaft“.

³³ Fr. MÜLLER, Nachwort zum 4. Internationalen demokratischen Kongreß in London, in: Katholische Friedenswarte 1/1924, H. 1/2, S. 5.

³⁴ Fr. M. STRATMANN, Weltkirche und Weltfriede, S. 269.

³⁵ Ibid., S. 133.

³⁶ Ibid., S. 272 f.: „Bei der Betrachtung der moralpädagogischen Aufgabe des Weltfriedenswillens fällt der Blick ganz von selbst auf diejenige moralische Macht,

schen Erschütterungen ist zwar auch die zwischenstaatliche Anarchie verantwortlich, letztlich aber ist es die „moralische Anarchie in den Seelen der Menschen, sobald es sich um politische Konflikte handelt“.³⁷ Deshalb beklagt Fr. M. Stratmann, daß die Erziehung, „die für das sonstige moralische Verhalten mit peinlicher Sorgfalt die Gebote des Christentums zugrunde legt, nichts tut, um die Konsequenzen auch für die politischen Beziehungen der Menschen zu ziehen“.³⁸ Die Notwendigkeit einer auf den Frieden und die Verständigung ausgerichteten Erziehungsarbeit wurde von allen Richtungen der katholischen Friedensbewegung anerkannt. So wurde schon 1923 in der Besprechung unter Weihbischof Stoffels während des Freiburger Friedenskongresses festgestellt, daß die Dogmatik als klarer Orientierungspunkt für eine katholische Friedensbewegung unverzichtbar sei, daß sie aber doch nicht ausreiche: die Dogmatik müsse „zur Pädagogik werden“.³⁹

Auf der Beuroner Reichstagung (1925) faßte der F.D.K. folgende Resolution zur Erziehung der Jugend zum christlichen Pazifismus: „Die zweite Reichstagung des Friedensbundes Deutscher Katholiken betont einmütig ihre Überzeugung, daß der Friede nur erhalten bleibt, wenn das künftige Geschlecht in christlicher Vaterlandsliebe heranwächst, und fordert daher aufs neue eindringlich die Erziehung der Jugend in Kirche, Elternhaus und Schule im Geist der Völkerveröhnung. Insbesondere fordern wir nachdrücklich, daß im öffentlichen und privaten Unterrichts- und Bildungswesen Artikel 148 der Reichsverfassung endlich durchgeführt wird, und erwarten von Behörden und Parlamenten, daß künftig Verletzungen seiner Bestimmungen unter keinen Umständen mehr geduldet werden. Diese Forderungen dehnen wir sinngemäß auf das gesamte Gebiet der staatlichen, kirchlichen und privaten Jugendpflege aus.“⁴⁰ Die siebte

die die bedeutendste und größte von allen ist: die römisch-katholische Kirche. Sie ist die Weltkirche. Da ihr der Friede in die Wiege gelegt und als Aufgabe mit auf den Weg gegeben wurde, gehören Weltkirche und Weltfriede unlöslich zusammen.“

³⁷ *Ibd.*, S. 269.

³⁸ *Ibd.*, S. 270.

³⁹ H. THÖNE, Zur Pädagogik der Friedensbewegung, in: *Der Friedenskämpfer* 3/1927, H. 5/6, S. 8.

⁴⁰ Resolutionen der Beuroner Friedenstagung, in: *Katholische Friedenswarte* 1 / 1924-25, H. 9/10, S. 1.

Reichstagung des Friedensbundes in Paderborn (1930) war unter das Thema „Die Erziehung zum Frieden“ gestellt. In der Entschließung dieser Reichstagung gibt der Friedensbund seiner Überzeugung Ausdruck, daß es zur Sicherung eines dauernden Friedens nicht genügt, den Frieden politisch durch Abkommen, Verträge, Ausbau des Völkerbundes zu organisieren, so begrüßenswert und notwendig solches Tun ist. Der dauerhafte Friede aber wird geschaffen, wenn die Gesinnung der Menschen, insbesondere der heranwachsenden Jugend, vom nationalistischen Wollen zu einer wahren Friedenshaltung umgebildet wird. Die Friedensfrage ist eine Frage der Erziehung.⁴¹ Die Paderborner Reichstagung gab den Anlaß zur Bildung einer Arbeitsgemeinschaft der Erzieher innerhalb des Friedensbundes,⁴² und der „Friedenskämpfer“ brachte nach dieser Reichstagung in jedem zweiten Heft eine „Pädagogische Werkecke“. Die Arbeitsgemeinschaft der Erzieher stellte sich die Aufgabe, die Lese-, Geschichts- und anderen Lehrbücher auf „unchristlichen, friedensfeindlichen Gedankeninhalt“ hin zu überprüfen; die für den altsprachlichen Unterricht gewünschten Ausgaben altchristlicher Texte zu den Fragen wie Staat, Macht, Krieg und Frieden wurden von Prof. Fr. Keller (Universität Freiburg/Brg.) in Aussicht gestellt.⁴³ Die besondere Bedeutung des Geschichtsunterrichts und des Geschichtsbuches für die „pazifistische oder antipazifistische Erziehung“⁴⁴ wurde erkannt. Der traditionelle Geschichtsunterricht wurde abgelehnt, weil er fast ausschließlich Unterricht in Kriegsgeschichte und „Verherrlichung der Kriege und Erziehung zum Kriege“ sei; der neue Geschichtsunterricht dagegen müsse wesentlich Kulturgeschichte sein, „Bericht des Fortschritts und der Heldentaten

⁴¹ Entschließung der 7. Reichstagung des F.D.K. in Paderborn, in: Der Friedenskämpfer 6/1930, H. 9, S. 14.

⁴² J. RÜTHER, Pädagogische Werkecke, in: Der Friedenskämpfer 7/1931, H. 4, S. 58.

⁴³ *Ibd.*, S. 59.

⁴⁴ *Id.*, Vom katholischen Geschichtslehrbuch, in: Der Friedenskämpfer 9/1932, H. 9, S. 176. – In diesem Aufsatz untersuchte J. Rütther je ein katholisches und evangelisches Geschichtsbuch. Das Ergebnis dieser Untersuchung war, daß in beiden Geschichtsbüchern „eine eigentümliche Einstellung vorhanden ist, die ich nicht nur als Pazifist, sondern als Christ rügen muß, nämlich die Tendenz, gewisse Dinge ... entweder auszulassen oder sonst in einer Weise zu behandeln, daß unter dem äußeren Scheine größter Sachlichkeit und Objektivität die Geschichte objektiv geradezu gefälscht wird“ (*Ibd.*).

des Menschentums und der Menschlichkeit – die Darstellung des Krieges soll nicht mehr das Licht, sondern der Schatten sein, der auf die Geschichte der Völker fällt“.⁴⁵ Auch die CSRP forderte eine grundsätzliche Umgestaltung der Kinder- und Jugendziehung, Revision chauvinistischer Geschichtsbücher und setzte sich für die Abschaffung der Prügelstrafe ein, da „mit Prügeln demoralisierte Menschen“ sich besser zu Rekruten eigneten „als mit Liebe, Achtung vor der Menschenwürde ... wahrhaft sittlich erzogene Persönlichkeiten“.⁴⁶ Die Zeitschrift „Vom frohen Leben“ veröffentlichte im November 1931 ein Sonderheft über „Pazifistische Erziehung“, das in Zusammenarbeit mit der „Arbeitsgemeinschaft rheinisch-westfälischer Lehrer im F.D.K.“ erstellt wurde.⁴⁷ Ausgehend von der Erkenntnis, daß der Krieg weder eine „Naturkatastrophe“ noch ein „tragisches Geschick“ ist, sondern „das Ergebnis menschlicher Bosheit, Unvollkommenheit und – Dummheit, das Ergebnis freien Willens, für das darum auch der Mensch voll verantwortlich ist“, wurde festgestellt, daß die Friedenssicherung nicht nur eine politische Angelegenheit, nicht nur ein völkerrechtlich-organisatorisches und technisch-juristisches Problem ist, sondern „eine im eminentesten Sinne pädagogisch-psychologische Völkeraufgabe. Und diese Aufgabe geht doch wohl auch uns Lehrer und Erzieher etwas an. Wir müssen den Politikern die Fundamente schaffen, die Voraussetzungen für ihr Wirken: Der Krieg muß in den Herzen der Menschen geächtet werden, die Gewissen müssen aufgerüttelt, die Gesinnung muß umgeschaffen werden“.⁴⁸ Der Friede wurde aber nicht nur als Aufgabe und Postulat der Erziehung verstanden, sondern ebenso sehr als „Grundlage und Voraussetzung aller Erziehung ... Die Pädagogik, die nicht zugleich Friedenspädagogik ist, verstößt gegen ihr eigenes Wesensgesetz ...“.⁴⁹ Vor einer nur aufklärerisch ausgeprägten Friedensphilosophie und Friedenspädagogik warnte Pau-

⁴⁵ Pazifistischer Geschichtsunterricht, in: Vom frohen Leben 10/1930-31, S. 118.

⁴⁶ Dienstordnung für den pazifistischen Tageskampf, in: NV Nr. 15, 11. April 1931, S. 4; zur Prügelstrafe vgl. Fr. W. FOERSTER, Schule und Charakter. Recklinghausen ¹⁵1953, S. 179 ff.

⁴⁷ Sonderheft „Pazifistische Erziehung“ Vom frohen Leben 11/1930-31.

⁴⁸ ERPENSTEIN, Pazifismus und Lehrerschaft, in: Vom frohen Leben 11/1930-31, S. 50 f.

⁴⁹ *Ibid.*, S. 53.

lus Lenz, der Generalsekretär des F.D.K., der in der Literatur zur Friedenspädagogik eine Tendenz festzustellen glaubte, die alle die Mängel habe, die „jene Staatsbürgerkundeliteratur hatte, die evtl. Kenntnis von Einrichtungen, Zuständen, Abhilfen und Gesetzen vermittelte, aber nicht das traf, was macht, daß ein Mensch Staatsbürger ist“. Kenntnis und Wissen seien zwar wichtig, und Friedensunterricht, Friedenskunde und Friedenserziehung seien zwar Seiten ein und derselben Sache, „aber die Friedenserziehung bildet die wichtigere; sie ist im Elternhause, bei den Schulanfängern, in der Kirche und in jeder Gelegenheit des Tages möglich ...“.⁵⁰ Friede ist nach der Überzeugung von P. Lenz mit menschlichen Kräften allein nicht gestaltbar, er ist nicht machbar, sondern „ein Geschenk, eine Gabe, eine Gnade, ist das, was uns zugegeben werden muß, wenn es sein soll und wir können nicht mehr tun, als uns für diese Gnade bereiten“. Der Erzieher muß deshalb zu dieser Bereitschaft erziehen, „die Demut heißt. Der Mensch muß spüren, daß er den Reichtum des Friedens nicht haben kann wie ein Entgelt für Arbeit, sondern nur wie ... eine Gnade, und er muß spüren, daß Gnade und Glück unberechenbare Reichtümer sind“. Deshalb gebe es nur einen Weg: „Erziehen zum Friedenswillen und – zur Demut.“⁵¹ Hier zeigt sich, wie stark der scholastische Gnadenbegriff selbst in Kreisen der Friedensbewegung nachwirkte, so daß zwar die Aufgabe der Friedenspädagogik auch in der Weckung des Friedenswillens gesehen wurde, als entscheidend aber das freie Wirken der Gnade für die Verwirklichung des Friedens galt.

Das Verständnis des Friedens ist bestimmend für die Festlegung der Aufgaben einer Friedenspädagogik. Bemerkenswert und bedenkenswert ist aber der Hinweis von P. Lenz, daß Friedenserziehung ebenso wie Staatsbürgerliche Erziehung sich nicht auf Institutionenkunde und Wissensvermittlung beschränken darf, sondern auch „Bereitschaft“ wecken soll.⁵² Die Abneigung gegen das „bloße ver-

⁵⁰ P. LENZ, Von der Erziehung zum Frieden, in: Der Friedenskämpfer 6/1930, H. 5, S. 11.

⁵¹ Ibid., S. 10 f.

⁵² Dem Fehler, die Aufgabe des staatsbürgerlichen Unterrichts vor allem in Institutionenkunde zu sehen, war nicht nur die Staatsbürgerkunde der Weimarer Republik erlegen, sondern auch der politische Unterricht in der Bundesrepublik Deutschland.

standesmäßige Betrachten der tiefen Lebens- und Seelenfragen“ (Fr. W. Foerster) ist stark von der Pädagogik Fr. W. Foersters beeinflusst. Der Einfluß Fr. W. Foersters auf die katholische Friedensbewegung war so mannigfaltig, daß an dieser Stelle nur einige Hinweise gegeben werden können. So war M. Jocham, der Gründer des F.D.K., ihm freundschaftlich verbunden;⁵³ führende Mitglieder des F.D.K. bekannten, daß sie den Schriften Fr. W. Foersters den entscheidenden Anstoß ihrer Entwicklung verdanken;⁵⁴ V. Heller widmete ihm sein Bekenntnisbuch „Nie wieder Krieg!“, und bei der Zeitschrift „Vom frohen Leben“ war Fr. W. Foerster ständiger Mitarbeiter.⁵⁵ Umstritten war allerdings die politische Haltung und Tätigkeit Friedrich W. Foersters.⁵⁶ Der Vorsitzende des F.D.K. umriß im Jahre 1928 die Bedeutung dieses Mannes für die katholische Friedensbewegung in folgendem Satz: „Die Mehrzahl von uns würde nicht hier sitzen, für den Frieden tätig sein, wenn Foerster uns nicht vorher das Gewissen geschärft hätte.“⁵⁷

Für die Pädagogik der katholischen Friedensbewegung wurde Fr. W. Foerster insofern von Bedeutung, als sie, im Anschluß an die Pädagogik Fr. W. Foersters an die tradierten Vorstellungen und Begriffe anknüpfend, in den Menschen das Ahnen wecken wollte, „wie einseitig ergänzungsbedürftig all diese Begriffe noch sind und so den Eros zum Ganzen zu erregen, zur katholischen Auffassung.“⁵⁸ Konkret heiße das, daß die Pädagogik des Pazifismus die Vorstel-

⁵³ K. BREUCHA, Magnus Jocham, in: Katholische Friedenswarte 1/1924, H. 1/2, S. 3.

⁵⁴ Fr. MÜLLER, Zur Wissenschaft der Friedensbewegung, in: Der Friedenskämpfer 3/1927, H. 5/6, S. 9.

⁵⁵ Vgl. Fr. HENRICH, Die Bünde katholischer Jugendbewegung, S. 43.

⁵⁶ Vgl. beispielsweise die Auseinandersetzung um den „Politiker“ Fr. W. Foerster in der Zeitschrift „Das Heilige Feuer“ 13/1925-26 und 15/1927-28 pass.

⁵⁷ Zitiert nach: A. HILBICH-LEWIN, Fr. W. Foerster als Pazifist, in: Der Friedenskämpfer 5/1929, H. 6, S. 14; Vgl. A. ERB, Friedrich Wilhelm Foerster Zum 60. Geburtstag, in: NV Nr. 22, 1. Juni 1929, S. 1: „Wir gedenken an diesem Tage seiner mit Liebe und Dankbarkeit und Ehrfurcht ... Wir sind nicht irre geworden an ihm, wir glauben an seine Reinheit und seine Liebe zu seinem Volk. Wir glauben an seine Aufgabe und sein Prophetentum!“

⁵⁸ H. THÖNE, a.a.O., S. 8; vgl. Fr. W. FOERSTER, Autorität und Freiheit. Betrachtungen zum Kulturproblem der Kirche. Kempten/München 1920 S. 155, wo Fr. W. Foerster diesen pädagogischen Grundsatz auch für das Verhältnis von Kirche und gesellschaftlich-politischer Entwicklung übertrug.

lungen, die sich mit dem Begriff der „Nation“ verbinden, berücksichtigen müsse, um ihn dann seinen Intentionen gemäß zu korrigieren und so auch für den Pazifismus fruchtbar zu machen. Wolle die Pädagogik nicht tauben Ohren predigen, müsse sie an das Vorhandene anknüpfen. Für diesen pädagogischen Pazifismus war Fr. W. Foerster „unerreichtes Vorbild“;⁵⁹ war er der „Menschenführer von wahrhaft europäischem Format“.⁶⁰ Allerdings wurden gegen dieses pädagogische Prinzip des Anknüpfens gewichtige Einwände erhoben. So wurde auf die Gefahr hingewiesen, „alles nur unter dem Gesichtspunkt der pädagogischen Möglichkeit zu sehen, alle Lebensvorgänge, alle Tageswirklichkeit, alles Schrifttum einzig auf ihre Zweckdienlichkeit zur Friedenserziehung hin zu verwerten“.⁶¹ Diese Praxis sei letztlich nicht zu rechtfertigen, da es keine „Geschichte der Friedensbewegung“ in dem Sinne gebe, daß der heutige Völkerbund als eine Errungenschaft des Pazifismus, das heutige Völkerrecht als Entwicklung aus dem *ius inter gentes* der Römer und dem *ius gentium* der Scholastik hingestellt werden könne. Auf Grund der spezifischen Verschiedenheit der gegenwärtigen Verhältnisse von denen vergangener Zeiten sei es unzulässig, einfach an den „guten und wahren Kern der politischen Irrlehren“ anzuknüpfen und das Grundsätzliche im Strom der Anpassung untergehen zu lassen.⁶² In der Praxis der katholischen Friedensbewegung wie auch für ihr Selbstverständnis konnte sich diese Vorstellung jedoch nicht durchsetzen.

Eine große Bedeutung innerhalb der Diskussion um eine wirkungsvolle Friedenspädagogik spielte die Forderung nach der „Schaffung eines neuen Heldenideals für die Jugend“.⁶³ Diese Forderung wurde damit begründet, daß jede neue Generation „gewaltige Betätigung, Gelegenheit zum Heldentum und zu Lorbeeren“ suche und daß die Friedensbewegung diesem natürlichen Drang entgegenkommen müsse, daß sie nicht nur abstrakte Forderungen

⁵⁹ *Ibid.*, S. 9.

⁶⁰ Offener Brief des Vorsitzenden des F.D.K. an Klara M. Faßbinder, in: *Der Friedenskämpfer* 3/1927, H. 11/12, S. 3.

⁶¹ Fr. MÜLLER, Zur Wissenschaft der Friedensbewegung, in: *Der Friedenskämpfer* 3/1927, H. 5/6, S. 9.

⁶² *Ibid.*, S. 10.

⁶³ P. WEGNER, Wege und Weg, in *Der Friedenskämpfer* 5/1929, H. 12, S. 12.

aufstellen dürfe, sondern auch konkrete Möglichkeiten der Verwirklichung aufzeigen müsse.⁶⁴ Ähnlich äußerte sich die Zeitschrift „Vom frohen Leben“ zu dem Problem eines neuen Heldentums: Bei der Bekämpfung des Krieges genüge es nicht, lediglich antimilitaristische Kritik zu üben und pazifistische Organisationen zu gründen. Man müsse sich darüber hinaus an die besten und tiefsten Kräfte der Jugend und Menschheit wenden, um sie durch den Anruf zu „neuem hohem Menschentum, zu neuem hohem Heldentum und neuer, würdiger Ehre“ herauszureißen und emporzureißen „aus der Psychose des Kriegsheldentums und den Niederungen des nationalistisch-militaristischen Barbarismus“.⁶⁵ Die Verwirklichung dieses neuen Heldentums sah man in der Nachfolge des Heldentums Christi, zu dem die Bergpredigt aufrufe.⁶⁶ Dieses neue Heldentum, das „nicht tötet, sondern dem Leben dient, das nicht haßt, sondern vergibt ..., das weiß und bekennt, daß die Liebe stärker ist als der Haß und das Kreuz stärker ist als das Schwert, ist die große Hoffnung und die große Rettung der Menschheit und des Vaterlandes, ist der große Weg des Reiches Gottes und des Friedens Christi im Reiche Christi. Das Leitwort dieses neuen Heeres ist die Bergpredigt“.⁶⁷ Echtes Heldentum bedeute Furchtlosigkeit, Selbstüberwindung und Opferbereitschaft, bedeute – und damit erhält die pädagogische Forderung nach Realisierung eines neuen Heldenideals eine eminent politische Dimension – Kriegsdienstverweigerung.⁶⁸

⁶⁴ FEITEN, Nicht nur Forderungen, auch Möglichkeiten, in: Das Heilige Feuer 18/1930/31, S. 39.

⁶⁵ A. ERB, Vom neuen Heldentum, in: Vom frohen Leben 11/1931-32, S. 142.

⁶⁶ Neues Heldentum, in: Vom frohen Leben 9/1929/30, S. 476; Positiver Pazifismus? Höherer Ehr- und Heldenbegriff, in: Vom frohen Leben 10/1930/31, S. 198.

⁶⁷ A. ERB, a.a.O., S. 147.

⁶⁸ V. HELLER, Pazifistische Helden, in: NV Nr. 17, 25. April 1931, S. 5.

2. KRIEGSDIENSTVERWEIGERUNG UND ALLGEMEINE WEHRPFLICHT

Die Haltung der katholischen Friedensbewegung in der Frage der Kriegsdienstverweigerung war nicht einheitlich. Für die Kriegsdienstverweigerung traten vor allem die „Großdeutsche Volksgemeinschaft“ und die CSRP ein, die in der Kriegsdienstverweigerung den zentralen Punkt ihrer Friedensarbeit sahen. Man sah in ihr den geistigen Hebel, „den das Gewissen der menschlich und christlich Erwachten ansetzt, um den Krieg geistig und sittlich radikal zu überwinden: die wirtschaftlich-politische Überwindung wird aus dieser geistig-sittlichen Überwindung geboren werden wie der Frühling aus der Sonne“.⁶⁹ Die Verweigerung des Kriegsdienstes als Handeln des christlich und menschlich Erwachten aus dem Gewissen wurzelt in der Überzeugung, daß die „Sittlichkeit und Geistigkeit des Einzelmenschen“ das Schaffende, das Beschließende, das Gesetzschaffende ist,⁷⁰ daß der einzelne Mensch der „Träger des Friedens der Menschheit“ ist und nicht umgekehrt, daß eine friedvolle Menschheit ohne friedvolle Menschen nicht denkbar ist. Deshalb sei die Frage des Friedens „nicht nur eine Frage, ob Krieg zwischen den Völkern sei oder nicht, sie ist uns die Frage des Friedens des Menschen in seiner Brust, die Frage des Friedens in der Familie, und die Frage des Friedens der Volksgenossen. Nur in dem Maße, wie wir diese Fragen lösen, werden wir auch Frieden zwischen den Völkern stiften können“.⁷¹ Die allgemeine Kriegsdienstpflicht wurde als die schwerwiegendste Vergewaltigung des individuellen Gewissens durch einen omnipotenten Staat abgelehnt, der seine Herrschaft nur durch „rücksichtslosen Kampf gegen diejenigen zu behaupten versucht, die den legalisierten Totschlag und Mord auf Befehl, genannt Kriegsdienst, aus Gewissensgründen ablehnen und deshalb sich weigern, Kriegsdienst zu leisten ...“.⁷² Mit der Einführung und Durchführung der allgemeinen Kriegsdienstpflicht werde der Mensch herabgewürdigt zu einem „willenlosen Automaten und

⁶⁹ Kriegsdienstverweigerung, in: Vom frohen Leben 8/1928-29, S. 455.

⁷⁰ N. EHLEN, Jugend und Pazifismus, in: Das Heilige Feuer 13/1925-26, S. 356.

⁷¹ Ibid., S. 373.

⁷² Fr. KELLER, Moderne Märtyrer, Kriegsdienstverweigerung und christliche Moral, in: Vom frohen Leben 7/1927-28, S. 248.

Henker, die den Menschen zwingt zu töten, wo doch Gott befohlen hat: Du sollst nicht töten!, die befiehlt, den Feind zu hassen, den Christus zu lieben gebietet“.⁷³ So verstand sich die Kriegsdienstverweigerung auch als Einspruch des individuellen christlichen Gewissens gegen die heidnische Vergewaltigung der Gewissen durch den Staat. Kriegsdienstverweigerung geschehe „aus Gehorsam gegen Gott und das Gewissen, und dieser Gehorsam verpflichtet im gegebenen Fall zu Ungehorsam gegen die Menschen, das ist gegen die Regierung“.⁷⁴ Dem Staat wurde das Recht abgesprochen, den Menschen zum Töten zu zwingen. Er müsse dem Christen als Bürger des Staates das Recht der konsequenten Nachfolge Christi durch die Kriegsdienstverweigerung zugestehen.⁷⁵ Die Frage der Kriegsdienstverweigerung könne nur „mit dem letzten Urgrund, mit der Liebe erfaßt werden ..., hier muß der Apostel, Christi Geist und Wesen, die Liebe, Antwort geben. Staatlicher Zwang zum Militärdienst ist unmoralisch, unsittlich, denn er zwingt die Menschen gegen ihr eigene sittliche Entscheidung. Und hier hat auch die staatliche, ja irdische Autorität ihre Grenzen. Der Staat ist nicht absolut“.⁷⁶ Die religiöse Begründung der Kriegsdienstverweigerung berief sich auf die konsequente Verwirklichung der Bergpredigt, auf die radikale Nachfolge Christi.⁷⁷ Wenn der tiefste Sinn der Kriegsdienstverweigerung als die „Nichtteilnahme am Bösen und volle Teilnahme an dem Geist Christi, der durch Geistigkeit und Liebe das Böse über-

⁷³ Id., *Kriegsächtung und Friedensrüstung*. Freiburg 1929, S. 37.

⁷⁴ GOTTSCHALK, Grund- und Leitsätze eines christlich entschiedenen Pazifismus, in: *Vom frohen Leben* 8/1923-29, S. 463.

⁷⁵ Id., *Vom Wesen und Sinn der Kriegsdienstverweigerung*, in: *Vom frohen Leben* 8/1923/29, S. 464; Vgl. V. Heller, *Kriegsdienstverweigerung*, in: NV Nr. 6, 11. Februar 1928, S. 2: *Kriegsdienstverweigerung bedeute letztlich das Recht der vollen Nachfolge Christi, d. h. das Recht auf Verzicht von Gewalt*“.

⁷⁶ (V. HELLER?), *Die Kriegsdienstverweigerung*, in: NV Nr. 3 vom 11. Januar 1926, S. 2.

⁷⁷ Vgl. Anm. 82; vgl. auch „*Richtlinien der Christlich-Sozialen Jugend*“, in: *Vom frohen Leben* 8/1928-29, S. 524: „*Darüber hinaus lehnen wir alle blutige Gewaltanwendungen ab, weil wir an die Waffen Christi, die Waffen der Bergpredigt, der Krippe und des Kreuzes und die Waffen von Golgotha glauben.*“ Auch E. THRASOLT begründete das Recht bzw. die Pflicht zur Kriegsdienstverweigerung mit der Bergpredigt, vgl. den Bericht über die Reichskonferenz des Bundes der Kriegsdienstverweigerer, in: *Die Friedenswarte* 29/1929, H. 6, S. 185.

windet“, bezeichnet wurde,⁷⁸ so zeigte sich in dieser Verabsolutierung eine nicht unbedenkliche Zuspitzung monomanen Denkens, das für sich in Anspruch nahm, allein das wahre Christentum zu vertreten. Diese Gefahr läßt sich vor allem bei V. Heller und in seiner Zeitschrift „Das Neue Volk“ beobachten. Mit Recht warnte W. Dirks davor, die Haltung V. Hellers mit jenen Rigoristen zu vergleichen, die die Bergpredigt gegen die kirchliche Autorität vertreten haben: „Nein, das ‚Neue Volk‘ als Repräsentant des Evangeliums gegen die Autorität – das ... stimmt nicht. Weder Franziskus noch Luther, weder Savonarola noch Wittig können in eine ernsthafte Verbindung mit Vitus Hellers ‚Neuem Volk‘ gebracht werden.“⁷⁹

Neben der Bergpredigt war es vor allem Franziskus von Assisi, auf den man sich bei der Begründung der Kriegsdienstverweigerung stützte. In ihm erkannte man den Prediger der Gewaltlosigkeit. Vorbildhaft wurde er durch die Regel seines 3. Ordens – „also für alle die neuen, ganzen Christen“ –: „Die Brüder dürfen keine Mordwaffen gegen irgend jemand annehmen oder mit sich tragen.“⁸⁰ In der Organisation der Kriegsdienstverweigerer, zu der „Das Neue Volk“ und „Vom frohen Leben“ aufriefen, handelte es sich „um einen freien Zusammenschluß von Menschen aus Gewissen, um einen Zusammenschluß, wie es das kirchliche Christentum ist und die Kirche der Märtyrer und die Kriegsdienstverweigerer, die einst Franz von Assisi organisierte“.⁸¹ Das Evangelium, die Bergpredigt, die Kirche der Märtyrer und Franziskus von Assisi bildeten die religiöse Grundlage der Kriegsdienstverweigerung. Fr. M. Stratmann stellte schon 1924 fest, daß die kriegsgegnerischen Aktionen der katholi-

⁷⁸ GOTTSCHALK, Vom Wesen und Sinn der Kriegsdienstverweigerung, a.a.O., S. 464.

⁷⁹ W. DIRKS, Das „Neue Volk“, in: RMV Nr. 178, 3. August 1929, S. 1.

⁸⁰ Kriegsdienstverweigerungsaktion des hl. Franz von Assisi, in: Vom frohen Leben 8/1928/29, S. 131.

⁸¹ GOTTSCHALK, Organisierte Kriegsdienstverweigerung?, in: Vom frohen Leben 7/1927/28, S. 115; zu Franziskus von Assisi vgl. auch: Bruder PARVUS, Ein Franziskus-Geschichtlein, in: Vom frohen Leben 1/1922, S. 8; Th. OHLMEIER, Franziskus von Assisi als Friedensfreund, in: Der Friedenskämpfer 2/1926, H. 11/12, S. 3 f.; V. HELLER, Kriegsdienstverweigerung, a.a.O., S. 2; Bericht über die Reichskonferenz des Bundes der Kriegsdienstverweigerer, a.a.O., S. 185. – Abdruck des Aufrufs der „Kriegsdienstverweigerer aus Gewissen“, in: NV Nr. 36, 3. September 1927, S. 4.

schen Jugendbewegung, die sich vor allem in der „Großdeutschen Volksgemeinschaft“ und auch in der CSRP fanden, nicht aus der kirchlichen Lehrverkündigung oder aus moral-theologischen Überlegungen hervorgegangen sind, sondern „aus der Natur, aus ihrem Herzen und aus dem Herzen Jesu“.⁸² Dennoch hoffte gerade die Zeitschrift „Vom frohen Leben“ auf Unterstützung durch die Kirche, richtete sich ihre Hoffnung auf Rom, „daß der Papst kraft seines göttlichen Lehramtes ein Machtwort spreche, auf daß dem himmel-schreienden Ärgernis der Teilnahme von Millionen und Millionen von Katholiken an dem fürchterlichen Massenmorden ein Halt und ein *non licet* entgegengeschleudert werde! Wir warten auf diesen Bannfluch des Stellvertreters Christi auf Erden gegen das Verbrechen des modernen Krieges“!⁸³ Man hoffte auf eine solche Stellungnahme der Kirche gegen Krieg und Kriegsdienst deshalb, weil man in der Verwerfung des Krieges und des Kriegsdienstes durch die Kirche das notwendige Ergebnis der kirchlichen Entwicklung selbst sah. Die Grundlegung dieses Ergebnisses fand man in Christus selbst gelegt; die Ansätze der Entfaltung glaubte man im Gang der Kirchengeschichte feststellen zu können, „von Christus über Augustin und Franz von Assisi bis heute, in dem Kriegsdienstverbot für die Priester, wie in der *Treuga Dei*, dem Gottesfrieden des kirchlichen Mittelalters. Die endliche Ausreifung des Pazifismus, die Verwerfung des Krieges und die Erklärung der kriegslosen Abwehr ist ebensowenig gegen die Tradition wie die Stellung der Kirche zur Sklaverei und Leibeigenschaft, das Dogma der Unbefleckten Empfängnis und der Unfehlbarkeit des Papstes“.⁸⁴ Für die Zeitschrift „Vom frohen Leben“ stellte sich die Kirchengeschichte als der Entfaltungsprozeß eines von Christus grundgelegten Pazifismus dar, der – entsprechend dem Entwicklungsprozeß anderer dogmatischer Entscheidungen – in einer lehramtlichen Stellungnahme gegen den Krieg und den Kriegsdienst gipfeln mußte.

Im Jahre 1929 urteilte H. Kohn, Mitglied der linksgerichteten „*Internationale der Kriegsdienstverweigerer*“, über den religiösen Aufbruch im Pazifismus: „Nirgendwo sind in den letzten zehn oder

⁸² Fr. M. STRATMANN, *Weltkirche und Weltfriede*.

⁸³ Bruder GOTTFRIED, *Friede durch die Kirche!* In: *Vom frohen Leben* 9/1929-30, S. 424.

⁸⁴ Zitiert nach: Fr. M. STRATMANN, a.a.O., S. 209.

fünfzehn Jahren so starke Kräfte hervorgesprudelt, wie bei den religiösen Bewegungen. Wer vor zwanzig Jahren die offiziellen Kirchen vor sich gesehen hat, hätte dies niemals für möglich gehalten. Diese Kirchen, den Staats- und Klasseninteressen ergeben, waren völlig areligiös, erstarrt, Zeugen des Zeitgeistes und der Menschenbegierden, nicht Gottes und seines Rufes ... Diese religiöse Bewegung, die vor allem gegen die Starrheit und Herzensträgheit der eigenen Kirche zu kämpfen hat, wird dem Pazifismus in einer ungeahnten Weise den Weg bahnen in dem Augenblick, in dem sie die Gemüter ergreift.⁸⁵ Daß es dieser religiösen Bewegung nicht gelungen ist, die Gemüter zu ergreifen, wird man nicht als ihre Schuld und als ihr Versagen bezeichnen können. Die Kräfte der Erstarrung innerhalb und außerhalb der Kirche waren zu stark, als daß sich diese Bewegung hätte durchsetzen können.

W. Dirks nannte das Ansinnen, die Frage des Krieges vom Religiösen und vom Sittlichen her zu lösen, deshalb bedenklich, weil dies eine politische Frage sei. Es gelte, neue Formen des Rechtsausgleichs und der Machtverteilung zu finden, was eine Umlagerung in der politischen Organisation voraussetze – „Das aber ist Sache der Politik! Die Überwindung des Krieges ist also keine Aufgabe, die absolut vom Religiösen her zu begründen wäre. Sie ist deshalb auch nicht eine Aufgabe, die immer gestellt war ... Sie ist vielmehr eine Aufgabe, die Gott bestimmten Generationen stellt: durch die Situation, in die sie sich von ihm gestellt sehen. Gott spricht durch die Situation“⁸⁶. Damit lehnte W. Dirks auch die Auffassung ab, die Geschichte der Kirche als einen Evolutionsprozeß eines von Christus grundgelegten christlichen Pazifismus, die Kriegsdienstverweigerung als die radikale Verwirklichung der Nachfolge Christi zu bewerten. Nach W. Dirks unterscheidet die Christen, die den Krieg ablehnen, von den Christen, die den Krieg bejahen, nicht die größere Christlichkeit, sondern die verschiedene Beurteilung der weltge-

⁸⁵ H. KOHN, Aufgaben und Wege des aktiven Pazifismus, in: Die Friedenswarte 29/1929, H. 4, S. 100. – Dieses Zeugnis ist deshalb bemerkenswert, weil H. Kuhn sich bei seinem Urteil keineswegs von vorgefaßter Sympathie leiten ließ. Die „Internationale der Kriegsdienstverweigerer“ war alles andere als kirchenfreundlich.

⁸⁶ W. DIRKS, Von der wahren Überwindung des Krieges, in: Schildgenossen 3/1923, H. 5/6, S. 172.

schichtlichen Situation. In der religiös begründeten Verabsolutierung der Kriegsdienstverweigerung, in der absoluten Ablehnung des Krieges aus religiösen Gründen sah er eine methodische Absolutsetzung eines an sich relativen Standpunktes. Wer nicht nur methodisch, sondern „absolut und um jeden Preis Pazifist ist, der ist, scheint mir, eng oder häretisch“.⁸⁷ Entsprechendes gelte selbstverständlich für die absolute Bejahung der Notwendigkeit des Krieges etwa als Folge der Erbsünde. Man könne zwar in diesem Sinn, in dem Sinn eines entschiedenen pazifistischen Handelns als Konsequenz aus der von Gott durch die „Situation“ gestellten Aufgabe, entschiedener Pazifist sein, könne zwar auch die Kriegsdienstverweigerung in sein pazifistisches Handeln einbeziehen. Dieser entschiedene Pazifismus unterscheide sich aber grundsätzlich von jenen absoluten Pazifisten, die „eine augenblickliche politische und kulturelle Notwendigkeit zu philosophischer Unbedingtheit fälschlich erhöhen, oder gar von denen, die von solchen fälschlichen Unbedingtheiten ausgehen, ohne überhaupt politische Notwendigkeiten zu sehen ...“.⁸⁸

Von dieser Bestimmung eines katholischen Pazifismus aus ergibt sich auch nach W. Dirks die besondere Aufgabe des Friedensbundes: „Beruhigung nach den radikalen Pazifisten hin, Beunruhigung nach den Reihen der Glaubensgenossen hin ...“.⁸⁹ Diesen Pazifismus, der sich von der bloßen Friedensliebe als „aktive organisierte Aktion gegen den Krieg in der vielfältigen Bestimmtheit der historischen Situation abgrenzt“, der „durchaus konkret geschichtlich bezogen“ ist und sich „nicht absolut, sondern aus der geschichtlichen Stunde“ begründet, stellt W. Dirks den Ausführungen Max Schelers gegenüber,⁹⁰ der den Pazifismus als ein jeweils absolut begründetes und mit Absolutheitsausdruck auftretendes theoretisches Verhalten verwarf.⁹¹ In seiner Schrift „Die Idee des Friedens und der Pazifis-

⁸⁷ Ibid., S. 173.

⁸⁸ W. DIRKS, Pazifismus und Politik, in: RMV Nr. 136, 14. August 1926, S. 1.

⁸⁹ Id., Pazifismus und Politik, in: RMV Nr. 184, 12. August 1926, S. 2.

⁹⁰ W. DIRKS, Max Scheler über den Pazifismus, in: RMV Nr. 169, 24. Juli 1931, S. 3.

⁹¹ Diese Gedanken äußerte Max SCHELER in einem Vortrag vom Jan./Feb. 1927, auf dessen Nachdruck sich die Kritik von W. Dirks (s. Anm. 94) bezieht. Da ich den Nachdruck dieses Vortrages nicht finden konnte, beziehe ich mich auf die

mus“ bezeichnet M. Scheler den Ewigen Frieden als einen unbedingt positiven Wert, als ein „schönes und gutes Ideal“ aller Politik und als „im Wesen der menschlichen Natur“ durchaus angelegtes Ziel.⁹² M. Scheler bejahte sogar die Frage, ob in der Geschichte, „trotz des relativen (historischen) Wertes, den wir dem Kriege für die Einigung der Menschheit und für den Ursprung und die Verbreitung der Kultur in großen Reichskörpern zuschreiben, die sichtbare Grundrichtung einer Entwicklungskurve, die – ziehen wir die Kurve aus – auf Ewigen Frieden hinführt“.⁹³ Die Frage aber, ob die gegenwärtige Menschheit in dem Prozeß, der in einem Ewigen Frieden enden werde,⁹⁴ schon in der Lage und Beschaffenheit sei, Kriege zu verhindern, wurde von M. Scheler verneint. In dieser Situation bekannte sich M. Scheler zu einem „Instrumental-Militarismus“, der unter Anerkennung des Wertes des Ewigen Friedens in der Welt, wie sie sich gegenwärtig darstelle, zu Krieg und Abwehr bereit sei.⁹⁵ Den verschiedenen Richtungen des Pazifismus und ihren Methoden sprach M. Scheler die Fähigkeit ab, das „historische Geschehen schon von heute ab in den „Ewigen Frieden“ einmünden zu lassen“.⁹⁶ Dem Heroismus des Kriegsdienstverweigerers erkannte er zwar „höchste Achtung“ zu, hielt aber seinen Standpunkt für objektiv ethisch und metaphysisch bzw. religiös falsch,⁹⁷ für ineffektiv.⁹⁸

Schrift von M. SCHELER, *Die Idee des Friedens und der Pazifismus*, Berlin 1931, in der M. Scheler seine Ausführungen von 1927 in – wie man auf Grund der von W. Dirks kritisierten Ausführungen M. Schelers von 1927 annehmen darf – erweiterter Form veröffentlichte.

⁹² M. SCHELER, *Die Idee des Friedens und der Pazifismus*, S. 20 f.

⁹³ *Ibd.*, S. 21.

⁹⁴ In dieser Vorstellung einer Entfaltung des Friedens in der Geschichte der Menschheit bis hin zu einem Ewigen Frieden zeigt sich eine eigentümliche, gleichsam „säkularisierte“ Parallele zu der Vorstellung, die Geschichte der Kirche sei ein Entfaltungsprozeß des Friedens Christi, der mit einem „Antikriegs“-Dogma abschließen werde – eine Vorstellung, die in der Zeitschrift „Vom frohen Leben“ vertreten wurde (Vgl. Anm. 89).

⁹⁵ M. SCHELER, a.a.O., S. 29. – Der Instrumentalmilitarismus unterscheidet sich von dem Gesinnungsmilitarismus nach M. Scheler dadurch, daß er den Wert des Krieges und der militärischen Formen nicht „in sich“, sondern als realpolitisches „Instrument“ für politische Zwecke in begrenzten Zeitläufen sieht (*ibid.*, S. 12).

⁹⁶ *Ibd.*, S. 31.

⁹⁷ *Ibd.*, S. 34.

⁹⁸ *Ibd.*, S. 37.

In dieser Beurteilung der Kriegsdienstverweigerung als eines Heroismus des einzelnen stimmte W. Dirks, wenn auch aus anderen Gründen, mit M. Scheler überein, denn „die kollektiven Fragen – und hier (in der Überwindung des Krieges) handelt es sich doch um eine eminent kollektive Frage – dürfen nicht mit heroischen Antworten rechnen“.⁹⁹ W. Dirks widersprach jedoch M. Schelers Auffassung, daß die Antwort auf die Situation der gegenwärtigen Verhältnisse und der in dieser Situation liegenden Herausforderung nur in einem instrumental zu verstehenden Militarismus bestehen könne. Dieser Auffassung stellte W. Dirks seine Überzeugung entgegen, daß der Herausforderung durch die Situation mit einem an den konkret-geschichtlichen Gegebenheiten orientierten aktiven Pazifismus begegnet werden müsse, der sich nicht als „Lehre“ sondern als „Aktion“ gibt. Dadurch aber, daß M. Scheler bei seiner Verurteilung des Pazifismus diesen Pazifismus nicht zur Kenntnis genommen habe, sei er allen gegen den Krieg kämpfenden Pazifisten in den Rücken gefallen.¹⁰⁰

Auch der Friedensbund konnte sich der Forderung nach Kriegsdienstverweigerung unter allen Umständen nicht anschließen. Man habe zwar „für das Vorhandensein einer so radikalen Einstellung volles Verständnis“, man anerkenne auch, daß „insbesondere auf katholischer Seite rein sittliche Erwägungen bei dieser radikalen Haltung den Ausschlag gegeben haben“; aus Gewissensgründen könne man aber dieser Auffassung nicht beitreten.¹⁰¹ Bei der Bewertung der Kriegsdienstverweigerung ging Fr. M. Stratmann von der Lehre des „gerechten Krieges“¹⁰² aus. Die Kriegsdienstverweigerung wurde auch von Fr. M. Stratmann in einem ungerechten Krieg nicht nur gebilligt, sondern gefordert. Wenn jedoch nicht eindeutig zu klären ist, ob ein Krieg „gerecht“ oder „ungerecht“ ist, so sei zu unterscheiden, ob in dem betreffenden Staat die allgemeine Wehrpflicht eingeführt ist oder nicht. Im Zweifelsfalle bei allgemeiner Wehrpflicht erachtete es Fr. M. Stratmann nicht als die Pflicht des einfachen Bürgers oder Soldaten, sich persönlich ein Urteil zu bil-

⁹⁹ W. DIRKS, Für den Frieden, in: RMV Nr. 205, 8. September 1927, S. 1.

¹⁰⁰ Id., Max SCHELER über den Pazifismus, a.a.O., S. 3.

¹⁰¹ Fr. M. STRATMANN, Die Frage der Kriegsdienstverweigerung, in: Katholische Friedenswarte 1/1924-25, A. 9/10, S. 3.

¹⁰² [Keine Fußnote mit dieser Nummer im Original.]

den: der Untergebene darf sich dem Urteil der rechtmäßigen Obrigkeit anschließen. So besteht zwar nicht die Pflicht, wohl aber das Recht auf persönliche Urteilsbildung. In Staaten ohne allgemeine Wehrpflicht genügt es dagegen nicht, daß der Bürger vor einem drohenden Krieg einfach der amtlichen Meinungsäußerung der Regierung sich anschließt: er ist verpflichtet, den Fall zu überprüfen und daraus die Konsequenz für sein Handeln zu ziehen. Die Pflicht zur Kriegsdienstverweigerung besteht auf Grund eines übergeordneten, überstaatlichen Rechtsspruches bei dem Krieg eines Völkerbundstaates gegen den Völkerbund.¹⁰³ Letztlich wird damit die Frage der Kriegsdienstverweigerung auch von Fr. M. Stratmann in die Entscheidung des einzelnen Gewissens gelegt, wenn auch bei dieser Gewissensentscheidung die Kriterien des „gerechten Krieges“ eine objektive Entscheidung erleichtern sollen. Gegenüber dieser theoretisch in sich gewiß schlüssigen Deduktion bleibt aber die Ungewißheit, wie der einzelne bei seiner Entscheidung die notwendigen Informationen erhalten soll, vor allem – wenn es das gibt – die objektiven Informationen, auf Grund derer er dann unter Anwendung der formalen Kriterien des „gerechten Krieges“ zu einer objektiv vertretbaren Entscheidung gelangen soll.

Die differenzierten Äußerungen Fr. M. Stratmanns bildeten die Grundlage für die Haltung des Friedensbundes zur Kriegsdienstverweigerung. In den „Richtlinien des Friedensbundes Deutscher Katholiken“ wurde eine Festlegung vermieden. Die Stellungnahme gegenüber der Kriegsdienstverweigerung wurde der Entscheidung der einzelnen Mitglieder des F.D.K. überlassen.¹⁰⁴ Dieser Verzicht, in der Frage der Kriegsdienstverweigerung Zwang auf die Mitglieder auszuüben, galt auch in der „Deutschen Friedensgesellschaft“. Doch forderte man die Anerkennung des unbedingten Rechtes des Einzelnen und des darauf begründeten Rechtes wirtschaftlicher, politischer und religiöser Gruppen auf Verweigerung des Kriegsdienstes als eines sittlichen Grundrechtes gegenüber dem Staat und der Volksmehrheit und „Festlegung dieses Grundrechtes in die Reichs-

¹⁰³ Fr. M. STRATMANN, a.a.O., S. 3.

¹⁰⁴ Richtlinien des Friedensbundes Deutscher Katholiken, VII, 7, in: Katholische Friedenswarte 1/1924-25, H. 1/2, S. 1.

verfassung und in die Satzung des Völkerbundes“.¹⁰⁵ Die Ausführungen Fr. M. Stratmanns über die Kriegsdienstverweigerung bezeichnete H. Wehberg als mit das Hervorragendste, was je über dieses Problem geschrieben worden sei, weil er nur die Absicht habe, „festzustellen, was den Forderungen des Gewissens entspricht. Gerade in einer so schwierigen Frage wie der Dienstverweigerung ist diese Methode die einzig richtige“.¹⁰⁶

Während innerhalb der katholischen Friedensbewegung, aber auch in der nichtkatholischen Friedensbewegung, wie beispielsweise in der „Deutschen Friedensgesellschaft“, hinsichtlich der Kriegsdienstverweigerung keine einheitliche Haltung bestand, so war man sich doch in der Ablehnung der allgemeinen Wehrpflicht einig.¹⁰⁷ Die Ablehnung der allgemeinen Wehrpflicht durch den Pazifismus ist so selbstverständlich, daß sie an dieser Stelle nicht eigens dargelegt werden muß. Sie stellt den Minimalkonsensus des Pazifismus dar. In der Ablehnung der allgemeinen Wehrpflicht stimmte die katholische (und nichtkatholische) Friedensbewegung auch mit M. Sangnier überein. In der Aufhebung der allgemeinen Wehrpflicht in allen Ländern sah die Friedensbewegung die „vordringlichste Aufgabe für die nächste Zeit“, da die allgemeine Wehr-

¹⁰⁵ H. WEHBERG, Grundsätzliche Erörterungen zur Politik der deutschen Friedensbewegung, in: Die Friedenswarte 27/1927, H. 6, S. 166; vgl. dazu: Krieg und Frieden im Entwurf eines allgemeinen deutschen Strafgesetzbuches, in: Vom frohen Leben 1928/29, S. 117, wo gefordert wird, daß in einem solchen Entwurf vom „Boden der Verfassung (Art. 148, 118, 733 u. a.) wie staatlich anerkannter Verträge aus“ eingebaut werden müsse das „Recht der Kriegsdienstverweigerung für solche... die nachweisen können, daß sie aus Gewissensgründen den Krieg ablehnen müssen“. Auch Fr. M. STRATMANN forderte die gesetzliche Verankerung des Rechtes auf Kriegsdienstverweigerung aus Gewissensgründen; vgl. Kriegsdienstverweigerung? Löbe und Stratmann. In: Vom frohen Leben 7/1927-28, S. 189.

¹⁰⁶ H. WEHBERG, Pater Stratmann über Kriegsdienstverweigerung, in: Die Friedenswarte 25/1925, H. 12, S. 375. – H. Wehberg stimmte mit Fr. M. Stratmann auch mit dessen Kritik an der Begründung der Kriegsdienstverweigerung des Jungpazifismus überein, da in ihr zu wenig die sittliche Pflicht gegenüber der Allgemeinheit und zu sehr das Recht der eigenen Person auf das eigene Leben betont werde; vgl. H. WEHBERG, Die Fortbildung des organisatorischen Pazifismus, in: Die Friedenswarte 25/1925, H. 2, S. 35; Fr. M. STRATMANN, Weltkirche und Weltfriede, S. 177 f.

¹⁰⁷ Vgl. dazu die Ausführungen].

pflcht als Dauereinrichtung eine „Kompetenzüberschreitung der staatlichen Rechte ist“, dadurch, daß sie „nach dem Urteil bewährter katholischer Moralisten die früheren und höheren Rechte des Individuums und der Familie“ überschreite.¹⁰⁸ Vor allem aber wurde sie als Grundlage des modernen Krieges abgelehnt, denn „ohne diese Einrichtung hätte sich der Krieg niemals zu dem heutigen Umfang entwickeln können“.¹⁰⁹

Gegen Ende der 1920er Jahre veröffentlichte der „Joint Peace Council“¹¹⁰ ein „Manifest gegen die Wehrpflicht und die militaristische Ausbildung der Jugend“.¹¹¹ Der Aufruf wurde unterzeichnet von A. Einstein, Freud, S. Lagerlöf, L. Ragaz, R. Rolland, B. Russel, Upton Sinclair, Rabindranath Tagore, St. Zweig u. a.. Den Anlaß zur Abfassung des Manifestes bildete der Abschluß des Kellog-Paktes. Ein Auszug aus diesem Manifest sei hier wiedergegeben:

„Die Wehrpflicht liefert die Einzelpersonlichkeit dem Militarismus aus. Sie ist eine Form der Knechtschaft. Daß die Völker sie gewohnheitsmäßig dulden, ist nur ein Beweis mehr für ihren abstumpfenden Einfluß. Militärische Ausbildung ist Schulung von Körper und Geist in die Kunst des Tötens. Militärische Ausbildung ist Erziehung zum Krieg. Sie ist die Verewigung des Kriegsgeistes. Sie verhindert die Entwicklung des Willens zum Frieden ... Wenn die Regierungen die tiefe Empörung und Ablehnung gegen den Krieg nicht erkennen wollen, so müssen sie mit dem Widerstand aller derer rechnen, denen die Hingabe an die Menschheit und an die Stimme des Gewissens höchstes Gesetz ist.

¹⁰⁸ Fr. M. STRATMANN, Die Frage der Kriegsdienstverweigerung, a.a.O., S. 4.

¹⁰⁹ Id., Unsere Stellung zum Krieg und zur allgemeinen Wehrpflicht, in: Katholische Friedenswarte 2/1925-26, H. 1/2, S. 7.

¹¹⁰ Folgende Organisationen waren im *Point Peace Council* zusammengeschlossen: Rat für Internationalen Dienst der Gesellschaft der Freunde (London); Internationales Antimilitaristisches Büro (Haag); Internationale und Genossenschaftliche Frauengilde (London); Internationaler Versöhnungsbund (Wien); Internationale der Antimilitaristischen Pfarrer (Ammerstol); Ausschuß für Friedensarbeit der Gesellschaft der Freunde (London); Internationale der Kriegsdienstgegner (Enfield); Internationale Frauenliga für Frieden und Freiheit (Genf).

¹¹¹ Abgedruckt in: Der Friedenskämpfer 5/1930, H. 11, S. 7-10; dort auch die von deutschen Pazifisten zu diesem Manifest abgegebene Zusatzerklärung.

Völker der Welt beschließt:
Fort mit der Militarisierung!
Fort mit der Wehrpflicht!
Erzieht die Jugend zur Menschlichkeit
und zum Frieden!“

Dieses Manifest wurde von der gesamten deutschen Friedensbewegung zusammen mit einer Zusatzklärung, die auf die spezifische politische Situation in Deutschland einging, veröffentlicht.¹¹² Die Zusatzklärung wurde unterzeichnet von M. Buber, A. Döblin, N. Ehlen, H. v. Gerlach, V. Heller, Fr. Keller, K. Kollwitz, Fr. M. Stratmann, H. Wangel, A. Zweig. Auch aus dieser Erklärung seien hier Auszüge wiedergegeben:

„Die Wehrpflicht ist zwar in Deutschland durch Friedensvertrag und Gesetz abgeschafft. Dennoch wird ... die Wiedereinführung eines Wehrpflichtsystems, sei es auch in der Gestalt von Miliz oder nur Arbeitsdienstjahr, propagiert.

Auch die militärische Ausbildung der Jugend ist durch Gesetz verboten. Nicht durch Gesetz zu verbieten ist indes der Geist des Militarismus. Er beherrscht weite Kreise der Lehrerschaft, die die jungen Menschen – oft unter dem Vorwand körperlicher Ertüchtigung – bewußt oder unbewußt, entgegen der Absicht des Artikels 148 der Reichsverfassung Kriegsromantik und Kriegshandwerk lehren. Er beherrscht fast ausnahmslos die deutschen Hochschulen. Er beherrscht in Deutschland überdies zahlreiche Jugendvereine und -Organisationen ...

Wir fordern, daß Reichstag und Reichsregierung Bestrebungen auf Wiedereinführung der Wehrpflicht oder auf Vergrößerung

¹¹² Vgl. Anm. 116; die deutsche Zusatzklärung wurde von folgenden deutschen Organisationen getragen: Arbeitsgemeinschaft der Vereinigung ehemaliger Kriegsgefangener Deutschlands e.V.; Bund der Freien Schulgesellschaften Deutschlands e.V.; Bund der Kriegsdienstgegner; Bund entschiedener Schulreformer; Bund Religiöser Sozialisten, Landesverband Preußen; Christlich-Soziale Jugend Deutschlands; Christlich-Soziale Reichspartei; Deutsche Friedensgesellschaft; Deutsche Liga für Menschenrechte; Deutscher Bund für Mutterschutz; Deutscher Monistenbund; Deutscher Zweig des Internationalen Versöhnungsbundes; Friedensbund Deutscher Katholiken; Gewerkschaft Deutscher Geistesarbeiter e.V.

des Heeres unzweideutig ablehnen und daß die zuständigen Behörden alle Organisationen rücksichtslos unterdrücken, die unter dem Druck politischer und sozialer Nöte Menschen zwingen, sich für einen künftigen Krieg, sei es gegen irgendeinen äußeren, sei es gegen einen inneren Feind, militärisch ausbilden zu lassen.“

3. DER KRIEG UND SEINE ÜBERWINDUNG ALS NATURRECHTLICH-MORALTHEOLOGISCHES PROBLEM

Fr. M. Stratmann verteidigte seinen Rückgriff auf die naturrechtlich-moraltheologische Argumentation, wie sie vor allem in der augustinisch-thomistischen Schule sich darstellte, damit, daß einer praktischen Ablehnung oder doch weitmöglichen Zurückdrängung des Krieges ein „scharf durchdachtes moralisches System“ zugrunde liegen müsse und daß „die augustinisch-thomistische Theorie der Welt und der Kirche diesen Dienst leisten kann. Gerade weil sie dem Krieg sein Daseinsrecht so schwer macht, ist sie die praktisch notwendigste und brauchbarste, die sich denken läßt, und kommt dem aus den Wehen des Weltkrieges Wiedergeborenen moralischen Bewußtsein in allen Grundgedanken in überraschender Weise entgegen“.¹¹³ Die Beschäftigung mit den scholastischen Lehren über Völkerrecht und Kriegsrecht setzte bereits vor dem Ersten Weltkrieg ein. Katholische Völkerrechtler und Moraltheologen, wie A. Vanderpol, A. Gießwein, H. Lammasch, Fr. X. Eberle, H. Finke (als Kirchenhistoriker) und I. Seipel, veröffentlichten zwischen 1900 und 1937 ihre Arbeiten, die von großer Bedeutung für die katholische Friedensbewegung wurden – nachweisbar nicht zuletzt an den Schriften und an der Tätigkeit Fr. M. Stratmanns.¹¹⁴ Der Rückgriff

¹¹³ Fr. M. STRATMANN, *Weltkirche und Weltfriede*, S. 100 f.

¹¹⁴ A. VANDERPOL, *Droit de guerre d'après les théologiens et les canonistes du moyen âge*. Paris 1911; F. FOCCHERINI, *La dottrina canonica della guerra*. Modena 1912; A. GIEßWEIN, *Der Friede Christi*. Wien 1913; H. LAMMASCH, *Europas elfte Stunde*. München 1919; Fr. X. EBERLE, *Krieg und Frieden im Urteil christlicher Moral*. Stuttgart 1914; H. FINKE, *Der Gedanke des gerechten und heiligen Krieges*. Freiburg i. B. 1915; I. SEIPEL, *Der Friede, ein sittliches und gesellschaftliches*

auf die Scholastik war oft verbunden mit einer verklärenden Sicht des Mittelalters, so wenn Fr. M. Stratmann in Anlehnung an P. L. Landsberg¹¹⁵ im Mittelalter die Epoche „der in Gott gebundenen Ordnung“ bewunderte¹¹⁶ oder wenn A. Gießwein die Bedeutung der Neoscholastiker Franziskus de Vittoria und Franziskus Suarez darin sah, daß sie die „harmonische Weltanschauung des Mittelalters in die neue, erweiterte Welt“ hineinbrachten.¹¹⁷ Eine seltsame Verbindung von Neoscholastik, Reichsideologie, Mittelaltersehnsucht und Friedenswille ist bei I. Seipel anzutreffen,¹¹⁸ die auch im „Friedensbund Deutscher Katholiken“ in H. Platz und R. Grosche ihre Vertreter gefunden hatte.¹¹⁹

Die Bedeutung der scholastischen und neoscholastischen Lehre sah man darin, daß sie für den Krieg moralische Grundsätze aufgestellt hatte, welche „mit vollkommener Präzision jene Regeln festsetzen, nach welchen die Christen bei der Kriegserklärung und Führung des Krieges handeln sollten, und welche, wenn genau beobachtet, eine Menge von Kriegen verhinderten, ja den Krieg selbst, wenigstens unter christlichen Völkern, als überflüssige Institution zu beseitigen vermöchten“.¹²⁰

Die Grundfrage¹²¹ für die naturrechtlich-moraltheologische Beurteilung von der Zulässigkeit oder der Nichtzulässigkeit des Krie-

Problem. Innsbruck 1937 Zu nennen ist auch – weil diesem Kreis persönlich verbunden – Fr. W. FOERSTER, der sich in seinem Buch „Autorität und Freiheit“ für eine Wiederbelebung der scholastischen Lehre aussprach (S. 180, Anm.).

¹¹⁵ P. L. LANDSBERG, Die Welt des Mittelalters und wir. Bonn.

¹¹⁶ Fr. M. STRATMANN, a.a.O., S. 12.

¹¹⁷ A. GIEßWEIN, Katholische Theologie und Völkerrecht, in: Der Friedenskämpfer 3/1927, H. 3/4, S. 3.

¹¹⁸ I. SEIPEL, Der Friede, S. 133.

¹¹⁹ H. Platz und I. Seipel gehörten mit Th. Brauer, Alois Dampf u. a. zu den Herausgebern der Monatszeitschrift „Abendland“, die nach Kl. BREUNING, Die Vision des Reiches, S. 78 die Abendlandideologie als „sublimierte Form der Reichsideologie“ vertrat; zu R. Grosche vgl. Kl. BREUNING, a.a.O., pass.; vgl. auch das Kapitel über den „Friedensbund Deutscher Katholiken“.

¹²⁰ A. GIEßWEIN, Christliche Moral und die Solidarität der Völker, in: Der Friedenskämpfer 3/1927, H. 5/6, S. 5.

¹²¹ Im folgenden wird die Interpretation der scholastischen Kriegslehre nach Fr. M. STRATMANN, Weltkirche und Weltfriede, S. 75-104 in verkürzter Form wiedergegeben. Auf ausdrückliche Verweise kann deshalb verzichtet werden. – Eine andere Frage ist, ob diese Interpretation der scholastischen Kriegslehre richtig ist.

ges geht dahin, inwieweit er als Mittel (Krieg als Selbstzweck scheidet von vornherein aus) für die Verteidigung oder Herstellung der Gerechtigkeit erlaubt ist. Naturrechtlich ist ein Krieg erlaubt, wenn nach Versagen aller anderen Mittel zur Herstellung der Gerechtigkeit der Krieg sich als letztes und sicheres Mittel anbietet. Im Verteidigungskrieg ist diese Situation gegeben: Wenn ein Staat den anderen Staat ohne jeden rechtlichen Grund überfällt, dann hat der angegriffene Staat das Recht zur Gegenwehr. Dieses Recht des Staates wird – und das ist wichtig für die Diskussion um den Begriff der Notwehr – mit dem Recht des Individuums auf Selbsthilfe gleichgesetzt. Die Erlaubtheit der Notwehr gründet sich auf das Recht, das eigene zu Unrecht angegriffene Leben zu behaupten, aber auch auf die „noch höhere Bestimmung“, die Heiligkeit der sittlichen Weltordnung im Namen Gottes gegen Unrecht zu schützen. Was der einzelne Mensch darf, darf aber der Staat erst recht. Erste Voraussetzung für einen Verteidigungskrieg ist also die Ungerechtigkeit des gegnerischen Angriffs. Eine zweite Voraussetzung ist – wie bei der individuellen Notwehr auch –, daß die Abwehrmaßnahmen das Maß des berechtigten Schutzes (*moderamen inculpatae tutelae*) nicht überschreiten. Auch der Verteidigungskrieg wird zum ungerechten Krieg, wenn er über die Abwehr des ungerechten Angriffes hinausgeht. Diese Bestimmungen sind nach Fr. M. Stratmann praktisch nicht erfüllbar, woraus jedoch nicht auf die Unsinnigkeit dieser Bestimmungen geschlossen werden darf, sondern darauf, daß die Menschen und Staaten unfähig sind, auch nur einen Verteidigungskrieg so zu führen, daß er der Gerechtigkeit ganz entspräche. Das aber bedeutet, daß zwar „die theoretische Erlaubtheit des Verteidigungskrieges unter den genannten Bedingungen feststeht, seine praktische Brauchbarkeit aber als Mittel der Gerechtigkeit auf stärkste zu bezweifeln ist“.¹²² Die zur Gerechtigkeit eines Krieges erforderlichen Voraussetzungen nach augustinisch-thomistischen

Dies zu beurteilen geht über die Kompetenz des Verfassers, ist aber auch in diesem Zusammenhang nicht von Bedeutung, da es nicht um die Richtigkeit dieser Interpretation, sondern um die Bedeutung dieser Interpretation für die katholische Friedensbewegung geht.

¹²² Fr. M. STRATMANN, a.a.O., S. 79.

Kriegsrecht faßte Fr. M. Stratmann in folgenden zehn Punkten zusammen:¹²³

1. schweres Unrecht auf seiten einer und nur einer der beiden streitenden Parteien;
2. schwere formelle moralische Schuld auf einer der beiden Seiten. Bloß materielles Unrecht genügt nicht;
3. zweifelsfreie Nachweisbarkeit dieser Schuld;
4. Unvermeidbarkeit der kriegerischen Auseinandersetzung nach Fehlschlagen aller ... friedlichen Verständigungsversuche;
5. Proportion zwischen Schuld und Strafmittel. Ein das Maß der Schuld übersteigendes Strafmaß ist ungerecht und unerlaubt;
6. moralische Gewißheit, daß der Sieg der gerechten Sache zuteil werden wird;
7. rechte Absicht, durch den Krieg das Gute zu fördern und das Böse zu vermeiden. Das aus dem Krieg zu erwartende Wohl des Staates muß das zu erwartende Übel übersteigen;
8. rechte Art der Kriegsführung: Einhaltung der Schranken der Gerechtigkeit und Liebe;
9. Vermeidung schwerer Erbitterungen anderer nicht unmittelbar in Kriegshandlung verwickelter Staaten sowie der christlichen Gesamtheit;
10. Kriegserklärung durch eine gesetzlich dazu autorisierte Obrigkeit im Namen Gottes zur Vollstreckung seiner Gerichtsbarkeit.

Die Bedeutung der scholastischen Kriegslehre besteht nach Fr. M. Stratmann nicht nur darin, daß sie den Forderungen des Naturrechts und der von der pazifistischen Schule geforderten Völkerrecht entspreche, sondern vor allem auch darin, daß sie die Frage nach der moralischen Erlaubtheit des Krieges stelle und damit über das heute kodifizierte Völkerrecht hinausgehe.¹²⁴

Wenn eine der genannten Bedingungen nicht erfüllt ist, dann ist der Krieg kein Werkzeug der Vernunft und Gerechtigkeit, sondern Werkzeug der Unvernunft und Ungerechtigkeit. Nach dem von der katholischen Morallehre übernommenen Naturrecht ist „sittlich“ gleichbedeutend mit vernunftgemäß, nämlich entsprechend der ewigen Vernunft Gottes. Der moderne Krieg mit seiner Massenver-

¹²³ *Ibd.*, S. 103 f.

¹²⁴ *Ibd.*, S. 104.

nichtung wird „zum Mord, zum grauenhaftesten Massenmord, zur himmelschreienden Sünde“.¹²⁵ Man ist davon überzeugt, daß der kommende Krieg ein Giftgaskrieg sein wird und stützt sich dabei vor allem auf die Untersuchungen der Basler Privatdozentin für Chemie, Gertrud Woker.¹²⁶ Damit entspricht aber der moderne Krieg weder den Forderungen des Naturrechts noch den von der katholischen Moral aufgestellten Bedingungen. Der moderne Krieg ist unsittlich, weil er vor allem die Bedingungen des „*debitus modus*“ („daß auch die Kriegsführung selbst sich in den gebührenden Schranken der Gerechtigkeit und Liebe halte“) und die Bedingung des „*moderamen inculpatae tutelae*“ (Einhaltung des „Maßes berechtigten Schutzes“) nicht zu erfüllen vermag. Daraus ergibt sich die Feststellung, daß es zwar „in der Idee einen gerechten Krieg gibt, in der Praxis aber, bei den heutigen kulturellen und technischen Verhältnissen, die von der katholischen Sittenlehre geforderten Bedingungen für einen erlaubten Krieg fehlen“.¹²⁷ Somit scheidet der „moderne Krieg als wahres Verteidigungsmittel“ absolut aus“.¹²⁸ Diese Auffassung wurde auch in einem theologischen Gutachten über die sittliche Erlaubtheit des Krieges vertreten, das 1932 von Prof. Fr. Charrière (ab 1945 Bischof von Lausanne-Genf-Freiburg i. Ü.), Prof. P. Delos (Lille), Prof. J. Mayer (Paderborn), C. Noppel (Schriftleiter der „Stimmen der Zeit“), Prof. Fr. Keller (Freiburg i. Brg.), Prof. de Solages (Toulouse), Fr. M. Stratmann und Prof. A. Valensin (Lyon) verfaßt wurde.¹²⁹ In diesem Gutachten wurde der moderne Krieg als „gesellschaftliches Rechtsmittel“ abgelehnt, denn er „zieht nach sich durch seine Technisierung und kraft der ihm eigenen Hemmungslosigkeit solch gewaltige materielle und geistige Schäden für den einzelnen, die Familie, die Gesellschaft und sogar die Religion, der moderne Krieg wird eine so furchtbare Weltkatastrophe, daß er

¹²⁵ Fr. M. STRATMANN, Unsere Stellung zum Krieg und zur allgemeinen Wehrpflicht, a.a.O., S. 7.

¹²⁶ Vgl. G. WOKER, Im Zeichen der Wissenschaft dem Abgrund entgegen, in: Die Friedenswarte 25/1925, H. 1, S. 12-20; Id., Der kommende Giftgaskrieg (= Kultur- und Zeitfragen, H. 18) – Leipzig 1928.

¹²⁷ Fr. M. STRATMANN, a.a.O., S. 7..

¹²⁸ Id., Krieg gegen Rußland?, in: Der Friedenskämpfer 7/1931, H. 1, S. 1.

¹²⁹ Theologisches Gutachten über die sittliche Erlaubtheit des Krieges, in: Der Friedenskämpfer 7/1932, H. 2, S. 49 ff., auch in: RMV Nr. 33, 16. Februar 1932, S. 3.

aufhört, in seinem Zweck, der Erreichung von Ordnung und Frieden, angemessenes Mittel zu sein“. Zum Notwehrkrieg wird ausgeführt, daß er da erlaubt ist, „wo eine höhere Instanz zum Schutz des Rechtes versagt... Somit kann man mit Recht vorhersehen, daß der Fall der erlaubten Abwehr im internationalen Leben um so seltener eintritt, je mehr der gegenseitige Schutz der Staaten und ein Schiedsgericht wahre Sicherheit verbürgt“.¹³⁰ Damit rückt im Zusammenhang mit dem Notwehrkrieg das Problem der Schiedsgerichtsbarkeit in den Mittelpunkt, dessen Bedeutung H. Lammasch u. a. schon vor dem Ersten Weltkrieg erkannt hatten.¹³¹ Hier wird aber auch klar erkennbar, daß die Unterstützung des Völkerbundes, die Befürwortung des – freilich 1925 gescheiterten – Genfer Protokolls und die Begrüßung des Kellog-Paktes durch weite Kreise der katholischen Friedensbewegung, vor allem durch den F.D.K., nicht nur politischer Pragmatik entsprang, sondern die Folge einer aus der naturrechtlich-moraltheologischen Betrachtungsweise erwachsenen grundsätzlichen Erkenntnis ist. In diesen konkret-politischen Auswirkungen eines unpolitischen, relativen, naturrechtlich-moraltheologisch begründeten Pazifismus liegt die Übereinstimmung mit jenem politisch motivierten und orientierten entschiedenen Pazifismus, wie ihn die RMV vertrat und wie ihn W. Dirks theoretisch begründete, für den sich die allgemeine Frage des Verhältnisses von Pazifismus und Politik auf das Verhältnis von Pazifismus und Panuropa einengte – verstanden als „Aufgabe der inneren Organisation Europas zu einem geschlossenen politischen Komplex“.¹³²

Die von Fr. M. Stratmann vorgelegte Darstellung der naturrechtlich-moraltheologischen Kriegslehre fand in der katholischen Friedensbewegung allgemeine Zustimmung.¹³³ Zu unterschiedlichen

¹³⁰ Theologisches Gutachten ..., in: Der Friedenskämpfer 7/1932, H. 2, S. 52 f.

¹³¹ Vgl. H. LAMMASCH, Schiedsgerichtsbarkeit (= Stier/Somlo, Handbuch des Völkerrechts, 3. Band, 3. Abteilung). Stuttgart 1914; Vgl. auch Id., Europas elfte Stunde, S. 44 ff. und S. 57 f.; vgl. auch Fr. M. STRATMANN, Weltkirche und Weltfriede, S. 267 f.

¹³² W. DIRKS, Pazifismus und Politik, in: RMV Nr. 184, 12. Aug. 1926, S. 2.

¹³³ Vgl. „Richtlinien des Friedensbundes Deutscher Katholiken“, in: Katholische Friedenswarte 1/1924-25, H. 1/2, Punkt VII, 3; Fr. KLOIDT, Weltkirche und Weltfriede. – Zum Buch von Pater Fr. STRATMANN, in: Das Heilige Feuer 12/1924-25, S. 280 ff.; Fr. KELLER, Kriegsächtung und Friedenserziehung, S. 32 ff.; Pazifistische Umschau, im: Vom frohen Leben. 7/1927/28, S. 374 f.; V. HELLER,

Meinungen kam es jedoch hinsichtlich der aus der sittlichen Unerlaubtheit auch des Verteidigungskrieges zu ziehenden Konsequenzen; so in der Frage der Kriegsdienstverweigerung.¹³⁴ Der Grazer Moralthologe J. Ude zog aus der Feststellung, daß es keinen Krieg gibt, der für beide Seiten gerecht ist, die Folgerung, daß wenigstens eine Partei nicht nur das Recht, sondern die „moralische Pflicht zur Kriegsdienstverweigerung“ habe; aus der Tatsache, daß es unter den Kulturstaaten heute „überhaupt keinen gerechten Krieg“ mehr gebe, leitete er nicht nur das Recht, sondern die heilige Pflicht ab, „von vornherein jeden Kriegsdienst zu verweigern. Kriegsdienstverweigerung ist heute eine internationale Pflicht“.¹³⁵ Die naturrechtlich-moralthologische Begründung der Kriegsdienstverweigerung als sittlicher Pflicht wurde durch eine Begründung ergänzt, die – entsprungen aus einer radikalen Religiosität – insofern politischer Natur ist, als die Kriegsdienstverweigerung als ein Kampfmittel gegen die bestehende wirtschaftliche, gesellschaftliche und politische Ordnung eingesetzt wurde. Das kapitalistische Wirtschaftssystem mit seinem unsozialen Luxus, seiner Parteipolitik, seiner religiösen Heuchelei und staatsbürgerlichen Unaufrichtigkeit sei „der Abfall von Christus, es ist der Abfall von den Forderungen der Nächstenliebe und Gerechtigkeit in allen unseren Staaten und Völkern, wodurch innerhalb der Völker und im Verkehr der Völker untereinander jene Gesinnung erzeugt wird, die zwangsläufig zu Rüstungen und zum Krieg führt. Den Nutzen aber haben unsere Geldmagnaten und die Magnaten der Kriegsindustrie“. Durch die Kriegsdienstverweigerung allein aber würden Kriegsindustrie, stehende Heere und Kriegsministerien überflüssig. Werke des Friedens tun heiße also: „Kampf gegen den Kapitalismus, Kampf gegen jeden unsozialen Genuß und gegen jede unsoziale Produktion im Sinne von Matth. 25, 31-46 und Hand in Hand die ausnahmslos durchgeführte Verweigerung jeglichen Kriegsdienstes.“¹³⁶ Eine ähnliche

Kriegsdienstverweigerung, in: NV Nr. 6, 11. Februar 1928, S. 2; W. DIRKS, Für den Frieden, in: RMV Nr. 205, 8. September 1927, S. 1.

¹³⁴ Vgl. hierzu den vorhergehenden Abschnitt „Kriegsdienstverweigerung und allgemeine Wehrpflicht“.

¹³⁵ J. UDE, Kriegsdienstverweigerung ist internationale, heilige Pflicht, in: NV Nr. 37, 15. September 1928, S. 3.

¹³⁶ Ibid.

Verbindung von naturrechtlich-moraltheologischer Begründung der absoluten Kriegsdienstverweigerung und antikapitalistischen Kampfhaltung war bei der CSRP vorherrschend. Ihre Forderung nach unbedingter, organisierter Kriegsdienstverweigerung begründete sie mit der „naturgesetzlichen Sündhaftigkeit, also Unsittlichkeit und Unerlaubtheit des modernen Krieges“, wobei insofern zwischen „unchristlich“ und „unsittlich“ unterschieden wurde, als jeder Krieg als unchristlich „im Sinne eines restlos vollendeten Christentums“ aufgefaßt wurde, der moderne Krieg aber als „ohne Zweifel unsittlich, sündhaft, unerlaubt. Wir halten also unchristlich und unsittlich streng auseinander. Die Frage ist, ob heute in der Zeit des Kapitalismus ein gerechter Krieg überhaupt möglich ist, möglich nach der ganzen Art seiner Ursachen (es wird nicht um ‚höhere‘ Güter gefochten, sondern um materialistische Ziele und Werte), nach der Art seiner Kriegsführung (Tanks, Flieger, Gas und Gift, Krieg auf Zivilbevölkerung ausgedehnt). Der moderne Krieg kann also seinem Wesen nach niemals die Bedingungen erfüllen, die z. B. die christliche Moral an einen gerechten Krieg knüpft“.¹³⁷ Interessant ist der fast unmerkliche Übergang von der naturrechtlich-moraltheologischen Argumentation zur Systemkritik. Die Kriegsdienstverweigerung wurde von der CSRP auch als ein Mittel der „Massen des Volkes“ gesehen, die Herrschaft der Millionäre, Wucherer, Schwerindustriellen und der internationalen Finanzmacht zu stürzen und die Ordnung des schaffenden Volkes aufzubauen, in der nicht mehr die Macht, sondern das Recht herrscht.¹³⁸ Die CSRP bewies politische Konsequenz, wenn sie als Kandidaten für die Reichstagswahlen nur Kriegsdienstverweigerer aufstellte.¹³⁹

In einer Untersuchung über „Notwehrrecht und Notwehrtechnik“ stellte der Freiburger Moraltheologe Fr. Keller fest, daß nach naturrechtlicher und christlicher Lehre das Notwehrrecht nicht nur für Individuen, sondern auch für Staaten eindeutig erlaubt sei. Die entscheidende Frage aber sah er darin, „wie man das Notwehrrecht

¹³⁷ V. HELLER, Kriegsdienstverweigerung, im NV Nr. 6, 11. Febr. 1923, S. 2; vgl. auch V. HELLER, Vom neuen Heldentum, in: NV Nr. 36, 3. September 1927, S. 4.

¹³⁸ V. HELLER, Politische Entscheidung. Weiterwursteln oder Reichstagsauflösung?, in: NV Nr. 2, 8. Januar 1927, S. 1.

¹³⁹ Pazifistische Partei?, In: Vom frohen Leben 9/1929/30, S. 498.

am wirkungsvollsten und mit welchen Methoden ausübt“.¹⁴⁰ Als geeignete Mittel der Notwehr scheiden für ihn von vornherein solche aus, die die Beachtung der rechten Grenzen der Notwehr unmöglich machen und die zur Rettung ungeeignet sind. Die heute üblichen Kriegsmittel sind nach der Auffassung Fr. Kellers aus drei Gründen als Notwehrmittel untauglich: weil sie 1. die Feststellung eines wirklichen Notwehrfalles praktisch nicht mehr zulassen, da die Manipulierung der öffentlichen Meinung zum Bestandteil der heutigen Kriegsführung gehört, so daß die gegnerischen Völker beiderseits sich als in der Notwehr befindend betrachten; weil 2. die modernen Kriegshandlungen mit ihren Ausweitungen nicht mehr mit dem Notwehrrecht gedeckt werden können; weil 3. die Waffen- und Vernichtungstechnik ein solches Ausmaß angenommen hat, daß es keinen Sieger mehr geben kann. Daraus folgerte Fr. Keller, daß zur Wahrung des unbestrittenen Notwehrrechts bessere und tauglichere Mittel gefunden werden müssen.¹⁴¹ Die Vorstellung vom Krieg als *ultima ratio* müsse überwunden werden, „die Organisation des passiven Widerstandes und der Boykott sind moralische Mittel, die ganz anders als der Krieg gegen Unrecht angewandt werden können“.¹⁴² Auf den passiven Widerstand als ein angemessenes, vernünftiges und wirksames Mittel, also ein Mittel, das sowohl den Forderungen des Naturrechts wie der katholischen Moral entspricht, hatte schon 1924 Fr. M. Stratmann hingewiesen.¹⁴³ Als einen „ersten anschaulichen Beweis von der Kraft dieser Waffe“ führte Fr. M. Stratmann die Niederschlagung des Kapp-Putsches an.¹⁴⁴ Für das Scheitern des passiven Widerstandes bei der Ruhrbesetzung 1923 durch die Franzosen machte Fr. M. Stratmann seine schließliche Preisgabe verantwortlich: „Es fehlte der allgemeine Glaube an seine innere Notwendigkeit und Gerechtigkeit, es fehlte noch mehr die moralische Kraft zu seiner Durchführung. Denn diese Waffe ist nicht nur ein neues technisches Kampfmittel, dessen Handhabung eine ähnliche Vorbereitung und Einübung erfordert wie eine militä-

¹⁴⁰ Fr. KELLER, Notwehrrecht und Notwehrtechnik, in: Die Friedenswarte 29/1929, Heft 1, S. 10.

¹⁴¹ *Ibd.*, S. 11.

¹⁴² Fr. KELLER, Kriegsächtung und Friedenserziehung, S. 37.

¹⁴³ Fr. M. STRATMANN, Weltkirche und Weltfriede, S. 130.

¹⁴⁴ *Ibd.*, S. 181 f.

rische Mobilmachung, sondern setzt auch eine innere Kraft in den Seelen derer, die sich ihrer bedienen sollen, voraus, die der kriegerischen Kraftentfaltung noch überlegen ist.“¹⁴⁵ Mittel dieses passiven Widerstandes sah Fr. M. Stratmann im Boykott, im Streik und in jedweder Dienstverweigerung.¹⁴⁶ Passiver Widerstand wurde nicht nur als ein Notwehrmittel zur Abwehr gegen einen ungerechten Angriff von außen verstanden, sondern auch als ein Mittel zur Verhinderung eines Krieges vom eigenen Land aus, also als eine erweiterte und indirekte Form der Kriegsdienstverweigerung. Der passive Widerstand als Form der Kriegsdienstverweigerung verweigert jeden indirekten und mittelbaren Kriegsdienst, „wie Herstellung von Munition, Transport derselben, Steuerleistung und Arbeitsdienst für den Krieg, auch Sanitätshilfe (!), da dieselbe Unterstützung des Krieges ist und durch sie ein anderer frei wird für das Töten und Getötetwerden; ... sie umfaßt nicht nur die bloße Verweigerung von Leistungen zugunsten des Krieges, sondern auch das tätige Eintreten gegen den Krieg durch Wort, Schrift, Tat, durch Sabotage des Krieges und alles dessen, was zu ihm gehört und führt“.¹⁴⁷ Im Generalstreik sah man die stärkste Waffe gegen den Krieg, der aber nur mit den Organisationen der Arbeitnehmerschaft durchzuführen sei. Um einen solchen Generalstreik wirkungsvoll durchführen zu können, hielt man eine generalstabsmäßige Planung für notwendig:¹⁴⁸

1. Organisation des Aufklärungskampfes gegen die Kriegspropaganda vor jedem Krieg,
2. Festlegung der Betriebe, die den Generalstreik gegen den Krieg führen,
3. Blockade gegen Munitionstransporte,
4. wirtschaftliche, moralische und juristische Unterstützung der kämpfenden Arbeiter.

¹⁴⁵ *Ibd.*, S. 182. – In der letzten Zeit gewann der passive Widerstand erhöhte Bedeutung vor allem durch Th. EBERT (Hrg.), *Ziviler Widerstand. Fallstudien aus der innenpolitischen Friedens- und Konfliktforschung*. Düsseldorf 1970.

¹⁴⁶ *Ibd.*, S. 183.

¹⁴⁷ GOTTSCHALK, *Vom Wesen und Sinn der Kriegsdienstverweigerung*, in: *Vom frohen Leben* 8/1828-29, S. 464.

¹⁴⁸ Generalstab für den Frieden, in: *Vom frohen Leben* 10/1930/31, S. 437.

Auf der Reichstagung des F.D.K. in Frankfurt/a. M. 1928 wurde die Ausgestaltung des passiven Widerstandes, des Generalstreiks gegenüber „fremder Willkürherrschaft“ und die Erziehung zu diesen Verteidigungsmitteln ebenso gefordert wie die Kriegsdienstverweigerung in einem ungerechten modernen Krieg als „Selbstschutzbewegung der Regierten gegenüber verantwortungslosen Regierenden, als moralisches Druckmittel gegen kriegslüsterne Diplomaten und Militärs“.¹⁴⁹ Die Organisierung des passiven Widerstandes als einer Antikriegsmacht, als einer „Selbstschutzbewegung der Regierten“ wurde von der CSRP und von der „Großdeutschen Volksgemeinschaft“ deshalb in den Mittelpunkt ihrer politischen Arbeit gestellt, weil sie ihre Hauptaufgabe in der Bekämpfung des militärischen Geistes von Potsdam sahen und eine reale Kriegsgefahr weniger in einer äußeren Bedrohung Deutschlands von außen als in der kapitalistisch-militaristischen Ordnung im Innern Deutschland erblickten.¹⁵⁰ Für Fr. Keller, Fr. M. Stratmann und W. Dirks stand der passive Widerstand als ein Mittel der staatlichen Notwehr gegen einen Übergriff von außen schon von ihrer Fragestellung her – wie der Krieg als ein Mittel der Auseinandersetzung zwischen den Völkern überwunden werden könne – im Mittelpunkt des Interesses.¹⁵¹

Als erfolgreiches Beispiel des passiven Widerstandes übte Mahatma Gandhi eine gewisse Faszination auf die gesamte, auch auf die nichtdeutsche Friedensbewegung aus. So widmete Martin Buber, Mitglied der „Interkonfessionellen Arbeitsgemeinschaft für den Frieden“, diesem Mann einen Aufsatz, Romain Rolland schrieb schon 1924 seine Biographie; in den verschiedenen Organen der deutschen Friedensbewegung wurde über M. Gandhis Leistung berichtet, deren programmatische Bedeutung darin gesehen wurde,

¹⁴⁹ F. HINZ, Das Ergebnis, in: Der Friedenskämpfer 5/1929, H. 9/10, S. 24. – Die Begriffe Kriegsdienstverweigerung und passiver Widerstand werden also vermischt verwendet: passiver Widerstand wird als Notwehrmittel gegen einen Angriff von außen verstanden, aber auch im Sinne von Kriegsdienstverweigerung als eines Mittels zur Verhinderung eines Krieges vom eigenen Land aus bzw. zur Sabotierung des vom eigenen Land begonnenen Krieges.

¹⁵⁰ V. HELLER, Jahresgedächtnis des Kriegsausbruches, in: NV Nr. 31, 30. Juli 1927, S. 2.

¹⁵¹ Vgl. Fr. M. STRATMANN, Krieg gegen Rußland?, a.a.O., S. 6; Fr. KELLER, Kriegsächtung und Friedensrüstung, S. 37; W. DIRKS, Tagung des Friedensbundes, in: RMV Nr. 211, 12. September 1928, S. 2.

daß hier „die Macht des Geistes über die Gewalt“ gesiegt habe.¹⁵² Fr. M. Stratmann sah in dem von M. Gandhi mit Erfolg durchgeführten Widerstand eine neue Form des Widerstandes, die für Europa von größter Bedeutung sei.¹⁵³ Gerade aber die Möglichkeit der Übertragung des Prinzips der „Non-Resistance“ auf Europa bestritt Max Scheler, da die Politik des „Nichtwiderstandes gegen Gewalt“ buddhistischer Lebensanschauung und asiatischer Lebensweise entspringe und damit den abendländischen Völkern wesensfremd sei, die „in ungeheurer Einseitigkeit fast nur den aktiven, positiven, weltumgestaltenden Heroismus in Menschen- und Naturbeherrschung, Krieg und Medizin, Technik der Produktion ausgebildet“ hätten – ein frappierendes Beispiel für die Ideologisierung politischer Verhaltensweisen.¹⁵⁴

¹⁵² GANDHI, in: Vom frohen Leben 9/1929-30, S. 378. – Vgl. M. BUBER, Gandhi, die Politik und wir, in: Werke. Schriften zur Philosophie. München/Heidelberg 1962, Werke I. S. 1093 ff.; R. ROLLAND, Mahatma Gandhi. Zürich/München/Leipzig 1924. – Vgl. Th. EBERT, Doktrin oder Gewalttechnik? Ein Abriss der Wirkungsgeschichte Gandhis außerhalb Indiens von 1923-1964, in: Werkhefte. Zeitschrift für Probleme der Gesellschaft und des Katholizismus 19/1965, H. 2, S. 39-48.

¹⁵³ Fr. M. STRATMANN, Weltkirche und Weltfriede, S. 187.

¹⁵⁴ M. SCHELER, Die Idee des Friedens und der Pazifismus, S. 34.

4. POLITIK UND MORAL AUS DER SICHT DER KATHOLISCHEN FRIEDENSBEWEGUNG

Die Vorstellungen der katholischen Friedensbewegung über das Verhältnis von Politik und Moral sind in hohem Maße den Überlegungen Fr. W. Foersters zu diesem Problem verpflichtet. Deshalb ist es gerechtfertigt, sich bei der Darstellung des Verhältnisses von Politik und Moral aus der Sicht der katholischen Friedensbewegung auf die Ausführungen Fr. W. Foersters zu beschränken und lediglich auf die Rezeption dieser Vorstellungen durch die katholische Friedensbewegung zu verweisen.¹⁵⁵ –

Über das allgemeine Problem des Verhältnisses von „Glaube“ und „Leben“ schrieb Fr. W. Foerster im Jahre 1912, daß die Ursache für das Scheitern einer Synthese – einer der Schlüsselbegriffe bei Fr. W. Foerster – von Glaube und Leben nicht so sehr in der mangelnden Anwendung des Glaubensbesitzes auf das wirkliche Leben gesucht werden dürfe: „eine ganz große und echte Überzeugung duldet ja gar keine Spaltung von Glauben und Leben; sie erträgt es auch nicht, daß ihr irgendein Gebiet der Anwendung entzogen wird, sie verlangt unbedingt, eben aus ihrer Stärke heraus, nach dem ‚omnia instaurare‘“.¹⁵⁶ Das Versagen der christlichen Kreise – und damit kommt Fr. W. Foerster auf ein wesentliches Teilgebiet zu sprechen – hinsichtlich der „Arbeit am Weltfrieden und am Volksfrieden“ weist nach seiner Überzeugung darauf hin, „daß in unserem ganzen christlichen Leben etwas von Grund aus faul ist: Wir sind ja doch im tiefsten Grunde gänzlich lax im Streben nach christlicher Friedfertigkeit; wir nehmen diese Aufgabe nirgends ernst, sind uns ihrer metaphysischen Bedeutung gar nicht voll bewußt, pflegen nicht die Gewissensforschung, die dazu nötig ist ... Jeder läßt sich in hoch-

¹⁵⁵ Vgl. Fr. W. FOERSTER, *Autorität und Freiheit*. Kempten/München 1910; *Christus und der Krieg*. München-Gladbach 1916; *Politische Ethik und Politische Pädagogik*. München 4/1920 [sic]. – Die Beschränkung auf die Darstellung dieses Problems bei Fr. W. Foerster scheint deshalb berechtigt, weil der Einfluß Fr. W. Foersters gerade in diesem Falle ganz eindeutig nachzuweisen ist. Die Beschränkung auf Fr. W. Foerster bietet auch den methodischen Vorteil, daß eine konzentrierte Art der Darstellung möglich ist und damit auf verstreute kleinere Artikel verzichtet werden kann.

¹⁵⁶ Fr. W. FOERSTER, *Autorität und Freiheit*, S. 260.

geschwollenem Selbstgefühl, in Nervosität und Leidenschaft gehen, sieht stets nur sein eigenes Recht und die Bosheit und Rücksichtslosigkeit der anderen; ... die Einzelnen wie die Völker stecken in einem wahren Krampf der Selbstverteidigung und Selbstverherrlichung, von dem aus überhaupt keine Verbindung des Ich mit dem Nicht-Ich mehr zu knüpfen ist".¹⁵⁷ Zwei Grundsätze, die eng miteinander verschränkt sind, erweisen sich als konstituierend:

1. Die Frage nach dem Verhältnis von Politik und Moral ist einzuordnen in den Zusammenhang von Glauben und Leben, ebenso auch die Frage von Krieg und Frieden als ein auch politisches Problem. Die Politik ist ein Teilbereich dieses Gesamtzusammenhanges von Glauben und Leben; sie darf nicht isoliert betrachtet und damit – das ist implizit in dieser Feststellung enthalten – auch nicht irgendwelchen autonomen Gesetzen oder Beurteilungsmaßstäben unterworfen werden. Sie ist ein Teilbereich, nicht aber ein Eigenbereich. Damit aber lehnte Fr. W. Foerster die Loslösung der Politik von der christlichen Ethik ab. In N. Machiavelli sah Fr. W. Foerster den klassischen Verteidiger einer solchen autonomen Politik, da er die Auffassung vertreten habe, der Staatsmann „dürfe sein Handeln nicht nach höheren Normen, sondern nur nach der Beobachtung der wirklichen Folgen der Dinge richten".¹⁵⁸ Gegen diese Auffassung führte Fr. W. Foerster an, daß „tiefere Einsicht in die wahren Bedingungen der staatlichen Lebensenergie und in die letzten Folgen jeder Politik der entfesselten Instinkte“ dazu führen müsse, „die echte Realpolitik nur in der Unterordnung der Staatskunst unter das Sittengesetz zu erkennen".¹⁵⁹ In seiner Schrift „Christus und der Krieg“ (1916) und noch drängender in seinem Buch „Weltpolitik und Weltgewissen“ (1919) verschärfte und präziserte Fr. W. Foerster seine Forderung, die Politik den Maßstäben und Gesetzen der christlichen Ethik zu unterstellen. Der grelle Gegensatz, den die sogenannten Realpolitiker „zwischen politischer und moralischer Selbstbehauptung konstruieren“, beruht für ihn auf einer „durchaus lebensfremden und kurzsichtigen Deutung staatlicher Existenzbedingungen".¹⁶⁰ Damit könne nur ein „kurzsichtiger Realismus mit dem Anspruch

¹⁵⁷ *Ibd.*, S. 260 f.

¹⁵⁸ *Ibd.*, S. 115.

¹⁵⁹ *Ibid.*

¹⁶⁰ Fr. W. FOERSTER, *Weltpolitik und Weltgewissen*, S. 39.

Christi an das ganze Menschenleben“ in Konflikt geraten.¹⁶¹ Den Anspruch Christi sieht Fr. W. Foerster am klarsten in der Bergpredigt verkündigt. auch die Politik muß sich, wie das ganze Leben des Christen, dem Gebot der Bergpredigt unterstellen. Die Anwendung der Bergpredigt auf das wirkliche Leben darf freilich nicht „als eine bloße Gesetzgebung mit mechanisch zu befolgenden Anweisungen“ erfolgen, sondern dadurch, daß man sich die Gesinnung klar macht, die gefordert wird.¹⁶² Bei der Befolgung der Bergpredigt handelt es sich um die Verwirklichung einer höheren Seelenkraft, „die durchaus auch in den großen Interessenausgleich der weltlichen Mächte hineinwirken muß, wenn diese nicht an ihrer eigenen Brutalität zerbrechen und durch ihre eigenen Leidenschaften in die Luft gesprengt werden wollen. In diesem Sinne gibt es gerade gegenüber den Völkerleidenschaften ... außerordentliche Möglichkeiten der Vorbeugung und der Entspannung durch ein Herausgehen aus der starren Selbstbehauptung, durch Akte der Großmut, durch Opfer ..., durch wahrhaft menschliche Fürsorge auch für die fremden Lebensmöglichkeiten – und zwar gerade dann, wenn man für eigene Vorteile oder Sicherungen zu werben im Begriffe ist“.¹⁶³ Es gibt also für Fr. W. Foerster keine doppelte Moral.

Diese Unterstellung der Politik unter die Bergpredigt lehnte M. Weber in direkter Auseinandersetzung mit Fr. W. Foerster in seinem berühmten Aufsatz „Politik als Beruf“ entschieden ab. In der Bergpredigt, in der absoluten Ethik des Evangeliums, sah M. Weber eine „ernstere Sache, als die glauben, die diese Gebote heute gern zitieren. Mit ihr ist nicht zu spaßen ... Sondern: ganz oder gar nicht, das gerade ist Sinn, wenn etwas anderes als Frivolitäten herauskommen sollen“. Insofern aber sei die Ethik der Bergpredigt eine „Ethik der Würdelosigkeit – außer: für einen Heiligen. Das ist es: man muß ein Heiliger sein in allem, zum mindesten dem Wollen nach, muß leben wie Jesus, die Apostel, der heilige Franz und seinesgleichen, dann ist diese Ethik sinnvoll und Ausdruck einer Würde. Sonst nicht“.¹⁶⁴

¹⁶¹ *Ibd.*, S. 45.

¹⁶² *Ibd.*, S. 47 f.

¹⁶³ *Ibd.*, Anm., S. 47 f.

¹⁶⁴ M. WEBER, *Politik als Beruf*, in: *Gesammelte politische Schriften*, hrg. von Joh. Winkelmann. Tübingen 2¹⁹⁵⁸, S. 538. – M. WEBER über Fr. W. Foerster: „Der von mir der zweifellosen Lauterkeit seiner Gesinnung nach persönlich hochgeschätz-

Deshalb wurden für M. Weber Christentum und Politik schlechthin unvereinbar. Dem Christen, wenn er in der Nachfolge Christi jegliche Form der Gewalt ablehnt, spricht M. Weber „politisches Handeln überhaupt ab“.¹⁶⁵ Der Widerspruch zwischen Politik und Moral ist für M. Weber der – nicht auflösbare – Widerspruch zwischen Gesinnungsethik und Handlungsethik. Gerade in der Nachfolge Christi aber, in der Befolgung der Bergpredigt, sieht Fr. W. Foerster die Erlösung der Politik aus ihrer Verderben bringenden Isolierung, in die sie durch den Abfall von der christlichen Ethik geraten ist: „Gott ist Mittelpunkt und Einheit aller Lebenskräfte, der Gottmensch ist die lebendige Darstellung dieser Einheit auf Erden, und Nachfolge Christi ist die Übertragung dieses Vorbildes auf die ganze Welt der auseinander und gegeneinander strebenden Kräfte hienieden“.¹⁶⁶

Die Ablehnung der doppelten Moral findet sich auch in allen Friedensenzykliken Benedikts XV. In seiner letzten Enzyklika „*Pacem Dei*“ vom 23. Mai 1920 schrieb der Papst: „Denn das evangelische Gebot der Liebe unter den einzelnen Wesen ist keineswegs verschieden von jenem, das unter Staaten und Völkern zu gelten hat.“¹⁶⁷ Papst Pius XI., dessen Losung „*Pax Christi in regno Christi*“ vom F.D.K. übernommen wurde, forderte in seiner Enzyklika „*Ubi arcano*“ vom 26. Dezember 1923, daß „das ganze menschliche Tun, das private wie das öffentliche, das persönliche wie gesellschaftliche, mit dem göttlichen Gesetz in Einklang“ stehe und betonte, daß es „für die Regierungen und die Völker heilige Pflicht sei, in ihrem politischen Leben nach Innen und nach Außen der Lehre Christi als Wegweiser zu folgen“.¹⁶⁸

te, als Politiker freilich unbedingt abgelehnte Kollege F. W. Foerster ...“, *ibd.*, S. 541.

¹⁶⁵ H. BOSSE, Die Säkularisierung der politischen Ethik: Max Weber, in: D. KÄSLER (Hrg.) Max Weber. Sein Werk und seine Wirkung. München 1972, S. 193.

¹⁶⁶ Fr. W. FOERSTER, Vorwort zur vierten Auflage (1920) zu „Autorität und Freiheit“, S. XI. – Die politische Ethik M. Webers wurde auch vom „Ethischen Pazifismus“ abgelehnt, vgl. Kl. MARCK, Grundfragen pazifistischer Ethik. Eine Auseinandersetzung mit M. Weber, in: Die Friedenswarte 27/1927, H. 11, S. 330 ff.

¹⁶⁷ Zitiert nach: Fr. M. STRATMANN, Weltkirche und Weltfriede, S. 193.

¹⁶⁸ Zitiert nach: *ibd.*, S. 210.

Fr. W. Foersters Berufung auf die Bergpredigt als Richtlinie auch für die Politik, die in der Nachfolge Christi geforderte Einheit von Glauben und Leben und die von ihm wie von den Päpsten abgelehnte doppelte Moral stellt eine der wichtigsten Grundlagen der katholischen Friedensbewegung dar. M. Jocham, der Gründer des F.D.K., berief sich immer wieder auf Fr. W. Foersters Buch „Christus und der Krieg“ und auf die Friedenszyklen Benedikts XI.¹⁶⁹ Auch in dem Buch von Fr. M. Stratmann „Weltkirche und Weltfriede“ ist der Einfluß Fr. W. Foersters unverkennbar,¹⁷⁰ die Berufung auf Benedikt XV. und Pius XI. selbstverständlich. Die Bedeutung der Bergpredigt für das Verhältnis von Moral und Politik und für die Überwindung des Krieges in der katholischen Friedensbewegung läßt sich – wie nicht mehr eigens nachgewiesen zu werden braucht¹⁷¹ – überall feststellen.

2. Der erste Grundsatz Fr. W. Foersters, daß mit dem Geist des Christentums die Anerkennung einer doppelten Moral nicht vereinbar sei, findet seine Ergänzung in der nicht minderen Bedeutung, die Fr. W. Foerster dem Verhältnis von Individuum und Staat oder, allgemeiner, dem Verhältnis von Individuum und Gemeinschaft in bezug auf das Verhältnis von Moral und Politik zusprach.¹⁷² Fr. W. Foerster bezeichnete es als die Tragik der neuen Zeit, daß die äußeren Ansprüche an die soziale Fähigkeit des Menschen ins Ungeheure gewachsen seien, während der „innere Mensch“ immer mehr in „Verwahrlosung“ gefallen sei; er bezeichnete es als das Eigen-

¹⁶⁹ M. JOCHAM, Wir Christen und das päpstliche Friedensprogramm. – Den Einfluß Benedikts XV. nachzuweisen, erübrigt sich; er wird schon am Titel dieser Schrift deutlich Fr. W. Foerster wird in diesem Buch bei insgesamt 96 Anmerkungen 15mal zitiert.

¹⁷⁰ Abgesehen von direkten Verweisen hat man des öfteren den Eindruck, daß manche Formulierungen Fr. W. Foersters direkt übernommen werden. Die Verwendung gleicher Zitate, z. B. Treitschkes Ausspruch: „Die Moral muß politischer werden, wenn die Politik moralischer werden soll ...“ (Fr. M. STRATMANN, a.a.O., S. 236; Fr. W. FOERSTER, Autorität und Freiheit, 5. 114) und die von Fr. W. FOERSTER übernommene Beurteilung N. Machiavellis deuten den Grad der Abhängigkeit an.

¹⁷¹ Hier muß, um Wiederholungen zu vermeiden, auf das in den verschiedenen Kapiteln Ausgeführte verwiesen werden.

¹⁷² Diese Ausführungen können nur sehr summarisch und undifferenziert sein, da sie letztlich eine genauere Darstellung der ganzen Pädagogik Fr. W. Foersters erfordern, die an dieser Stelle jedoch nicht möglich ist.

artige, daß „in demselben Zeitalter, in dem auf allen Gassen verkündet wurde, daß die Politik abseits von Christentum und Moral betrieben werden müsse, gerade auf weltpolitischem Gebiete zuerst die gänzliche Unhaltbarkeit jenes Kontrastes zwischen äußerer Vergesellschaftung und innerer Verwilderung zutage trat“.¹⁷³ Diese „innere Verwilderung“ der Menschen sah Fr. W. Foerster in der Entwicklung zu einem autonomen Individualismus, in der Entwicklung zu einem Zustand, „in dem der Mensch in den entscheidenden Grundfragen seines Daseins ganz von der Hand in den Mund lebt“ – ein Zustand, den Fr. W. Foerster als „Impressionismus“ bezeichnete.¹⁷⁴ Verschärft wird dieser Zustand durch den Verlust der universellen Wahrheit, der die Menschen sich in einander bekämpfende Einseitigkeiten verirren läßt, in die Gegensätze von Autorität und Freiheit, Tradition und Selbständigkeit, Nationalismus und Internationalismus, Sozialismus und Individualismus, Intellektualismus und Mystik usw.. Die Überwindung dieser Einseitigkeit und des „impressionistischen“ Individualismus sah Fr. W. Foerster allein in dem wehenden und ordnenden Einfluß der religiösen Autorität, in der Nachfolge Christi und der Unterordnung unter institutionelle Autorität (die Kirche), die der Gefahr willkürlicher Ausdeutung und subjektiver Lehren vorbeuge.¹⁷⁵ Die Bedeutung der Moralpädagogik, die auch in der katholischen Friedensbewegung eine wichtige Aufgabe zu erfüllen hat, ergibt sich danach von selbst.

Ein Glaube an Christus ist für Fr. W. Foerster nicht denkbar „ohne den Glauben an die Weltbedeutung der Bergpredigt und ohne den Gehorsam gegenüber dem tiefsten Sinn ihrer Weisungen“.¹⁷⁶ Der gesamte Lebensprozeß des Menschen muß unter dem Gebot der Bergpredigt stehen. Die Überwindung der „inneren Verwilderung“ der Menschen durch die Bergpredigt allein führt zur Aufhebung des Kontrastes zwischen der äußeren Vergesellschaftung mit ihren sozialen Ansprüchen und den diesen gesteigerten Ansprüchen nicht gewachsenen Menschen. Die Unterordnung der Menschen unter die Bergpredigt ist aber auch die Voraussetzung für deren Wirkungsmöglichkeit unter den Menschen, innerhalb der

¹⁷³ Fr. W. FOERSTER, *Weltpolitik und Weltgewissen*, S. 6.

¹⁷⁴ *Id.*, *Autorität und Freiheit*, S. 8.

¹⁷⁵ *Ibd.*, S. 74.

¹⁷⁶ Fr. W. FOERSTER, *Weltpolitik und Weltgewissen*, S. 50.

Völker und zwischen den verschiedenen Völkern. Erst vom Geist der Bergpredigt aus, „d. h. wenn wir uns an den Geist und nicht an den weltfremd klingenden Buchstaben halten, können die zwischen den Seelen stehenden und die Einigung hemmenden Kampf- und Abwehrinstinkte wirklich beruhigt und die höheren Empfindungen befreit werden – und das gilt für die Berührungen der großen politischen Organismen fast noch mehr, als für die Auseinandersetzung zwischen den Individuen, denn gerade in den großen politischen Einheiten entwickelt sich diese gegenseitige Massenanstechung von feindlichen Affekten ... – die Bergpredigt ist das stärkste Antitoxin gegen die gegenseitige Ansteckung der naturhaften Affekte und Erregungen ..., und schon deshalb ist Politik und Christentum ganz untrennbar“.¹⁷⁷ Allein durch die Vertiefung in die metaphysische Dimension des Friedenswillens „wird auch der neue weltpolitische Geist kommen, der uns den wirklichen Frieden bringt“.¹⁷⁸ Für die Religionspädagogik ergibt sich daraus die Notwendigkeit, nicht nur die Fähigkeit einzuüben, wie man den Frieden mit Gott gewinnen oder erhalten könne, sondern auch die Fähigkeit einzuüben, „wie man den Frieden mit den Menschen gewinnen, bewahren oder wiederherstellen könne und warum diese Friedensarbeit eine entscheidende metaphysische Bedeutung habe“.¹⁷⁹ Schon im Jahre 1920 wurde mit Recht festgestellt, daß „Foerster im Grunde den mittelalterlichen Friedensreformen am nächsten steht, die zuerst eine Besserung der einzelnen verlangten. Darum bewundert Foerster auch das Mittelalter“.¹⁸⁰

Es zeigt sich, wie sehr die von Fr. W. Foerster vertretene Auffassung von einem christlichen Verständnis des Friedens und die von ihm der Religionspädagogik zugeschriebene Aufgabe dem Friedensbegriff weiter Teile der katholischen Friedensbewegung und der Friedenspädagogik entsprechen.¹⁸¹

¹⁷⁷ Ibid., S. 49 f.

¹⁷⁸ Ibid., S. 215.

¹⁷⁹ Ibid., S. 79.

¹⁸⁰ Joh. WEISE, Pazifismus und Christentum (= Stimmen aus der deutschen christlichen Studentenbewegung H. 5). Berlin 1920, S. 17.

¹⁸¹ Vgl. dazu den Abschnitt über den Krieg und seine Überwindung als religiös-sittliches und moralpädagogisches Problem.

Für den Zusammenhang der beiden Grundsätze ergibt sich, daß die Verwirklichung der Bergpredigt im Lebensprozeß des Menschen Voraussetzung für die Überwindung der doppelten Moral ist. Die Existenz der doppelten Moral ist andererseits die Folge der im Leben der Menschen nicht befolgten Gebote der Bergpredigt. Die Frage nach der Überwindung des Krieges ist die Frage nach der Erfüllung der Bergpredigt.

Die folgenden Kapitel sollen zeigen, daß die katholische Friedensbewegung sich nicht nur mit Grundfragen eines religiös-katholischen Friedensbegriffes, seiner Rechtfertigung und seiner Eigenbedeutung beschäftigte, sondern auch korrigierend oder unterstützend politisch tätig wurde und auf diese Weise versuchte, die friedenhemmenden Tendenzen öffentlich aufzudecken, den friedenfördernden Tendenzen zum Durchbruch zu verhelfen.

V.

Europa- und Außenpolitik aus der Sicht der katholischen Friedensbewegung

1. EUROPÄISCHE EINIGUNG

Die Organisierung Europas wurde von der katholischen Friedensbewegung einhellig als die dringendste politische Aufgabe anerkannt. In der Bildung eines geeinten Europa sah man die einzige erfolgversprechende Möglichkeit, den Krieg politisch zu überwinden. Differenzen zwischen den verschiedenen Richtungen innerhalb der katholischen Friedensbewegung bestanden in der Beurteilung der Mittel, mit denen das Ziel verwirklicht werden könne.

W. Dirks ging bei seiner Begründung einer europäischen Politik als einer pazifistischen Politik davon aus, daß der politisch orientierte Pazifismus bereit und fähig sein müsse, „die heutige Situation in Europa zu begreifen und Europa als Zeitaufgabe zu erkennen“¹. Der politische Pazifismus muß nach W. Dirks praktisch „durchweg als Paneuropabewegung“ auftreten² – eine Forderung, die aus der Verbindung des von W. Dirks entwickelten Situationsbegriffes und jenes Verständnisses von Pazifismus resultiert, das den Pazifismus nicht als eine religiös oder ethisch einseitig verabsolutierte Unbedingtheit versteht, sondern als eine aus der konkreten Situation erwachsende Notwendigkeit. Wenn für W. Dirks Pazifismus und Europabewegung auch praktisch auf weiten Strecken gleichlaufen, so sind ihre Motivationen doch verschieden, wenn auch nicht einander widersprechend: die Europabewegung strebt ein geeintes Europa an, der Pazifist arbeitet für die Überwindung des Krieges. Das Gemeinsame aber besteht darin, daß beide Bewegungen ein friedliches Europa realisieren wollen, wenn auch die eine Bewegung mehr Gewicht auf „Europa“, die andere Bewegung mehr Gewicht auf „fried-

¹ W. DIRKS, Pazifismus und Politik, in: RMV Nr. 186, 14. Aug. 1926, S. 2.

² *Ibd.*

lich“ legt. Gegenüber dem Ziel der Europabewegung, einen europäischen „Nationalismus“ zu wecken, muß die Friedensbewegung sich distanziert verhalten, weil ein europäischer Nationalismus „noch gefährlicher sein kann als der einzelstaatliche Nationalismus“.³

Die praktische Übereinstimmung zwischen Pazifismus und Europabewegung ergibt sich für W. Dirks aus einer weiteren, mehr grundsätzlichen Erkenntnis. Den Angelpunkt der pazifistischen Argumentation erblickt W. Dirks darin, „das Recht und den Adel der Nation“ anzugreifen, aus denen die Deutung des Krieges als kämpferische Lebensäußerung der Nation abgeleitet wird. Im Nationalstaat der Gegenwart sieht W. Dirks eine „Interessengemeinschaft nach außen und Plattform der Interessen und Organ der Wohlfahrt im Innern“, die eine Legitimation „von einer Idee oberhalb dieser Interessen, von der Idee der Nation“ verloren hat⁴ – und damit auch die Legitimation, im Namen dieser nicht mehr existenten Idee einen Krieg zu führen. Das Verständnis vom Staat als einer Interessengemeinschaft bedeutet jedoch nicht zügelloses Verhalten der mächtigsten Interessen, sondern „verlangt die Ethik des fair play und verlangt in der Tat ein von dieser Ethik durchdrungenes ‚Staatenvolk‘“.⁵ Ein Krieg zwischen Interessengemeinschaften ist aber eine Sinnlosigkeit, die nur von dem „zynischen Einzelinteresse bestimmter Kreise“ zu vertreten wäre.⁶ Die Relativierung der Nationalidee ist nach W. Dirks das Werk des Kapitals, das „seiner Natur nach anational, zu einem steigenden Teil sogar international ist“, mit der Folge, daß der „proletarische Unterbau“ des Staates die Bindung an die Nation leugnen muß, daß die Intelligenz in wachsendem Maß die „ideologischen Konsequenzen aus der faktischen Zersetzung der Nationalidee“ zieht: daß die Relativierung des Nationalstaates die Überwindung des Krieges ermöglicht. Somit ist die Relativierung des Nationalstaates eine Voraussetzung für den Pazifismus, nicht aber die Forderung des Pazifismus.

³ Ibd.

⁴ W. DIRKS, Pazifismus. Zur politischen Zielsetzung, in: Erbe und Aufgabe, S. 160.

⁵ Ibd.

⁶ Ibd. S. 161; dazu vgl. den interessanten Aufsatz von W. BROBEIL, Krieg und Kapitalismus, in: Der Friedenskämpfer 6/1930, H. 11, S. 1 ff. und H. 12, S. 7 ff., dem W. Dirks offensichtlich wertvolle Anregungen verdankt.

Die Relativierung des Nationalstaates wird nach W. Dirks von einem neuen Europegefühl aufgefangen, dessen stärkster Antrieb wiederum auf der Ebene der politisch-wirtschaftlichen Interessen liegt. Europa darf deshalb nicht als ein Gefüge „politisch souveräner und wirtschaftlich fiktiv autarker Einzelstaaten“ entstehen, sondern nur in Form eines Staatenbundes, der sich verstehen muß als eine „Plattform der europäischen Interessen“, ohne daß aber an Stelle der „Nationalidee“ eine „Europaidee“ tritt: der Europegedanke darf nicht mystifiziert werden. Die Entwicklung einer Europaidee würde dazu führen, daß ein europäischer Staat aus dieser Idee „eine absolute Hoheit und Autorität“ ableiten könnte, in deren Namen wiederum Kriege legitimiert würden.⁷ Für den Pazifismus ergibt sich somit die Aufgabe, mit der Umstrukturierung der Wirtschaft zu rechnen, da die Wirtschafts- und Sozialaufgaben die Welt der nationalen und kontinentalen politischen Lebenskörper sprengen, zwischen denen „Kriege vorstellbar sind“.⁸ Eine die verschiedenen Interessen koordinierende Wirtschafts- und Sozialordnung, in der Kriege als Folge eines Einzelinteresses bestimmter Kreise nicht mehr möglich sind, kann nach der Überzeugung von W. Dirks weder von feudalen, militaristischen, kapitalistischen noch bürgerlichen Gruppen verwirklicht werden, sondern nur mit der Arbeiterschaft.⁹

Die Überzeugung, daß der autonome Machtstaat in Europa endgültig hinfällig geworden ist, teilt auch H. Scharp, der Chefredakteur der Rhein-Mainischen Volkszeitung (RMV). Aus dem Zusammenbruch der nationalstaatlichen Ordnung erwächst nach seiner Ansicht die Aufgabe, „die Anarchie der zwischenstaatlichen Beziehungen in Europa durch eine gewollte und bewußte Ordnung zu überwinden und die Zusammenarbeit der europäischen Staaten zu organisieren“.¹⁰ Die Notwendigkeit, Europa als politische Wirklichkeit zu konstituieren, leitet H. Scharp aus drei Tatsachen ab: 1. nach dem Weltkrieg hat es in Europa nur Besiegte gegeben, die Not der

⁷ Ibid., S. 162.

⁸ Ibid.

⁹ W. DIRKS, Politische Impressionen vom Katholikentag, in: RMV Nr. 215, 15. September 1932, S. 3.

¹⁰ H. SCHARP, Europa als politische Aufgabe, in: Das Heilige Feuer 13/1925-26, S. 209; vgl. auch den fast gleichlautenden Aufsatz von H. SCHARP, Die Neuordnung Europas, in: RMV Nr. 228, 2. Oktober 1926, S. 2.

Staaten ist eine europäische Not; 2. der Krieg selbst ist sinnlos geworden, da an seinem Ende die allgemeine Vernichtung steht. Sinnlos sind damit aber auch die Kriegsvorbereitungen und Kriegsrüstungen; 3. Europa ist nicht zum Frieden organisiert, wie die Zeit nach 1918 zeigt. – Aus diesen drei Tatsachen ergibt sich als europäische Aufgabe, „die Notwendigkeit künftiger Kriege in Europa auszuschalten, und es gilt positiv, neue Wege und Formen der zwischenstaatlichen Zusammenarbeit zu finden. Das politische Problem ist das Problem des Pazifismus“.¹¹ Das bedeutet aber auch, daß – und hier trifft sich H. Scharp mit der Vorstellung von W. Dirks – die Aufgabe des Pazifismus in der Gegenwart nicht aus einem „ethischen Weltapostolat“ erwächst, sondern „aus der nüchternen Einsicht in die reale Situation Europas. Der Pazifismus ist heute nicht mehr ein pädagogisches, sondern ein politisches Problem“.¹² Zu seiner Forderung nach einer Revision des Nationalbegriffs als einer Voraussetzung für eine europäische bzw. überstaatliche Wirtschaftsgemeinschaft wurde H. Scharp von I. Seipel angeregt,¹³ der bereits vor dem Zusammenbruch Österreichs in einem vielbeachteten Buch über das Verhältnis von Nation und Staat und nach 1918 aus der Not Österreichs über das Verhältnis von Staat und Wirtschaftsgemeinschaft den Gedanken entwickelt hatte,¹⁴ daß nationale Autarkie keine Berechtigung mehr hat, wenn die militärpolitischen Voraussetzungen entfallen sind, daß also die staatlichen und wirtschaftlichen Grenzen auseinandergelegt werden können.¹⁵ I. Seipel wurde sowohl von der RMV wie vom F.D.K. als Vorkämpfer für ein geeintes Europa sehr geschätzt, wenn auch seine Innenpolitik recht skeptisch beurteilt wurde.¹⁶ W. Thormann, Redakteur der RMV, schrieb

¹¹ *Ibd.*

¹² *Ibd.*

¹³ *Ibd.*, S. 212.

¹⁴ Vgl. I. SEIPEL, *Nation und Staat*. Wien 1916 (1930).

¹⁵ Vgl. I. SEIPEL, *Weg zum Frieden im Volk und unter den Völkern*, in: I. Geßl, *Seipels Reden in Österreich und anderwärts*. Wien 1926, S. 139 ff.

¹⁶ W. THOMANN, *Ignaz Seipel*, in: *RMV* Nr. 197, 25. August 1929, S. 1 kritisierte, daß I. Seipel bei seiner Politik gegen die SPÖ die Bundesgenossenschaft selbst „sozialreaktionärer Kreise“ gesucht hat, daß bei der Förderung der „Heimwehrbewegung“ durch I. Seipel „zweifelloso faschistische Tendenzen“ mitunterlaufen seien; vgl. auch W. THOMANN, *Seipels Rückkehr*, in: *RMV* Nr. 249, 27. Oktober 1926, S. 1, wo W. Thormann das viel kritisierte Verhältnis I. Seipels zum Sozial-

1932 eine auch heute noch bemerkenswerte Biographie über I. Seipel als europäischen Staatsmann.¹⁷ Auf der Reichstagung des F.D.K. in Frankfurt (1929) hielt I. Seipel ein Grundsatzreferat über das Thema „Der Weg nach Europa“.¹⁸ I. Seipels Verbindungen zu Friedensorganisationen waren mannigfaltigster Art. Mit M. J. Metzger stand er schon während des Ersten Weltkrieges in Verbindung;¹⁹ in der Paneuropa-Union Coudenhove-Kalergis gehörte er dem Präsidium an.²⁰ Mit Deutschland stand er durch den „Volksverein für das katholische Deutschland“ schon vor Ende des Ersten Weltkrieges in Verbindung und war dadurch dem deutschen Katholizismus bekannt geworden.²¹ Mit H. Lammasch, dessen Kabinett er vom 27. Oktober bis 12. November 1918 als k.k. Minister für soziale Fürsorge angehörte, mit dem Völkerrechtler A. Gießwein und mit Fr. W. Foerster gehörte er jenem Kreis um Kaiser Karl an, der sich für eine Beendigung des Ersten Weltkrieges einsetzte.

Die ursächliche Verbindung von Krieg und nationalstaatlicher Ordnung findet sich auch bei E. Rosenstock und bei E. Michel. Für E. Rosenstock ist der Krieg eine notwendige Folge der staatlichen Organisation. Die Auflösung des Staates durch die Gesellschaft bringt nach E. Rosenstock auch die Ablösung des Krieges mit sich: „Die Gesellschaft erledigt den Krieg, soweit sie die Staaten erledigt. Soweit sie diese nicht erledigt, bleibt auch der Krieg. Jedenfalls ist dem Krieg das Pathos geraubt, das ihm innewohnte, so wie dem Staat der

und Kulturproblem auf eine „Verabsolutierung naturrechtlicher Theorien“ zurückführte.

¹⁷ W. THORMANN, Dr. Ignaz Seipel, der europäische Staatsmann. Frankfurt 1932.

¹⁸ Abgedruckt in: Der Friedenskämpfer 5/1929, H. 9/10, S. 2 ff. und RMV Nr. 199, 23. August 1929, S. 2 f. – In RMV Nr. 200 vom 29. August 1929 die Zusammenfassung eines Interviews mit I. SEIPEL, in dem auch seine Innenpolitik angesprochen wurde.

¹⁹ I. SEIPELS Buch „Studien zur Lebens- und Gesellschaftsreform“ erschien in M. J. Metzgers Verlag Volksheil, Graz 1917.

²⁰ Vgl. J. BAUER, Die österreichische Friedensbewegung. Phil. Diss. (Maschinenschrift). Wien 1949, S. 245.

²¹ Im Jahre 1915 erschien als 41. Heft der vom Sekretariat Sozialer Studentenarbeit herausgegebenen Schriftenreihe „Der Weltkrieg“ (München-Gladbach) I. SEIPELS Schrift: über „Nationalitätsprinzip und Staatsgedanke“, eine Vorstudie zu seinem Buch „Nation und Staat“.

Schimmer des Göttlichen geraubt ist.“²² Ähnlich glaubt E. Michel, daß der Krieg nicht auszurotten sei, solange sich Staaten als solche gegenüberstehen und keine von ihnen anerkannte zwingende richterliche Gewalt über ihnen steht. Der Krieg wird nach E. Michel nur überwunden „durch die tatsächlich aufbrechende Verbundenheit zwischen den Völkern, die die staatliche Absonderung und ihre Absolutheit überwindet und damit erst den Krieg als schwere Bedrohung dieser wirklichen Verbundenheit ... abtut“.²³ Diese Verbundenheit der Völker ist aber nur möglich in einem wahren Völkerbund, in einem wahren Bund der Völker, in einer organischen Gemeinschaft, in der jedes Volk seinen ihm von Gott angewiesenen Platz ausfüllt; in einem föderalistisch organisierten Bund, denn die „ideale politische Einheit wird ... immer einen stark föderalistischen Charakter haben müssen“.²⁴ Die Forderung nach einem föderalistischen Bund der Völker zieht sich wie ein roter Faden durch die ganze Europa-Diskussion der katholischen Friedensbewegung²⁵ – sicher eine Variante der alten katholischen Föderalismusvorstellungen. Ähnliche Gedanken vom Vorrang des Volkes gegenüber dem Staat und vom Vorrang der Völkergemeinschaft gegenüber dem einzelnen Volk hatte der 1872 geborene Jurist B. Schmittmann in bewußter Anknüpfung an K. Frantz und die Gründergeneration des Zentrums vertreten.²⁶ Die Vorstellungen B. Schmittmanns wirkten

²² E. ROSENSTOCK, Die Welt vor dem Blick der Kirche, in: E. Michel (Hrg.), Kirche und Wirklichkeit, S. 239.

²³ E. MICHEL, Zur Grundlegung einer katholischen Politik, S. 52 f. – Zu dieser Wiederentdeckung der Gemeinsamkeit europäischer Wertwelt als Voraussetzung politischer Gemeinschaft in Form einer Föderation außerhalb der katholischen Friedensbewegung vgl. W. LIPGENS, Europäische Einigungsideale 1923-1930 und Briands Europaplan im Urteil der deutschen Akten, in: HZ 203/1966, S. 55.

²⁴ Fr. M. STRATMANN, Weltkirche und Weltfriede, S. 225.

²⁵ Diese Frage kann hier nicht weiter verfolgt werden; vgl. Fr. KELLER, Moderne Märtyrer. Kriegsdienstverweigerung und christliche Moral, in: Vom frohen Leben 7/1927-28, S. 250; V. HELLER, Die Christlich-Soziale Reichskonferenz, in: NV Nr. 33, 14. August 1916, S. 1 (Berufung auf K. Frantz und Fr. W. Foerster); F. HINZ, Völkerbund und Paneuropa, a.a.O., S. 6; Fr. M. STRATMANN, a.a.O., S. 225 und pass.

²⁶ Vgl. B. SCHMITTMANN, Preußen-Deutschland oder Deutsches Deutschland? Bonn 1920. – B. SCHMITTMANN war der Gründer des „Reichs- und Heimatbundes

unmittelbar auf E. Michel.²⁷ Die Verbindung von Europabewegung und Föderalismus als Ordnungsprinzip spiegelt sich aber auch in der Berufung auf das Mittelalter als Vorbild für ein organisch gegliedertes Europa, was vor allem unter den katholischen Völkerrechtlern, aber auch bei Fr. M. Stratmann u. a. festgestellt werden kann.²⁸

Die RMV sah ihre wichtigste Aufgabe im Bereich der Außenpolitik in der publizistischen Unterstützung der politischen Organisation Europas, da sie in der Spannung zwischen der Fiktion des isolierten Nationalstaates und der Realität des werdenden Europa die Ursache aller politischen und sozialen Not zu erkennen glaubte.²⁹ Die deutsche Außenpolitik hat nach Auffassung der RMV dann große Möglichkeiten, wenn sie im Ergebnis des Weltkrieges folgende Tatsachen erkennt, die die Zukunft Europas auf neue Grundlagen gestellt haben:

1. daß das Prinzip des isolierten und nur machtpolitisch gesicherten Nationalstaates überholt ist,

2. daß ein gesundes nationales Eigeninteresse mit dem Gesamtinteresse der europäischen Staatenwelt verbunden sein muß,

3. daß das Gesamtinteresse nur durch übernationale und aus den Prinzipien der europäischen Gemeinschaft geschöpfte Organisationsformen sichergestellt werden kann.³⁰ – Die Zukunft Europas kann nach Auffassung der RMV nicht durch Krieg, sondern nur durch eine Organisation des Friedens garantiert werden, durch die Gründung eines europäischen Systems, das den Krieg als Keim der Vernichtung ausschaltet. Das ist nur möglich durch eine Ordnung, die „das nationale Element nicht ignoriert, sondern seine besten

Deutscher Katholiken, dem E. Michel und Freiherr C. O. von Soden, ebenfalls Mitglied des F.D.K., angehörten.

²⁷ Vgl. E. DEUERLEIN, Föderalismus. Die historischen und philosophischen Grundlagen des föderativen Prinzips. III, in: Aus Politik und Zeitgeschichte B 38-39/69 vom 20. September 1969, S. 54.

²⁸ Vgl. den Abschnitt über die naturrechtlich-moraltheologische Argumentation; vgl. auch H. van HAM, „Panneuropa“. Ein Versuch seiner geistigen Unterbauung, in: Das Heilige Feuer 13/1925/26, S. 416; Herzog Max zu SACHSEN, Deutschland und Frankreich in kultureller Beziehung, in: Katholische Friedenswarte 2/1925-26, H. 1/2, S. 7.

²⁹ (ANON.), Zeit der Wende, in: RMV Nr. 264 vom 14. November 1925, S. 1.

³⁰ H. SCHARP, Politik der neuen Möglichkeiten. Die europäische Zukunft, in: RMV Nr. 301 vom 1. Januar 1928, S. 1.

Kräfte und Traditionen in neuer Gliederung entwickelt und fruchtbar macht“.³¹ Die wirtschaftliche Einigung Europas sei notwendig, da die europäischen Staaten untereinander wirtschaftlich enger verbunden seien als mit der übrigen Welt, diese wirtschaftliche Verflechtung aber schlecht organisiert sei.³² Andererseits wird die wirtschafts- und zollpolitische Einheit Europas gefordert, damit es sich gegenüber der Zolleinheit des nordamerikanischen Kontinentes behaupten könne.³³

Auch die CSRP setzte sich für eine europäische Ausrichtung der deutschen Außenpolitik ein. In der Bildung der Vereinigten Staaten von Europa liegt nach ihrer Ansicht die Lösung der Minderheitenfrage, die Lösung des heutigen „staatspolitischen Chaos der europäischen Kleinstaaterei“ und die Lösung der Frage von Krieg und Frieden.³⁴ Die CSRP sieht es geradezu als Deutschlands Berufung an, „Europas Mittler zu sein und den europäischen Völkern in friedlicher und gemäßigter Politik voranzugehen“.³⁵ An erster Stelle steht aber die Forderung nach der Überwindung der kapitalistischen Wirtschaftsordnung, da im Kapitalismus die wichtigste Ursache aller modernen Kriege gesehen wird. Kapitalismus und Krieg sind nach Auffassung der CSRP wesentlich miteinander verbunden, da der Kapitalismus die verschiedenen Völker im kapitalistischen Konkurrenzkampf um den Profit gegeneinander treibt. Der Kapitalismus brauche den Militarismus zu seinem Schutz, wie umgekehrt der Militarismus den Kapitalismus als Existenzbedingung brauche. Nach Überwindung der kapitalistischen Wirtschaftsordnung gelte es, ein einheitliches europäisches Wirtschafts- und Zollgebiet zu schaffen und auf dieser Grundlage die Errichtung der Föderativstaaten „Vereinigte Staaten“ von Europa in Angriff zu nehmen.³⁶ Die

³¹ Id., Paneuropa, in: RMV Nr. 224, 26. September 1930, S. 1; der Bezug auf das föderalistische Prinzip ist unverkennbar.

³² *Ibd.*

³³ W. THORMANN, Eine Paneuropa-Konferenz? Briands Vorschlag, in: RMV Nr. 160, 13. Juli 1929, S. 1.

³⁴ (V. HELLER?), Die Vereinigten Staaten von Europa, in: NV Nr. 29, 20. Juli 1929, S. 1.

³⁵ C. MARTENS, Für eine deutsch-europäische Außenpolitik, in: NV Nr. 38 vom 13. Juni 1929, S. 3.

³⁶ Vgl. V. HELLER, Kriegsschuldrummel, kommender Krieg und Erlösung der Menschheit, in: RNV Nr. 27, 6. Juli 1929, S. 3.

kapitalistische Wirtschaftsordnung mit ihrer über die bestehenden nationalen und politischen Grenzen hinausreichenden Wirtschaftskraft und ihrem Absatzzwang müsse zum Krieg führen. Für die CSRP folgt daraus, „daß die Beseitigung der Zollschranken erstes Erfordernis ist, wenn der Friede gesichert werden soll, da die Revision der Grenzen durch neue Kriege doch einen zu hohen Einsatz für das Wagnis bedeuten würde. Aus dem Zollsystem der Staaten fließen die Quellen der Zukunftskriege ... Diese Unsichtbarmachung der Grenzen Europas durch Aufhebung der Zölle ist die erste Voraussetzung für die Aufhebung jenes tierischen Zustandes, den wir Krieg und Kriegsgefahr nennen“.³⁷ Die Überwindung des Kapitalismus und des Krieges, die Verwirklichung eines neuen Europa wird nur durch die Volksmassen erreicht werden können, nur sie „tragen in sich das Sehnen nach einer neuen Welt, das Sehnen nach einem einigen Europa. Das Sehnen nach menschenwürdiger Arbeit. Paneuropa wird nicht von Coudenhove-Kalergi kommen – von dem gewaltigen Willen der Volksmassen wird es geboren werden, vielleicht noch in harten Geburtswehen, vielleicht nochmals unter Blut und Tränen, aber es lebt in Millionen Herzen, und darum wird es“!³⁸ Die Aufhebung der Wirtschaftsgrenzen und Zollschranken wird von der CSRP aber auch deshalb gefordert, weil nur eine europäisch organisierte Wirtschaft verhindern könne, daß die europäischen Staaten zu „Kolonien des slawischen Ostens oder der Dollaroligarchie Amerikas“ herabsinken würden.³⁹

An der 1923 von Coudenhove-Kalergi gegründeten Paneuropa-Union kritisierte die CSRP die Absicht, einen neuen europäischen Machtkomplex gegen Amerika und den Osten aufzubauen, der „die nationalstaatlichen Mächte nur weiter hinausschieben und die Zusammenstöße zwischen den drei großen Machtkomplexen nur ins Furchtbarste der Dimensionen vergrößern würde“, ferner die kapitalistische Grundlage dieses Planes und die gegen Rußland gerichtete Ideologie der Paneuropa-Union.⁴⁰ Doch wurde der Grundge-

³⁷ J. KRAL, Kapitalismus und Frieden, in: NV Nr. 41, S. Oktober 1927, S. 3.

³⁸ V. HELLER, Zeit der Wende, in: NV Nr. 1, 1. Januar 1927, S. 1.

³⁹ Id., Die Position der Christlich-Sozialen Reichspartei, in: NV Nr. 25, 22. Juni 1929.

⁴⁰ (V. HELLER?), Die Vereinigten Staaten von Europa, a.a.O., S. 1; Id., Paneuropa?, in: NV Nr. 21, 24. Mai 1930, S. 1. – Zur antirussischen Komponente der Paneuro-

danke Coudenhove-Kalergis, ein politisch-wirtschaftlicher Zusammenschluß Europas, durchaus begrüßt: „Hier ist klares Aufbauen des aus klugen Beobachtungen gesagt. Hier liegen wirklich Möglichkeiten ... Und politisch sind die Aussichten Europas nur die: entweder ganz in einen Abgrund zu steuern ... oder in irgendeiner Art aus der Verzettlung in Einzelstaaten, -länder, -Völker mit Zollgrenzen und Kriegsbrandstoff zu einer Zusammenschlußform zu kommen – in der Art von Paneuropa oder in einer anderen, ähnlichen.“⁴¹ Für ein wirkliches Paneuropa sei die Menschheit jedoch noch nicht reif. Immer wieder müsse darauf hingewiesen werden, daß eine Pazifizierung der Welt „draußen“ erst dann möglich sei, „wenn die soziale Frage an ihren Grundlösungen angepackt ist und der Kapitalismus innerhalb der einzelnen Völker überwunden wird“.⁴²

Die RMV und auch die Zeitschrift „Das heilige Feuer“ standen der Paneuropa-Union positiver gegenüber als die CSRP. Das ergibt sich schon indirekt aus ihrer Verbindung mit I. Seipel, der dem Präsidium der Paneuropa-Union angehörte, und mit J. Wirth, der dieser Bewegung positiv gegenüberstand.⁴³ Die RMV gab R. von Coudenhove-Kalergi öfter Gelegenheit, seine Vorstellungen zu vertreten,⁴⁴ W. Dirks nannte den Grafen einen „sympathischen pazifistischen Kämpfer“.⁴⁵ Unter Bezugnahme auf die Paneuropa-Bewegung wurde die Notwendigkeit einer politischen, wirtschaftlichen und kulturellen Einheit Europas vor allem im Hinblick auf die Entwicklung in Amerika und Großbritannien betont, aber auch die Notwendigkeit, mit diesen Großgebilden zusammenzuarbeiten: „Die Zukunft Europas muß auf die paneuropäische Gemeinschaft gegründet sein. Die

pa-Union vgl. D. Backhaus, Die Europa-Bewegung in der Politik nach dem Ersten Weltkrieg und ihr Widerhall in der Presse von 1918-1933. Phil. Diss. München 1951, S. 207.

⁴¹ (V. HELLER?), Paneuropa, in: NV Nr. 29, 15. Juni 1929, S. 2.

⁴² Id., Paneuropa, a.a.O., S. 1.

⁴³ Zu I. Seipel und Paneuropa vgl. Anm. 20; zu J. Wirth und Paneuropa vgl. D. BACKHAUS, a.a.O., S. 159 und S. 207.

⁴⁴ Vgl. R. von COUDENHOVE-KALERGI, Rationalisierung Europas, in: RMV Nr. 246, 22. Oktober 1929, S. 1; Id., Entwurf für einen paneuropäischen Pakt, in: RMV Nr. 99, 30. April 1930, S. 1.

⁴⁵ W. DIRKS, Liebe und Heroismus, in: Der Friedenskämpfer 4/1928, H. 2, S. 7; allerdings kritisierte W. Dirks den kulturgeschichtlichen und religiösen Dilettantismus Coudenhove-Kalergis.

Zukunft: der Welt aber soll auf die neue atlantische Gemeinschaft gegründet sein.“⁴⁶ Interesse fand die Konzeption Coudenhove-Kalergis vor allem in der Bestimmung Paneuropas als einer Funktion größerer weltpolitischer Komplexe, im Auftreten des europäischen Gedankens als politischer Kontinent, der große Teile des geographischen Kontinents ausschließt (Rußland) und andererseits Teile des afrikanischen Kontinents einbezieht (die europäischen Kolonien). Neben dieser Unterscheidung geographischer und politischer Kontinente könnte vor allem der „weltpolitische Zusammenhang, in den das europäische Problem hineingestellt ist“, nach Auffassung der RMV für den Aufbau Europas von Bedeutung sein.⁴⁷ Ein weiterer Faktor, der die Paneuropa-Union dem Kreis um die RMV empfahl, liegt in der von der Paneuropa-Union betonten wirtschaftlichen Notwendigkeit einer Einigung Europas, eine Einsicht, die auch auf die RMV und ihr europäisches Engagement motivierend wirkte.⁴⁸

Die Stellung des F.D.K. zur Paneuropa-Union war im ganzen positiv, wenn auch nicht unkritisch. Vor allem die machtpolitische Orientierung der Paneuropa-Union wurde vom pazifistischen Standpunkt aus als bedenklich bezeichnet; doch müsse eine Politik, die in erster Linie von wirtschaftlichen und kulturellen Interessen aus eine Einigung Europas betreibe, nicht von vornherein einer pazifistischen Politik widersprechen. Abgelehnt wurde jedoch die „Verewigung der Kolonialherrschaft“, indem Teile von Afrika und Niederländisch-Indien einfach Europa zugewiesen werden sollten.⁴⁹ Eine Auseinandersetzung des Friedensbundes mit der Paneuropa-Union wurde vom „Jungen Zentrum“ gefordert.⁵⁰ Der Friedensbund selbst hat sich auf seiner Reichstagung in Münster (1926) mit der Paneuropa-Union öffentlich und ausführlich beschäftigt. Das Ergebnis dieser Auseinandersetzung wurde in Leitsätzen zusammengefaßt, die den Ortsgruppen und Arbeitsgemeinschaften des Friedensbundes zur Durchsprache und Stellungnahme für die nächste Reichstagung übermittelt wurden. Diese Leitsätze sind für die Frage nach

⁴⁶ R. N., COUDENHOVE-KALERGI, in: RMV Nr. 171, 26. Juli 1929, S. 1.

⁴⁷ H. SCHARP, Europa als politische Aufgabe, a.a.O., S. 211.

⁴⁸ H. van HAM, „Paneuropa“. Ein Versuch seiner geistigen Unterbauung, a.a.O., S. 113.

⁴⁹ F. HINZ, Völkerbund und Paneuropa, a.a.O., S. 6.

⁵⁰ Friedenstagungen, in: Das Junge Zentrum 3/1926, H. 11, S. 251.

dem Verhältnis von Friedensbund und Paneuropa-Union aufschlußreich.

- „1. Der F.D.K. stimmt Coudenhove-Kalergi zu, daß der europäische Friede als Vorstufe und Vorbedingung zum allgemeinen Weltfrieden unbedingt erstrebt werden muß.
2. Die von C.-K. aufgezeigten Wege zur Befriedung Europas scheinen dem F.D.K. gangbar.
3. Der F.D.K. hält das von C.-K. geforderte Verhältnis Paneuropas zum Völkerbund für richtig und fordert mit ihm den Ausbau des Völkerbundes auf föderalistischer Grundlage.
4. Paneuropa nicht neben, sondern im Völkerbund hält der F.D.K. für ein brauchbares pazifistisches Programm.
5. Der F.D.K. hält das von C.-K. vorgeschlagene Bündnissystem sowie sein Liebäugeln mit dem Machtgedanken alten Stils für gefährlich und überlebt.
6. ...
7. Der F.D.K. weist die von C.-K. befürwortete Kolonialherrschaft der europäischen Völker zurück, begrüßt vielmehr die Emanzipationsbestrebungen der gelben und schwarzen Rasse.
8. ...
9. Der F.D.K. hält trotz einiger Bedenken die paneuropäische Bewegung des Grafen C.-K. für außerordentlich beachtenswert, nimmt ihr gegenüber zunächst eine wohlwollend neutrale Stellung ein ... Den Mitgliedern wird der Beitritt zur Paneuropäischen Union empfohlen.“⁵¹

Diese insgesamt positive Haltung der katholischen Friedensbewegung gegenüber der Paneuropa-Union stimmt mit der Haltung der „Deutschen Friedensgesellschaft“ überein. Auch die DFG kritisierte vor allem die von Coudenhove-Kalergi vorgesehene „Verewigung der Kolonialherrschaft“, begrüßte aber vor allem diese Bewegung als „Heilmittel gegen den pathologischen Nationalismus Europas“

⁵¹ Aus unserer Bewegung und für unsere Bewegung, in: Katholische Friedenswarte 2/1925-26, H. 7/8, S. 14.

und als Weg zu einer Organisierung Europas als Vorstufe zu einer von den Pazifisten geforderten „universalen Lösung“.⁵²

Es ist eine interessante und aufschlußreiche Tatsache, daß die Reichs- und Abendlandideologie die Paneuropa-Union aus denselben Gründen ablehnte wie den Völkerbund. In einer Gegenüberstellung von Europa- und Abendlandideen durch K. G. Hugelmann, den bedeutendsten Exponenten jener österreichischen katholisch-nationalen Gruppe innerhalb der Christlichsozialen Partei, die den Nationalgedanken mit der alten Reichsidee und den Traditionen der Habsburgermonarchie zu einer übernationalen Ordnung Mitteleuropas zu verschmelzen suchte, wird die Art der Argumentation gegen die Paneuropa-Union und gegen den Völkerbund in exemplarischer Weise deutlich.⁵³

„Wenn wir uns die politische Gestalt des mittelalterlichen Abendlandes lebendig vergegenwärtigen, so leuchtet sofort der wesenhafte Unterschied ein, der zwischen der Idee des Abendlandes einerseits und modernen Plänen übervölkischer Organisationen, z. B. dem Völkerbund oder dem Paneuropa des Grafen Coudenhove, besteht. Dort handelt es sich um organische, hier um rein mechanische Gemeinschaft, dort um eine reiche Fülle und Mannigfaltigkeit des wirklichen Lebens in kunstvoller und doch natürlicher Gliederung sich anschmiegende, hier um eine verstandesmäßig konstruierte schematische Gemeinschaft, dort um wahre, echte Gemeinschaft im Sinne universalistischer Gesellschaftsauffassung, hier um eine im Individualismus stehengebliebene Konstruktion, die Gemeinschaft: als ein bloßes Zusammentreten einzelner erstehen lassen will, also gar nicht um Gemeinschaft ...“⁵⁴

⁵² A. KALISCH, Paneuropa – eine Problemstellung, in: Die Friedenswarte 25/1925, H. 7, S. 205.

⁵³ Zu K. G. Hugelmann vgl. Kl. BREUNING, Die Vision des Reiches, S. 255.

⁵⁴ K. G. HUGELMANN, Das Abendland und der deutsche Nationalstaat, in: Abendland 1/1925-26, S. 227 ff.; zitiert nach Kl. BREUNING, a.a.O., S. 80.

2. DER VÖLKERBUND

E. Fraenkel stellte in einer Untersuchung über „Idee und Realität des Völkerbundes im deutschen politischen Denken“ fest, daß der Völkerbund, von Ausnahmen abgesehen, insgesamt eine schlechte Presse gehabt hat. Die Ablehnung versuchte man damit zu rechtfertigen, daß man zunächst den Völkerbund als Machtinstrument der Sieger und als Feigenblatt des Versailler Vertrags diskriminierte oder daß man – so vor allem in der Zeit nach Stresemann – dem Völkerbund vollkommenes Versagen anlastete. Die Ablehnung des Völkerbundes wurde meist mit der Beteuerung verbunden, daß man den Völkerbund nur in seiner gegenwärtigen Form ablehne, nicht aber die Idee einer Weltfriedensorganisation überhaupt.⁵⁵ Als besonders verhängnisvoll bezeichnete E. Fraenkel, daß im deutschen Bewußtsein der „mehr zufälligen Verkoppelung von Völkerbundssatzung und Friedensvertrag eine symbolische Bedeutung beigemessen wurde“,⁵⁶ was eine positive Stellungnahme gegenüber dem Völkerbund verhinderte. Von diesem undifferenzierten pauschalierenden Denken hob sich die deutsche Friedensbewegung entschieden ab. Sie erkannte zwar den Zusammenhang von Versailler Vertrag und Völkerbund an, unterschied jedoch zwischen dem Friedensvertrag als einem auch in ihren Augen ungerechten und schmerzlichen Ergebnis des Weltkrieges und dem Völkerbund als einer Einrichtung, die – obwohl mit den Bestimmungen des Friedensvertrages belastet und teilweise auch von den Siegermächten als politisches Machtinstrument mißbraucht – nicht von vornherein als ein Weg zu künftiger Friedenssicherung und Friedensordnung abgelehnt werden dürfe. Damit wurde zwar nicht bestritten, daß die Gestalt des Völkerbundes mit Fehlern und Mängeln behaftet war. Doch führte diese Kritik am Völkerbund nicht zu einer Absage an diesen bestehenden Völkerbund, sondern zu der realistischen Einstellung, unter grundsätzlicher Anerkennung des Völkerbundes auf eine Verbesserung seiner konkreten Organisation hinzuwirken. Es sei klar, daß der Völkerbund in der heutigen Form „kein ideales

⁵⁵ E. FRAENKEL, *Idee und Realität des Völkerbundes im deutschen politischen Denken*, in: *VjhZG* 16/1968, S. 2 f. und S. 4 f.

⁵⁶ *Ibid.*, S. 2.

Gebilde darstellt und nur ein vorübergehender Zustand, eine Übergangsform sein darf. Aber die Tatsache, daß ein Völkerbund besteht, soll uns nicht mit Mißtrauen erfüllen, sondern mit Vertrauen. Hierin ist doch wenigstens die Möglichkeit einer gegenseitigen Verständigung angedeutet“.⁵⁷ Ähnlich äußerte sich H. Wehberg, der von den „erheblichen Mängeln des Völkerbundes“ sprach, die allerdings nichts daran ändern würden, daß der Völkerbund „letzten Endes die einzige Hoffnung ist, um den Frieden auf Erden zu verwirklichen“. Als die große Gefahr für den Völkerbund bezeichnete H. Wehberg die Tatsache, daß der Völkerbund „infolge seiner Struktur, wenigstens vorläufig noch, in der Hauptsache eine Ausstrahlung der Kräfte ist, die innerhalb der einzelnen Regierungen beherrschend sind ..., daß viele Regierungen mehr oder weniger den Völkerbund nur als ein Instrument betrachten, um ihre eigenen Interessen zu vertreten“.⁵⁸

Ernst Michel bezeichnete im Jahre 1923 den Völkerbund als die „überstaatliche Forderung der Zeit“. Der Völkerbund dürfe aber seinem Wesen nach keine Vereinigung von Staaten sein, da er, „wie der mittelalterliche Reichsgedanke“, ein überstaatliches Prinzip sei. Das Ziel, dem er zustrebte, ist nach E. Michel eine „höhere Einheit, in dem nicht die Staaten zu einem Bundesstaat vereinigt sind, sondern in dem die Völker in eine höhere Einheit eingehen, ein übervölkisches Volk werden: ein Bundesvolk“. Von dieser Auffassung her kommt E. Michel zu seiner Kritik am bestehenden Völkerbund, der, weil von Machtstaaten gegründet, nur ein Staatenbund werden konnte. Aus der Idealvorstellung eines Völkerbundes als eines „Bundesvolkes“ ergibt sich für E. Michel vor allem aber eine Aufgabe Deutschlands; Deutschland muß als „Volk“, nicht aber als „Machtstaat“ in den Völkerbund eintreten, um so den wahren Völkerbund zu schaffen: „Wir wollen uns zu unserem bloßen Volksdasein bekennen und zu unserer Wehrlosigkeit, und darin zum Eckstein werden einer Gesellschaftsordnung, die von der ganzen Welt

⁵⁷ W. DREES, Völkerbund und Völkerfrieden, in: Das Junge Zentrum 3/1926, H. 6, S. 118.

⁵⁸ H. WEHBERG, Hat die Friedensbewegung noch eine Berechtigung?, in: Die Friedenswarte 27/1927, H. 1, S. 1.

aufgebaut sein soll.⁵⁹ Mit dieser Auffassung schließt sich E. Michel den Vorstellungen E. Rosenstocks an, der in einer 1919 erschienenen Schrift „Deutschland und der Völkerbund“ das Wesen des Völkerbundes ebenfalls nicht in einer Vereinigung von Staaten sah, sondern ihn als ein „ordnendes, überstaatliches Prinzip, wie unser Reichsgedanke“, verstand. Bei der Gründung eines Völkerbundes handelt es sich nach E. Rosenstock um die Bildung eines „Bundesvolkes“, um die „Bildung eines übervölkischen Volkes“.⁶⁰

Die Bildung eines solchen wahren Völkerbundes erachtet E. Rosenstock nach dem Zusammenbruch der europäischen Staatenordnung, deren Wesen er im Streben nach Souveränität, also nach Verinselung und Verabsolutierung sieht, für möglich und notwendig. Bei der Berufung auf die Reichsidee durch E. Michel und E. Rosenstock handelt es sich nicht um einen Rückgriff auf die deutsche Reichsideologie, die von E. Rosenstock ausdrücklich zurückgewiesen wird, weil ihr Ziel nicht die Schaffung des „Menschheitsvolkes“, sondern eines „Überstaates“ unter deutschem Führungsanspruch sei.⁶¹ Als Beispiele für die Verwirklichung einer universalen Volksordnung führt E. Rosenstock das römische Imperium und die mittelalterliche Universalmonarchie an. In der Demokratie sieht er das Organisationsprinzip des neuen Bundesvolkes. Demokratie versteht E. Rosenstock als „überstaatliches, staatenüberwindendes Prinzip“.⁶²

Deutschland ist nach E. Rosenstock durch den Verlust seiner Staatlichkeit und seines nationalen Stolzes infolge des Ausgangs des Weltkrieges als einziges Land auf seinen Kern, auf seine Existenzform als „Volk“ reduziert und bietet somit als einziges Land die Voraussetzung dafür, daß der Völkerbund nicht ein Staatenbund, sondern ein „Übervolk“ wird. Deutschland ist somit ein „Opfer“ des

⁵⁹ E. MICHEL, Die überstaatliche Forderung der Zeit, in: Schildgenossen 4/1923/24, S. 154 f.

⁶⁰ E. ROSENSTOCK, Deutschland und der Völkerbund, in: Id., Abbau der politischen Lüge, S. 24 f.

⁶¹ *Ibid.*, S. 25.

⁶² *Ibid.*; dagegen lehnte E. Rosenstock die Demokratie als innerstaatliches Prinzip ab, da das Prinzip der Majorität unfähig sei, zerstörte Ordnungen wiederherzustellen: „Zerstörung besteht ja gerade darin, daß die Majorität entordnet und ungeordnet ist.“ (E. ROSENSTOCK, Zerfall und Ordnung des Industrievolkes, in: Id., Abbau der politischen Lüge, S. 16.)

Völkerbundes, der der Idee nach als Weltvolk bestehen sollte, in der Verwirklichung aber zu einem Machtmittel in den Händen der Sieger geworden ist.⁶³

Indirekt wirksam wurden die Vorstellungen E. Michels und E. Rosenstocks in den Kommentaren der RMV, die sich mit der Rolle Deutschlands im Völkerbund beschäftigten. Vor allem der Gedanke an eine Sonderaufgabe Deutschlands in der europäischen Politik gerade auf Grund der durch den Versailler Vertrag aufgezwungenen Abrüstung gewann in der Publizistik der katholischen Friedensbewegung steigende Bedeutung. Die erzwungene Abrüstung, so forderte W. Dirks, müsse von Deutschland als freiwillige Abrüstung anerkannt werden. Auf diese Weise würde eine Art Zentrum sich bilden, dem sich als „natürlichem Kristallisationszentrum“ die übrigen Staaten anschließen würden.⁶⁴ Aus der Bedeutung eines abgerüsteten Deutschlands für Europa ergab sich für W. Dirks auch eine positive Deutung des Versailler Vertrags: „Darum wollen wir, daß Deutschland die große Chance, die ihm – wahrlich gegen seinen Willen – der Versailler Vertrag geboten hat, herzlich und ohne Wenn und Aber ergreife und sich nutzbar mache: die Chance, als erste gänzlich abgerüstete Großmacht Europas diesem Erdteile ein Pfahl im Fleische zu sein, der durch seine bloße Existenz die anderen immer wieder dazu zwingt, die Idee der Abrüstung ... im Bewußtsein zu halten und so Schritt für Schritt zu verwirklichen.“⁶⁵ Der Vertrag von Versailles müsse von der deutschen Außenpolitik als ein bestimmender Faktor anerkannt und bejaht werden, denn nur durch die Anerkennung dieses Vertrages konnten nach der Überzeugung von W. Dirks auch die positiven Möglichkeiten sich auswirken; schließlich „beginnt dieser Vertrag doch mit dem Völkerbundsstatut“.⁶⁶ Dem Vorwurf, das Völkerbundsstatut sei unzulänglich, begegnete W. Dirks mit dem Hinweis, daß auch dieses Statut „nicht aus dem Himmel der Ideale gefallen“ sei, daß es als ein „wirkliches geschichtliches Ereignis mit den Schlacken seiner Zeit und seiner

⁶³ *Ibd.*, S. 32 – Der Begriff des „Volkes“ spielte im politischen Denken E. Rosenstocks die zentrale Rolle, Vgl. dazu die Ausführungen in dem Kapitel über die RMV und die Zeitschrift „Das Heilige Feuer“.

⁶⁴ W. DIRKS, Pazifismus. Zur deutschen Politik, in: *Erbe und Aufgabe*, S. 165.

⁶⁵ *Ibd.*, S. 166.

⁶⁶ W. DIRKS, Der Tag von Versailles, in: *Erbe und Aufgabe*, S. 206.

Entstehung, seiner Verkoppelung mit einem Friedensdiktat“ belastet sei, daß es aber „trotz dieser Belastungen seine Idee in sich“ trage. Den Eintritt Deutschlands in den Völkerbund wertete W. Dirks als Beweis für die Kraft dieser Idee über die Situation von 1918. Aus diesem Geist, der die Idee des Völkerbundes entwickelt habe und weiterentwickeln werde, werde auch einmal „die Revision des Versailler Vertrags kommen, die wir ersehnen und an der wir arbeiten“. So werde auch der Vorwurf der Alleinschuld dann seine „formelle Korrektur erfahren, wenn wir politisch den Weg der Anerkennung der Tatsachen weitergehen und geistig unseren Beitrag zu dem Werk der wirklichen Befriedung Europas nicht verweigern“⁶⁷ W. Dirks war davon überzeugt, daß nur in der Anerkennung des Versailler Vertrags und durch die Bejahung des Völkerbundes und Mitarbeit im Völkerbund die Möglichkeit einer Überwindung des Versailler Vertrages liege – das heißt aber nicht, daß W. Dirks den Völkerbund aus opportunistischen Gründen bejaht wissen wollte. Er sah vielmehr im Völkerbund eine Idee wirksam, die, wenn sie sich erst einmal entwickelt hat, an sich in Widerspruch zu dem aus dem Geist überholter Machtpolitik geborenen Versailler Vertrag steht. Die spezifische Aufgabe Deutschlands bestehe darin, durch seine bloße Existenz als abgerüsteter Staat im Völkerbund die Idee und den Geist des Völkerbundes verwirklichen zu helfen. Auch H. Scharp bezeichnete es als „unsere ganz eigene Mission, die Abrüstung Wirklichkeit werden zu lassen“, was nur dadurch geschehen könne, daß Deutschland seine bereits vollzogene Abrüstung in die Waagschale werfe, um damit die allgemeine Abrüstung zu erzwingen. Dazu sei es aber notwendig, daß „wir unsere Abrüstung innerlich und vorbehaltlos bejahen ... Wenn wir das tun, dann machen wir uns zum Stachel im Fleisch der anderen ...“⁶⁸ Diese Überzeugung von der Mission Deutschlands teilte auch C. Noppel (S. J.), der Schriftleiter der „Stimmen der Zeit“. Mit dem von den Alliierten auferlegten Abrüstungszwang für Deutschland hätten die Alliierten gegen ihren Willen gerade diesem Deutschland „die Pionierarbeit für die neue Völkergemeinschaft feierlich übertragen“. Es liege an

⁶⁷ *Ibd.*, S. 206.

⁶⁸ H. SCHIRP, Um die Organisation des Friedens. Aus einer Rede vor den Windthorstbündlern im Saargebiet, in: RMV Nr. 8 vom 12. Januar 1932, S. 3. – Zu der Formulierung „Pfahl im Fleisch“ vgl. Anm. 65.

Deutschland selbst, diesen Zwang als Fronddienst oder als Führerdienst zu verstehen. Es gehe dabei letztlich darum, „in dem Geschick, selbst wenn es im Trauerkleid sich bietet, Fügung und Ruf zu erkennen und dann trotz Zwang und Not das als Recht und Heil Erkannte zu erstreben“.⁶⁹ Auch die CSRP war von der Berufung Deutschlands überzeugt, „Europas Mittler zu sein und den europäischen Völkern in friedlicher und gemäßigter Politik voranzugehen“.⁷⁰ Während jedoch in der RMV, im Friedensbund und in der Zeitschrift „Das Heilige Feuer“ die Vorstellung von einem abgerüsteten Deutschland als einer Pionieraufgabe mit einem Bekenntnis zum Völkerbund verbunden war, betrachtete die CSRP den Völkerbund sehr viel kritischer, um ihn dann nach 1926 vollkommen abzulehnen. Die wirkliche Völkerbefreiung und Völkerversöhnung kann nach Auffassung der CSRP „nur auf Grund eines vom höchsten sittlichen Willen erfaßten Bundes der Völker möglich werden“, für den als Vorbild die Kirche „mit ihrer unvergleichlichen konstitutionellen Struktur“ empfohlen wurde. Der bestehende Völkerbund galt der CSRP bereits 1926 als „künstliches Gebilde“, dessen Leitmotiv und Grundidee nicht im „Opfer“, sondern im „Interesse“ bestehe, was zu dem offenkundigen Widerspruch zwischen Reden und Taten führen müsse.⁷¹

Die Überwindung dieses Widerspruches sei nur möglich durch einen neuen Geist der Völker, durch die Schaffung des „pazifistischen Menschen“, durch den Aufbau einer sittlichen Ordnung, in der Haß, Wut und Verzweiflung aufhören und die „gegenseitige Liebe“ herrschen kann. Darauf aufbauend müsse ein Weltvölkerbund errichtet werden, in dem alle Völker gleichberechtigt vertreten

⁶⁹ C. NOPPEL, Wehrproblem oder Friedensproblem, in: RMV Nr. 59, 12. März 1929, S. 2 (Nachdruck aus dem Märzheft der „Stimmen der Zeit“); ähnlich auch Fr. KLOIDT, „Deutschland am Scheidewege. Anmerkungen zum Buch eines „Realpolitikers“, in: Das Heilige Feuer 18/1930/31, S. 221. In Auseinandersetzung mit dem Buch von W. Hagemann, Deutschland am Scheideweg, Gedanken zur Außenpolitik (mit einem Vorwort von L. Kaas). Freiburg i. Br. 1931 hielt Fr. Kloidt an der „pazifistischen These“ der Wehrlosigkeit Deutschlands und ihrer Beispielhaftigkeit fest. – Zu W. Hagemann, dem Vertreter einer großdeutschen Reichsidee im Zentrum, vgl. Kl. BREUNING, a.a.O., S. 153 f.

⁷⁰ C. MARTENS, Für eine deutsch-europäische Außenpolitik, in: NV Nr. 23 vom 13. Juni 1929, S. 3.

⁷¹ Cl. BRITZ, Um den Völkerbund, in: NV Nr. 26 vom 26. Juni 1926, S. 2.

sind, also auch Polen, Spanien, Brasilien und vor allem Rußland.⁷² Die grundsätzliche Kritik am Völkerbund richtet sich gegen den sog. „realpolitischen Pazifismus“ des Völkerbundes, gegen eine Politik, die lediglich das Ergebnis kapitalistischer Interessen sei, die auf Grund rationaler Erwägungen von Staat und Wirtschaft zurzeit ihre Ziele am ehesten durch eine Verständigung der Völker glaubten erreichen zu können.⁷³ Im Völkerbund saßen nicht die „Volksvertreter, sondern die Staatsmänner mit Macht- und Schwertglauben, mit der hellen Angst vor der nackten Wahrheit und der Angst des einen vor dem anderen“!⁷⁴ Immer wieder stellt die CSRP diesem Völkerbund der Staaten den wahren Bund der Völker gegenüber, der aber eine Wandlung der inneren Verhältnisse der Völker, konkret: die Überwindung des kapitalistischen Ordnungs- und Herrschaftssystems voraussetze.⁷⁵ Wenn die CSRP beharrlich auf die Rückwirkung der innenpolitischen Verhältnisse auf den Völkerbund verwies, so stand sie damit nicht allein. So betonte W. Thormann in der RMV, daß der Kampf in allen Ländern Europas für den Völkerbund, für Europa und den Frieden „unlösbar verbunden ist mit den innenpolitischen Entscheidungen gegen die Parteien der Rechten, die Parteien der politischen und wirtschaftlichen Reaktion ... Auf die Stühle in Genf gehören nur Männer, an deren Friedensliebe und an deren Willen zur Erneuerung keine Zweifel bestehen können. Das ist die große innenpolitische Lehre“.⁷⁶ Die Schwierigkeiten und Widerstände, mit denen jeder Versuch einer Friedensordnung und auch die Bemühungen des Völkerbundes rechnen müßten, sah W. Thormann „im System der heutigen Staats- und Gesellschaftsordnung, im System des Imperialismus, im Streben der Großmächte nach der Ausdehnung des eigenen politischen und wirtschaftlichen Herrschaftsbereichs über das Gebiet fremder Völker und den Kon-

⁷² (ANON.), Deutschland im Völkerbund, in: NV Nr. 37, 11. September 1926, S. 2.

⁷³ L. K., Realpolitischer Pazifismus und christliche Friedensidee, in: NV Nr. 44, 30. Oktober 1926, S. 2.

⁷⁴ V. HELLER, Wohin steuert unsere Politik?, in: NV Nr. 40, 1. Oktober 1927, S. 1.

⁷⁵ Vgl. V. HELLER, Politische Entscheidung. Weiterwursteln oder Reichstagsauflösung?, in NV Nr. 2, 8. Januar 1927, S. 1; V. HELLER, Menschheitschaos ... Menschheitsbefreiung, in: NV Nr. 16, 17. April 1933, S. 1; V. HELLER, Zeit der Wende, im NV Nr. 1 vom 1. Januar 1927, S. 1.

⁷⁶ W. THORMANN, Nach der Rückkehr von Genf, in: RMV Nr. 65, 16. März 1926, S. 1.

flikten, die aus Konkurrenz solcher Bestrebungen erwachsen“.⁷⁷ Mit dieser Einstellung befand sich die RMV in Übereinstimmung mit der konstruktiv-organisatorischen Richtung der Deutschen Friedensgesellschaft, die ihre Aufgabe darin sah, die „guten Kräfte innerhalb des Völkerbundes“ zu unterstützen.⁷⁸ Den Kampf der guten Kräfte im Völkerbund aber wollte die Deutsche Friedensgesellschaft nicht nur den Regierungen und den auf Völkerbundspolitik eingestellten Organisationen überlassen; sie wollte „von außen her die pazifistischen Kräfte innerhalb des Völkerbundes“ stärken durch „Organisierung der öffentlichen Meinung, durch Unterstützung der breiten Masse der Völker, die heute noch mehr oder weniger von der Teilnahme am Völkerbund ausgeschlossen sind“.⁷⁹ In der Beurteilung der Schwierigkeiten einer wirksamen Völkerbundspolitik, in der Erkenntnis, daß Völkerbundspolitik auch von innen und gesellschaftspolitischen Verhältnissen abhängig sei, daß die Völkerbundpolitik auch von den Völkern selbst mitgetragen werden müsse, stimmte die CSRP mit den anderen Richtungen der katholischen und nichtkatholischen Friedensbewegung zum großen Teil überein. Sie unterschied sich aber dadurch, daß sie andere Konsequenzen zug. Den Völkerbund glaubte sie aus zwei Gründen ablehnen zu müssen: sie hielt es nicht für möglich, daß sich innerhalb der bestehenden kapitalistischen Ordnung der europäischen Staaten die friedenswilligen Kräfte durchsetzen könnten, und betrachtete den Völkerbund als Instrument der in den europäischen Staaten herrschenden kapitalistischen Klasse. Jede Unterstützung des Völkerbundes mußte sich nach ihrer Überzeugung wieder stabilisierend auf die kapitalistische Wirtschafts- und Gesellschaftsordnung auswirken. Der Völkerbund habe versagt, weil er versagen mußte: „Der Völkerbund von heute hat keine Hoffnung und keinen Glauben mehr in den Herzen der Millionen des einfachen Volkes ... Es kommt keine Tat, sie kann nicht kommen. Sie könnten in Genf die Abrüstung beschließen, daheim wären Kräfte, die diese Beschlüsse sabotieren würden. Da sitzt die Rüstungsindustrie. Da sitzen die Dividenden-

⁷⁷ (Id.?), Arbeit für den Frieden, in: RMV Nr. 203, 2. September 1928, S. 1.

⁷⁸ H. WEHBERG, Der Aufstieg des Völkerbundes, in: Die Friedenswarte 26/1926, H. 9, S. 266.

⁷⁹ Id., Hat die Friedensbewegung noch Existenzberechtigung?, in: Die Friedenswarte 27/1927, H. 1, S. 2.

empfänger der Aktiengesellschaften, da sitzen die Drahtzieher der Börse und der Geldspekulation. Diese Kräfte regieren, nicht das einfache, richtig denkende Volk. Und diese Kräfte fragen auch nicht nach Völkerbund und Abrüstung und Frieden und dem hohen Ideal der Menschheitsgestaltung! Profit beherrscht die Welt von heute.“⁸⁰ Selbst wenn der Völkerbund, der in Wirklichkeit nichts anderes sei als eine „internationale Aktiengesellschaft, in der die Vertreter des kapitalistischen Pazifismus sich gegenseitig schöne Worte sagen“, sich bemühen sollte, Streitfragen nicht mit Gewalt auszutragen, so nicht aus Friedensliebe, sondern unter dem Druck des letzten Krieges, der weder für Sieger noch Besiegte große Gewinne abwarf“.⁸¹ Mit dieser Absage an den Völkerbund aber isolierte sich die CSRP innerhalb der katholischen Friedensbewegung. Selbst die „Großdeutsche Volksgemeinschaft, die mit der CSRP eng zusammenarbeitete,⁸² stand dem Völkerbund „positiv, bejahend und mitarbeitend“ gegenüber.⁸³ Zwar sah auch die Zeitschrift „Vom frohen Leben“ im Völkerbund „die Fortsetzung des alten nationalistisch-imperialistisch-militaristisch-kapitalistischen Geistes, des öden Macht- und blöden Prestige-Geistes“, gab aber auch zu bedenken: „Wenn Rom nicht an einem Tage erbaut worden ist ..., so wird wohl an dem System der Völkervereinigung und -liebe länger als ein Jahrzehnt gebaut werden müssen.“⁸⁴ Auch hier erweist sich, daß die Sonderstellung der CSRP innerhalb der katholischen Friedensbewegung weniger in einer unterschiedlichen Beurteilung der Gegebenheiten begründet lag als vielmehr in der Kompromißlosigkeit und Radikalität ihrer Schlußfolgerungen – eine charakteristische Eigenschaft dieser sowohl hinsichtlich ihrer Motivation wie auch Zielsetzung letztlich unpolitischen Partei.

Der Friedensbund stand dem Völkerbundsgedanken vorbehaltlos positiv gegenüber. Entsprechend seiner besonderen Aufgabenstellung, den Friedensgedanken in Übereinstimmung mit der katho-

⁸⁰ (V. HELLER?), Völkerbund und Bund der Völker, in: NV Nr. 37, 15. September 1928, S. 1.

⁸¹ P. NIEBACH, Kriegsächtung und Abrüstung, in: NV Nr. 30, 23. Juli 1928, S. 5.

⁸² Vgl. das Kapitel über die CSRP und die GVG.

⁸³ GOTTSCHALK, Die Wege vom Krieg zum Frieden, in: Vom frohen Leben 10/1930/31, S. 409.

⁸⁴ *Ibd.*

lischen Lehre zu fördern und ihn aus der katholischen Lehre zu begründen, lag das Schwergewicht der Völkerbundsarbeit im Friedensbund stärker als etwa bei der RMV im pädagogischen und theologischen Bereich, wenn auch einer konkret-politischen Auseinandersetzung mit Völkerbundsproblemen – etwa mit Briands Europa-Plan und der Frage einer Völkerbundspolizei – nicht ausgewichen wurde.⁸⁵ So beschloß die Frankfurter Reichstagung die Gründung eines Fachreferates „Erziehung zum Völkerbund und zur Friedensgesinnung“.⁸⁶ In verschiedenen Artikeln der Zeitschrift „Der Friedenskämpfer“ bemühte man sich um den Nachweis, daß das Ideal des Völkerbundes und das Ideal des Katholizismus einander nahe verwandt seien, daß „der Zweck dieser Organisation und die Pflichten, die sie auferlegt ..., im Einklang mit Vernunft und christlicher Überlieferung“ ständen.⁸⁷ Die Berufung auf die Scholastik⁸⁸ und auf die Kundgebungen der Päpste⁸⁹ steht im Mittelpunkt der Bemühungen, den Völkerbundsgedanken theologisch und kirchlich zu unterbauen. Im Zusammenhang mit dem Völkerbund spielt auch die Frage der Kriegsdienstverweigerung eine gewisse Rolle. Der F.D.K. vertrat die Auffassung, daß ein auf Grund eines überstaatlichen Rechtsspruches vom Völkerbund verhängter Exekutionskrieg gegen einen rechtsbrüchigen Gliedstaat nicht ungerecht, daß die Teilnahme an einem solchen Krieg gerecht sei,⁹⁰ weshalb der F.D.K. zwar das Recht auf Kriegsdienstverweigerung unterstützte, die von anderen katholischen Friedensorganisationen geforderte Pflicht zur Kriegsdienstverweigerung jedoch ablehnte. Dagegen lehnten sowohl die Großdeutsche Volksgemeinschaft als auch die CSRP eine

⁸⁵ Fr. M. STRATMANN, Das Problem einer überstaatlichen Polizei, in: Der Friedenskämpfer 8/1932, H. 4, S. 61 ff.

⁸⁶ Aus unserer Bewegung, in: Der Friedenskämpfer 6/1930, H. 5, S. 13.

⁸⁷ J. RÜTHER, Völkerbund und Katholizismus, in: Katholische Friedenswarte 1/1924-25, H. 3/4, S. 7.

⁸⁸ An erster Stelle sind die Schriften des Völkerrechtlers H. LAMMASCH zu nennen; vgl. auch A. GIEßWEIN, Drei Jahrhunderte Völkerbunds-idee, in: Der Friedenskämpfer 6/1930, H. 4, S. 13.

⁸⁹ Fr. M. STRATMANN, Weltkirche und Weltfriede, S. 192 f.; vgl. auch die Ausführungen über M. JOCHAM, den Gründer des Friedensbundes, im Kapitel über den „Friedensbund Deutscher Katholiken“.

⁹⁰ Id., Die Frage der Kriegsdienstverweigerung, in: Katholische Friedenswarte 1/1924-25, H. 9/10, S. 3.

Völkerbundsexekution in Form eines Krieges ab⁹¹ – was sich schon aus der von diesen Organisationen geforderten Pflicht zur Kriegsdienstverweigerung ergibt.

Als im Frühjahr 1926 der Eintritt Deutschlands in den Völkerbund bevorstand, mahnte die RMV dazu, im Völkerbund nicht nur eine Stelle zu sehen, bei der die Mitglieder ihre eigenen Ansprüche anmelden, sondern daß er auch die Stelle sein müsse, „an der die nationalen Interessen ihrer Begrenzung an den übergeordneten Interessen Europas und der Welt inne werden. Das kann aber, soweit es an uns liegt, nur geschehen ... dadurch, daß wir in Genf nicht nur fordern, sondern auch mitzuarbeiten haben, daß wir dort nicht nur Vorteile holen, sondern auch eine Aufgabe zu erfüllen haben“.⁹² Der Eintritt Deutschlands in den Völkerbund sollte aber auch für die Organisation des Völkerbundes nach der Vorstellung der RMV nicht ohne Konsequenzen bleiben. W. Dirks hatte darauf hingewiesen, daß der Völkerbund – da in einer konkreten geschichtlichen Situation entstanden – in seiner bestehenden Gestalt die ihm innewohnende Idee als geschichtlich-konkretes Gebilde nicht in vollkommener Form verwirklichen könne. Die Unvollkommenheit des Völkerbundes und seiner Organisation sah W. Dirks bedingt durch die infolge des Weltkrieges in Sieger und Besiegte geteilte Welt und die Absicht der Sieger, den Völkerbund als machtpolitisches Instrument einzusetzen. In der Aufnahme Deutschlands in den Völkerbund erblickte W. Dirks den Sieg der Idee des Völkerbundes über die machtpolitische Instrumentalisierung dieser Einrichtung.⁹³ Die Tatsache, daß mit dem Eintritt Deutschlands die Teilung in Sieger und Besiegte aufgehoben war, mußte nach der Auffassung der RMV auch für die Organisation des Völkerbundes Konsequenzen haben. Das Übergewicht des Völkerbundsrates gegenüber der Vollversammlung wertete H. Scharp als „Rest der alten Bündnisdiplomatie“, mit dem sich die Sieger des Weltkrieges eine besondere Vorzugsstellung eingeräumt hätten – zeitbedingter Ausdruck der damals herrschen-

⁹¹ Vgl. GOTTSCHALK, Gewalt oder Gewaltlosigkeit? Bürgerkrieg – Revolution – Völkerbundskrieg, in: Vom frohen Lehen 8/1928-29, S. 23; allerdings wird dem Völkerbund eine „Schutzpolizei“ zugestanden.

⁹² H. SCHARP, Die Abreise der deutschen Delegation, in: RMV Nr. 54, 6. März 1926, S. 1.

⁹³ S. Anm. 66.

den „Kriegspsychose“. Der durch den Eintritt Deutschlands in den Völkerbund aufgehobenen Zweiteilung der Welt in Sieger und Besiegte müsse nach der Auffassung der RMV der Völkerbund dadurch Rechnung tragen, daß er das nunmehr anachronistische Übergewicht des Völkerbundsrates abbaue und die demokratischen Kräfte der Vollversammlung mehr zur Geltung kommen lasse.⁹⁴

Die friedliche Organisation Europas stand im Mittelpunkt der politischen Bemühungen der katholischen Friedensbewegung. Mit der Frage, inwieweit der Völkerbund zur Lösung des europäischen Problems beitragen könne, befaßte sich vor allem die RMV. Dabei wurde klar gesehen, daß der Völkerbund seiner Anlage nach als ein Weltorgan gedacht war, allerdings durch das Fernbleiben der USA und Rußlands ein Torso geblieben ist und so die eigentümliche „Zwitterstellung“ des Völkerbundes zu erklären ist, „daß er zwar kein umfassendes und universales Weltorgan, aber auch kein lediglich und zweckmäßig auf die Interessen Europas eingestelltes Organ darstellt“.⁹⁵ In diesem Widerspruch sah die RMV nicht nur den Grund für das Versagen des Völkerbundes bei der Lösung der europäischen Probleme, sondern auch den Grund für die Vergeblichkeit der Versuche, den Völkerbund selbst politisch zu aktivieren. Als Beispiel wurde die Geschichte des Genfer Protokolls angeführt. Das Genfer Protokoll verfolgte die Absicht, „die Satzung des Völkerbundes so auszugestalten, daß alle Staaten volle Sicherheit gegen einen ungerechtfertigten kriegerischen Angriff erhielten. Zu diesem Zweck baute es nicht nur das System der Schiedsgerichte allseitig aus, sondern suchte den Grundsatz durchzuführen, daß alle Staaten ... verpflichtet seien, „einem angegriffenen und bedrohten Staat zu Hilfe zu kommen“ (Art. II, Abs. 3)“.⁹⁶

Es versuchte, durch ein „kombiniertes Schieds-, Gerichts- und Bündnissystem“ den Frieden zu sichern.⁹⁷ Das Genfer Protokoll scheiterte bekanntlich vor allem an der Absage Englands, das den Einwänden seiner Dominions Rechnung tragen mußte, die es ab-

⁹⁴ H. SCHARP, Völkerbundsdemokratie, in: RMV Nr. 209 vom 10. September 1928, S. 1.

⁹⁵ Id., Europa als politische Aufgabe, a.a..0., S. 212.

⁹⁶ E. EYCK, Geschichte der Weimarer Republik, Zweiter Band. Von der Konferenz von Locarno bis zu Hitlers Machtübernahme, Zürich/Stuttgart 1962, S. 11.

⁹⁷ H. SCHARP, a.a.O., S. 212.

lehnten, sich in irgendeiner Weise bei möglichen Konflikten in Europa zu binden. Somit bestand in der Tat ein Widerspruch zwischen den Interessen der außereuropäischen Staaten und denen der europäischen Staaten innerhalb des Völkerbundes; es hatte sich, wie dieser Sachverhalt in der RMV gesehen wurde, herausgestellt, „daß zwar der europäische Kontinent zur Befriedung reif ist, nicht aber die ganze übrige Welt. Deutschland und Frankreich werden aus höchst realpolitischem Zwang zur Verständigung getrieben. Aber beispielsweise für England und die Türkei oder für irgendeine andere außereuropäische Konstellation besteht dieser Zwang nicht ... Das Genfer Protokoll mit dem Grundsatz obligatorischer Schiedsgerichtsbarkeit für die ganze Welt des Völkerbundes hat das übersehen. Es wollte für die ganze Welt regeln, was vorläufig nur für Europa zu regeln war“.⁹⁸ Das Scheitern des Genfer Protokolls wurde auf die in der Welt bestehenden Gruppeninteressen und Gruppenverbindungen zurückgeführt, die „nicht ohne weiteres in eine unverbundene und atomisierte Einzelvertretung aufgelöst werden können“.⁹⁹ Ähnlich, wenn auch sehr viel schärfer, faßte die CSRP ihre Kritik am Völkerbund zusammen, wenn sie ausführte: „Der Völkerbund ... ist in Wirklichkeit ein Bund von Völkerbünden, die sich neu konstituiert haben: Paneuropa, Lateinamerika, die Solidarität der gelben Rasse, das englische Imperium usw. Und der Geist des Völkerbundes ist eine Melange von Monroedoktrin und Panamerika, von Minoritäten und Staaten, von Locarno und Ostlocarno, von Siegerkoalition und Besiegtenbünden, von Entente und Paneuropäismus, von Kolonialstaaten, von Agrarstaaten und Durchgangstaaten, von Duodezstaaten und Strohmannstaaten, ein Chaos, unentwirrbar, von gegeneinander gerichteten und nebeneinander laufenden Interessen.“¹⁰⁰ Und doch unterscheiden sich die Positionen von RMV und CSRP über die übereinstimmende Beurteilung der bestehenden Konstruktion des Völkerbundes hinaus grundsätzlich: Für die CSRP war die Konstruktion des Völkerbundes die in sich notwendige Folge der falschen Konzeption des Völkerbundes als Staatenbund und damit unvermeidbar; für die RMV

⁹⁸ Ibid., S. 212 f.

⁹⁹ H. SCHARP, Die Großen und die Kleinen, in: RMV Nr. 229 vom 6. Oktober 1927, S. 1.

¹⁰⁰ C. MARTENS, Zehn Jahre Völkerbund, in: NV Nr. 37, 14. September 1929, S. 1.

ergab sich aus der Einsicht in die fehlerhafte Konstruktion des Völkerbundes die Notwendigkeit einer Reform des Völkerbundes, damit er seine Aufgabe besser zu erfüllen in der Lage sei. Die RMV schlug deshalb vor, den Völkerbund so umzugestalten, daß einerseits grundsätzlich seine Weltgeltung und Universalität erhalten bliebe, andererseits die „jetzt anarchisch zusammengewürfelten und atomisierten Einzelvertreter der Mitgliedstaaten gruppenweise zu wirklichen Gliedern des Völkerbundes zusammengefaßt und als Glieder mit Selbstverwaltungsfunktionen ausgestattet werden“.¹⁰¹ Für die Frage nach der Bedeutung des Völkerbundes für die europäische Einigung bedeutete dies nach Auffassung der RMV: „Entweder man proklamiert eine europäische Monroedoktrin und gibt ihr durch einen zweckmäßigen Umbau und eine Gliederung des Völkerbundes eine Chance zur Verwirklichung; oder aber: die europäische Einigung vollzieht sich außerhalb des Völkerbundes.“¹⁰² In A. Briands Vorschlag einer „Organisation eines europäischen Staatenbundes“ von 1930 sah die RMV den Versuch, „die gesamteuropäischen Interessen und die daraus entspringenden Bedürfnisse zu organisieren und dem Völkerbund und der Welt gegenüber richtig einzuordnen“.¹⁰³

¹⁰¹ H. SCHARP, a.a.O., S. 1.

¹⁰² Europa als politische Aufgabe, a.a.O., S. 213.

¹⁰³ H. SCHARP, Paneuropa, in: RMV Nr. 116, 20. Mai 1930, S. 1.

3. DIE AUSSÖHNUNG MIT FRANKREICH UND DAS PROBLEM VON SICHERHEIT UND ABRÜSTUNG

Die Aussöhnung Deutschlands mit Frankreich und Polen wurde von der katholischen Friedensbewegung als drängende konkrete Aufgabe erkannt. Dabei sah die katholische Friedensbewegung ihr Wirkungsfeld einmal darin, die positiven Ansätze der offiziellen deutschen Außenpolitik publizistisch zu unterstützen. Solche positiven Ansätze glaubte man in der Außenpolitik G. Stresemanns zu erblicken, vor allem in seiner Politik des Ausgleichs mit Frankreich. Das heißt aber nicht, daß man die Politik G. Stresemanns rückhaltlos billigte. Konnte sich die katholische Friedensbewegung bei ihrer Verständigungsarbeit mit Frankreich auf starke politische Kräfte in Deutschland und Frankreich stützen, so war die Arbeit für eine Verständigung mit Polen sehr viel schwieriger. Hier war die Friedensbewegung ganz auf sich selbst gestellt, da weder in der deutschen Öffentlichkeit noch in der offiziellen deutschen Politik auch nur der Wille bestand, mit Polen zu einem Ausgleich zu kommen. Das komplizierte Problem einer Verständigung zwischen den beiden Nachbarstaaten bestand darin, daß „der eine in der ihm in der Stunde der Niederlage aufgenötigten Grenzfestlegung eine fortdauernde Demütigung sah, während der andere aus der leidvollen Erfahrung eines mehr als hundertjährigen Verzichts auf staatliche Existenz äußerst empfindlich auf jede erneute Anfechtung seiner Grenzen reagieren mußte“.¹⁰⁴ Die Friedensbewegung konnte nur versuchen, durch Aufklärungsarbeit, durch Herstellung inoffizieller Kontakte und durch gemeinsame Tagungen die Voraussetzungen für eine Verständigung schaffen zu helfen.

Der Kreis um die RMV und der Friedensbund erkannten schon frühzeitig, daß die Sicherheitsfrage für Frankreich das Kernproblem seiner ganzen Außenpolitik bildete. Mit Recht warnte man davor, in dem französischen Sicherheitsstreben lediglich den Versuch zu sehen, „imperialistische und annexionistische Ziele zu verdecken“.¹⁰⁵

¹⁰⁴ H. LIPPELT, „Politische Sanierung“. Zur deutschen Politik gegenüber Polen 1925/26, in: VjhFZG 19/1971, S. 523.

¹⁰⁵ H. SCHARP, Reale Friedenspolitik, in: Katholische Friedenswarte 1/1924-25, H. 3/4, S. 10.

Die Weigerung Frankreichs, am 10. Januar 1925 die Kölner Zone zu räumen, wurde auf dieses Sicherheitsbedürfnis, das mit dem Scheitern des Genfer Protokolls einen schweren Schlag erhalten habe, zurückgeführt, denn „Frankreich war maßlos enttäuscht, es sah keine Möglichkeit, in der Sicherheitsfrage voranzukommen, und in dieser Lage entschied es sich für eine Lösung der Verlegenheit, es machte die Räumung der Kölner Zone von der Entwaffnungsfrage abhängig“.¹⁰⁶ Die Abrüstungsfrage wurde nicht als isoliertes Problem gewertet, sondern in den umfassenderen Zusammenhang der Sicherheitsfrage eingeordnet. In der Tat war für Frankreich eine befriedigende Lösung des Sicherheitsproblems vordringlich, zumal in weiten Kreisen der Bevölkerung nach dem Ausgang der Ruhrkrise und angesichts der internationalen Lage nach Annahme des Dawes-Planes sich das Empfinden verstärkt hatte, Deutschland allein gegenüberzustehen. Dieses Sicherheitsbedürfnis Frankreichs war auch der Ausgangspunkt der Außenpolitik G. Stresemanns, der auf der Grundlage der deutsch-französischen Verständigungspolitik eine Revision des Versailler Vertrages und durch eine Trennung der Ost-West-Probleme eine Revision der deutsch-polnischen Grenze anstrebte. Wollte G. Stresemann diese langfristigen Ziele erreichen, so mußte er „letztlich darauf hinarbeiten, die stärkste kontinentaleuropäische Macht, und das war zweifellos Frankreich, einerseits durch eine (vor allem ökonomisch motivierte) Annäherung Deutschlands an die angelsächsischen Staaten (korrespondierend mit deren größerer Distanzierung von Frankreich), andererseits durch eine Intensivierung der Außenhandels- und diplomatischen Beziehungen mit Rußland ... faktisch ohne Alternativmöglichkeit zu lassen, genauer: aus finanziellen, wirtschaftlichen und sicherheitspolitischen Gründen auf Deutschland hin zu orientieren ...“.¹⁰⁷ Gerade eine solche Politik konnte nach Auffassung der CSRP eine restlose Aussöhnung mit Frankreich nicht herbeiführen, eine Einreihung Deutschlands an die amerikanisch-englische kapitalistische Front, die den deutschen Nationalismus und Militarismus als Bundesgenossen gegen Rußland brauche, dem französischen Sicherheitsbedürfnis nicht genü-

¹⁰⁶ Ibid., 5.11.

¹⁰⁷ M.-O. MAXELON, Stresemann und Frankreich. Deutsche Politik der Ost-West-Balance. Düsseldorf 1972, S. 168 f.

gend Rechnung tragen werde. In der von G. Stresemann erstrebten wirtschaftspolitischen und finanziellen Bindung an England und vor allem an die USA und dem Interesse der angelsächsischen Mächte an der wirtschaftlichen Prosperität Deutschlands sah auch die RMV und mit ihr der Friedensbund insofern eine Gefährdung der deutsch-französischen Verständigung, als dies die Bereitschaft in Deutschland zu einer Aussöhnung mit Frankreich herabsetzen könnte.¹⁰⁸ Im Vertrag von Locarno, im Eintritt Deutschlands in den Völkerbund und in dem Treffen zwischen G. Stresemann und A. Briand in Thoiry begrüßte man zwar die „Wendung von der Entspannung zu politischen Beziehungen“; doch gleichzeitig wies man darauf hin, daß die „Beseitigung der unmittelbaren Gefahren für den Frieden“ nicht genüge, daß es zwischen Deutschland und Frankreich „kein gleichgültiges Nebeneinander, keine bloß korrekten Verbindungen“ geben könne.¹⁰⁹ Allgemein warnte man davor, den Vertrag von Locarno zu überschätzen, in ihm mehr zu sehen als einen Anfang, der einer kontinuierlichen Weiterentwicklung bedürfe. Auch von den Abmachungen in Locarno, Genf und Thoiry gelte, was Pius XI. gesagt hatte, daß sie zwar „auf dem Papier stehen, aber noch nicht in die Herzen der Menschen geschrieben sind“.¹¹⁰ Gerade in dieser Hinsicht der Vertiefung des Vertragswerkes von Locarno, sah die RMV die Bedeutung von Thoiry, da hier G. Stresemann und A. Briand richtig erkannt hätten, daß „das Werk von Locarno nur dann eine neue Epoche europäischer Politik eröffnen kann, wenn es, über die Paragraphen der Vertragstexte hinaus, zu einer großzügigen Bereinigung des deutsch-französischen Gegensatzes hinführt“.¹¹¹ Im Vertrag von Locarno sah man über seine Bedeutung für das deutsch-französische Verhältnis hinaus auch eine Möglichkeit zur Verbesserung des Völkerbundes. Den Vertrag von Locarno betrachtete man als Folge des Scheiterns des Genfer Protokolls und der damit zusammenhängenden Unfähigkeit des Völkerbundes, aus sich heraus reale Garantien für den Frieden zu

¹⁰⁸ W. THORMANN, Gefährdung der deutschen Verständigungspolitik, in: Katholische Friedenswarte 1/1924/25, S. 6.

¹⁰⁹ Id., Dienst an Europa, in: RMV Nr. 220, 23. September 1926, S. 1.

¹¹⁰ H. WEERTZ, Locarno, Genf und Thoiry, in: Vom frohen Leben 6/1927, S. 113.

¹¹¹ H. SCHARP, Im Zeichen des Programms von Thoiry, in: RMV Nr. 218, 21. September 1926, S. 1.

schaffen. So sei der Vertrag von Locarno als eine Abmachung zwischen den einzelnen Mitgliedern des Völkerbundes zu verstehen, als eine Teillösung innerhalb des Völkerbundes, die „später vielleicht einmal durch eine Gesamtlösung des Völkerbundes ersetzt werden kann“.¹¹² Der Vertrag von Locarno erhielt aus der Sicht der RMV Modellcharakter in seiner Bedeutung für den Völkerbund. Er war ihr ein Beispiel dafür, daß der Völkerbund nicht in seiner Gesamtheit, sondern nur von seinen Gliedern her reformiert werden könne. Mit dem Vertrag von Locarno habe die praktische Politik damit begonnen, „die Grundgedanken des Genfer Protokolls auf einem beschränkten Gebiet anzuwenden und die Satzung des Völkerbundes nicht generell, sondern von den Konfliktherden aus gegen die Möglichkeit kriegerischer Konflikte abzudichten“.¹¹³

Wenn auch die Bedeutung von Locarno und Thoiry für die deutsch-französische Verständigung und für den Völkerbund durchaus anerkannt wurde, so bedeutet es jedoch nicht, daß die Führung der deutschen Politik durch G. Stresemann kritiklos hingenommen wurde. So war man „nicht einverstanden mit der Methode, die darauf hinausging, von Verhandlungen in London, Locarno und Genf zurückzukommen und mit dem ‚Gewinn‘ aufzuwarten, ohne dabei auch die Konzessionen, die man machen mußte, genügend und ihrer schwerwiegenden Bedeutung gemäß klarzulegen“.¹¹⁴ Vor allem aber nahm man Anstoß an der Absicht G. Stresemanns, als deutsche Gegenleistung für die Räumung der Rheinlande eine Mobilisierung deutscher Eisenbahnobligationen zugunsten Frankreichs anzubieten, da diese nur mit der Zustimmung des amerikanischen Marktes zu realisieren war, der sich aber weigerte. Auf diese Weise sei das Problem der Räumung der Rheinlande auf ein Geleise geschoben worden, auf dem es „notwendig festfahren mußte“.¹¹⁵ Andererseits wurde aber auch Frankreich darauf hingewiesen, daß eine weitere Besetzung der Rheinlande nach dem Vertrag von

¹¹² *Ibd.*

¹¹³ H. SCHARP, Sicherheit und Abrüstung, in: *Der Friedenskämpfer* 4/1928, H. 3, S. 17.

¹¹⁴ In: RMV Nr. 33, 10, Februar 1928.

¹¹⁵ H. SCHARP, Um die Räumung der Rheinlande, in: RMV Nr. 170, 25. Juli 1928, S. 1; vgl. dazu W. LINK, *Die amerikanische Stabilisierungspolitik in Deutschland 1921-1932*. Düsseldorf 1970, S. 396 ff.

Locarno und nach Deutschlands Eintritt in den Völkerbund „psychologisch, moralisch und politisch unhaltbar geworden ist“, wenn sie auch juristisch nicht anzugreifen sei“.¹¹⁶ Schwerwiegender noch war der Vorwurf, daß die Politik G. Stresemanns „zu wenig als ein Instrument zur Befriedung Europas und den Deutschnationalen zu Liebe allzu stark als eine Abschlagszahlung auf deutsche Forderungen ausgegeben werde ... Das eben ist die große außenpolitische Gefahr, die mit der gegenwärtigen Rechtsregierung heraufgezogen ist, daß erstens die Deutschnationalen, auch wenn ihre Führer richtig und klar sehen, mit Rücksicht auf ihre verführten Massen, keine wahrhaft europäische Auffassung vertreten können, und daß zweitens der gegenwärtige Außenminister nicht Führer genug ist, um die Deutschnationalen zu einer ernsthaften Auseinandersetzung mit der Wirklichkeit zu zwingen“.¹¹⁷ Grundsätzliche Kritik übte J. Wirth im Oktober 1928, als er der Frankreichpolitik des deutschen Außenministers Unaufrichtigkeit vorwarf, da sie versuche, die Verständigung mit Frankreich für kurzfristige Vorteile auszunutzen. In diesem Sinn übernahm J. Wirth die Formel der Deutschnationalen „Schlußstrich unter Locarno“ und forderte eine konsequente Weiterführung der von ihm begonnenen Erfüllungspolitik, da nur sie zu einer dauerhaften Verständigung mit Frankreich führen könne.¹¹⁸ Dieser Kritik schloß sich die RMV an. Man müsse erkennen, „daß die Versuche einer kurzfristigen Ausnutzung des Geistes von Locarno gescheitert und die auf dem Gedanken an die Möglichkeit einer kurzfristigen Ausnutzung aufgebauten politischen Methoden erledigt sind“. Diese Spekulationen habe G. Stresemann zumindest zugelassen.¹¹⁹ Den Konstruktionsfehler der deutsch-französischen Politik führte man schließlich darauf zurück, daß man sich zwar über die prinzipiellen Grundlagen einig war – Notwendigkeit des

¹¹⁶ H. SCHARP, a.a.O., S. 1. – W. THORMANN, Die Lehren des Genfer Mißerfolges, in: RMV Nr. 74, 30. März 1926, S. 1 hatte Frankreich aufgefordert, seine bisherige Bündnispolitik mit Polen, der Tschechoslowakei und der Kleinen Entente aufzugeben, da der Vertrag von Locarno Frankreich die von ihm gesuchte Sicherheit zugestehe, die bisherige Bündnispolitik Frankreichs damit hinfällig geworden sei.

¹¹⁷ Id., Stresemann als Führer?, in: RMV Nr. 142, 24. Juni 1927, S. 1.

¹¹⁸ J. WIRTH, Kritisches zur Außenpolitik, in: RMV Nr. 231, 5. Oktober 1928, S. 1.

¹¹⁹ H. SCHARP, Eine notwendige Klärung, in: RMV Nr. 231, 5. Oktober 1928, S. 1.

Friedens, Wahrung der politisch-wirtschaftlichen Position in Europa –, nicht aber über den Inhalt dieser Politik. Ziel und Inhalt der französischen Politik, die Sicherheit und damit die Wahrung des bestehenden Zustandes, seien mit Ziel und Inhalt der deutschen Politik, der Revision des Versailler Vertrages, nicht vereinbar! Den Fehler Frankreichs bei der Wahrung seiner Interessen sah die RMV darin, daß es die Entwicklung und Wandlung des Bestehenden ignoriert habe und die Friedensverträge, anstatt als Mittel zum Zweck (seiner Sicherheit) zu verstehen, immer mehr als Selbstzweck aufgefaßt habe – während Deutschland einseitig Revisionspolitik betrieben habe, anstatt sie in eine großzügige Europapolitik einzubauen.¹²⁰ Diesen Gegensatz in der deutsch-französischen Politik brachte H. Scharp auf die Formel vom statischen Sicherheitsdenken Frankreichs und der dynamischen Politik Deutschlands; er sei nur dadurch zu lösen, daß Frankreich nicht jede künftige Entwicklung abblocke und daß Deutschland einsehe, daß eine Revision des Versailler Vertrages nur dann möglich sei, wenn die Beziehungen zu Frankreich auf eine neue Grundlage gestellt würden.¹²¹ Mit dieser Gegenüberstellung deutscher und französischer Interessen hat die RMV das Zentralproblem der deutsch-französischen Politik seit Locarno, aber auch schon vor Locarno treffend charakterisiert. A. Thimme bestätigte nachträglich diese Analyse, wenn sie als das Ziel der französischen Politik die Aufrechterhaltung des europäischen status quo bezeichnete, wie er im Versailler Vertrag festgelegt worden war, und als das Ziel der deutschen Politik, „mit Hilfe des Völkerbundes eine Revision dieses gleichen Vertrages zu erreichen“.¹²² Die Überwindung des deutsch-französischen Interessengegensatzes war für die RMV nur innerhalb einer europäischen Lösung möglich, wie andererseits die Lösung des deutsch-französischen Problems als die Kernfrage der europäischen Befriedung erkannt wurde. In dieser doppelten Erkenntnis gewann der Paneuropa-Gedanke des Grafen Coudenhove-Kalergi für die RMV besondere Bedeutung. So ist

¹²⁰ W. THORMANN, Gefährdete Verständigungspolitik, in: RMV Nr. 141, 21. Juni 1931, S. 1; vgl. auch id., Wo das Mißtrauen herkommt, in: RMV Nr. 156, 9. Juli 1931, S. 1.

¹²¹ H. SCHARP, Der springende Punkt, in: RMV Nr. 38, 16. Februar 1932, S. 1.

¹²² A. THIMME, Gustav Stresemann, Legende und Wirklichkeit, in: Historische Zeitschrift: 131/1956, S. 317 f.

es kein Zufall, wenn im Februar 1928 in der RMV ein Artikel von R. von Coudenhove-Kalergi erschien, in dem die paneuropäische Lösung als Weg angeboten wurde, sowohl dem französischen Sicherheitsbedürfnis als auch dem deutschen Wunsch nach Gleichberechtigung gerecht zu werden. Die paneuropäische Lösung bietet nach R. von Coudenhove-Kalergi die Möglichkeit, daß Deutschlands Gleichberechtigung zur Garantie für Frankreichs Sicherheit wird und umgekehrt, indem Deutschland zwar kontrolliert wird, aber nicht von Frankreich allein, so daß Deutschland nicht von Frankreich diskriminiert wird: Sowohl Deutschland wie Frankreich stehen unter europäischer Kontrolle. Paneuropa ist für R. v. Coudenhove-Kalergi der einzige Generalnenner, der Frankreichs elementare Sicherheit und Deutschlands elementare Gleichberechtigung erfüllt.¹²³ Für die RMV und den Friedensbund stellten sich somit die Einigung Europas, Völkerbunds politik und Völkerbundsreform und deutsch-französische Verständigungspolitik als Elemente einer in sich geschlossenen politischen Konzeption dar. Grundlage dieser politischen Konzeption war die Überzeugung, daß das Zeitalter der isolierten, miteinander rivalisierenden Einzelstaaten in Europa der Vergangenheit angehören müsse, daß das neue Zeitalter der europäischen Solidarität herbeigeführt werden müsse. Die Aufgabe der deutschen Politik sahen RMV und Friedensbund, mit Einschränkung auch die Zeitschrift: „Vom frohen Leben“ (und mit ihr die Großdeutsche Volksgemeinschaft) darin, unter Anerkennung des Versailler Vertrags durch eine deutsch-französische Verständigungspolitik den Grundstein für ein geeintes Europa zu legen und auf diesem Weg zu einer Revision von Versailles zu kommen. Damit aber unterschied man sich von der deutschen Außenpolitik unter G. Stresemann, dessen Gesamtkonzeption sich inhaltlich am Machtanspruch des Deutschen Reiches vor 1914 orientierte, methodisch aber sich den Machtverhältnissen nach 1918 anpaßte.¹²⁴ Dieser Unterschied in der Ausgangsposition, der jedoch durchaus auch Übereinstimmung gerade in der Methode und in einzelnen Punkten möglich machte, spiegelt sich auch in der Bewertung der Persönlichkeit

¹²³ R. von COUDENHOVE-KALERGI, Sicherheit und Gleichberechtigung, in: RMV Nr. 58 vom 4. März 1923, S. 3.

¹²⁴ M.-O. MAXELON, a.a.O., S. 297.

G. Stresemanns und seines politischen Wirkens: Für die CSRP war G. Stresemann „nie Pazifist wie Briand, nie Republikaner wie Erzberger, nie Staatsmann wie Rathenau“; er habe nie „im großen“ gedacht, er habe eine Politik der „kleinen Schritte“ gemacht, eine Politik der „kleinen Tageserfolge, die aneinandergereiht, zusammenaddiert einen schönen Gewinn bedeuteten“. So wurde er ein Garant des europäischen Friedens, „ohne den Frieden um des Friedens willen zu wollen, ohne Verständnis für die große Mittlerrolle des neuen Deutschlands ... Er verstand es, die Interessen Deutschlands mit den Interessen der Friedensstabilisation zu vereinen. Er verstand es, dem neuen Deutschland das Vertrauen des Auslandes – verdient oder unverdient – zu sichern ... Deutschland verlor in ihm einen Außenpolitiker, dem es gelang, zwischen traditioneller Machtpolitik und neuer Friedenspolitik lebendige Synthese zu sein“.¹²⁵ Ähnlich urteilte die RMV, wenn sie in G. Stresemann einen typischen Repräsentanten jener Generation „neudeutscher Bürgerlichkeit“ zu erkennen glaubte, die „alle entscheidenden Eindrücke ihres Lebens in der Wilhelminischen Zeit empfangen hat, aber jung, geschickt, elastisch, wendig und optimistisch genug ist, auch mit der neuen Zeit ihren Frieden zu machen“.¹²⁶ Die Grenze G. Stresemanns wurde in seiner Fähigkeit zur Anpassung gesehen, die ihn wohl dazu befähigt habe, Brücken zu bauen, nicht aber, einen neuen Anfang zu setzen. So war er für die RMV wohl ein kluger Politiker, aber kein schöpferischer Staatsmann. Zwar sind die „grundlegenden Tatsachen der deutschen Außenpolitik, die Mitarbeit im Völkerbund und der Pakt von Locarno unter seiner Verantwortung und Führung geschaffen worden. Daß er dabei auf Fundamente bauen konnte, die andere mit dem Risiko ihres Lebens und ihres Rufes und gegen seinen Widerstand gelegt haben, ist sein persönliches Glück“.¹²⁷ G. Stresemann wurde von der RMV, ähnlich wie von der CSRP, den Baumeistern der Weimarer Republik, Männern wie M. Erzberger, W. Rathenau und vor allem – hier aber im Gegensatz zur CSRP – J. Wirth, gegenübergestellt. Doch wurde bei aller Kritik nicht seine

¹²⁵ C. MERTENS, Gustav Stresemann tot, in: NV Nr. 41, 12. Oktober 1929, S. 2; vgl. auch id., Politische Neuorientierung, in: NV Nr. 23, 7. Juni 1930, S. 3.

¹²⁶ H. SCHARP, Gustav Stresemann. Zu seinem 50. Geburtstag, in: RMV Nr. 109, 11. Mai 1928, S. 1.

¹²⁷ Ibid.

Leistung geschmälert, die man hauptsächlich darin erblickte, „daß er gegen Ende des Jahres 1923 den starken persönlichen Mut aufbrachte, erst als Kanzler und dann ... als Außenminister die traurige Erbschaft Cunos zu liquidieren ...“.¹²⁸

Mit zunehmender Besorgnis verfolgten RMV und Friedensbund die Stagnation in den deutsch-französischen Beziehungen nach dem Gespräch von Thoiry. Man konstatierte eine „stimmungsmäßige Abkehr breiter Volksschichten von der Locamopolitik“ in Deutschland seit 1928, trotz Young-Plan und der Räumung der beiden letzten rheinischen Okkupationsprovinzen.¹²⁹ Zwar waren damit von den Siegermächten Konzessionen gemacht worden, doch hatte die Entwicklung offensichtlich ein Stadium erreicht, in dem begrenzte Konzessionen nicht länger als Beruhigung, vielmehr als Anreiz zu neuen Forderungen wirkten.¹³⁰ Diese Entwicklung in Deutschland führte vor allem in Frankreich zu einer allgemeinen Nervosität und zu einer von der RMV mit Befürchtungen registrierten Verschärfung und Verhärtung der französischen Sicherheitspolitik, da Frankreich davon überzeugt sei, daß sich in Deutschland „eine grundsätzliche Abkehr von der Friedens- und Verständigungspolitik vorbereitet“.¹³¹ Die RMV hielt eine Isolierung Deutschlands für möglich, wenn Frankreich – als Folge des deutschen Desinteresses – sich von Deutschland ab- und Amerika zuwende.¹³² Dieser Entfremdung suchte die RMV durch verstärkte Aufklärungsarbeit gegenzuwirken. Sie veröffentlichte eine ausführliche Darstellung der französischen Haltung gegenüber Deutschland aus der Feder des bekannten Literaturhistorikers R. d’Harcourt und eine ebenso ausführliche Entgegnung durch den Hauptschriftleiter der RMV, H.

¹²⁸ H. SCHARP, Gustav Stresemann (†), in: RMV Nr. 231, 4. Oktober 1929, S. 1.

¹²⁹ W. THORMANN, Deutschland und Frankreich Sinn und Wandlungen der Verständigungspolitik, in: RMV (Jubiläumsnummer), 3. Oktober 1931, S. 3.

¹³⁰ H. GRAML, Europa zwischen den Kriegen (dtv – Weltgeschichte des 20. Jahrhunderts, Band 5). München 1959, S. 242.

¹³¹ W. THORMANN, Gefährdete Verständigungspolitik, a.a.O., S. 1.

¹³² Vgl. W. GULDE, Zur deutsch-französischen Verständigung, in: RMV Nr. 173 vom 3. August 1932, S. 3; (ANON.), Frankreich zieht sich zurück, in: RMV Nr. 190 vom 17. August 1932, S. 1; (ANON.), Französische Sorgen, in: RMV Nr. 190 vom 31. August 1932, S. 1.

Scharp, die auch als Sonderdruck verbreitet wurden.¹³³ Die Zeitschrift „Der Friedenskämpfer“, das Organ des Friedensbundes, diskutierte im Jahre 1932 die Möglichkeit einer Verständigung zwischen Deutschland und Frankreich.¹³⁴ Es waren letzte Anstrengungen, denen die Machtergreifung durch die Nationalsozialisten ein Ende setzte.

Es ist bereits angeklungen, daß die RMV und der Friedensbund die Abrüstungsfrage nicht als isoliertes Problem betrachteten, sondern als einen Teil der allgemeinen Politik, wenn auch als das dringlichste Problem jeder Politik. Grundsätzlich stellte sich für die RMV die Abrüstungsfrage so dar, daß durch die erzwungene Abrüstung Deutschlands ein militärisches Vakuum entstanden war, das nur zu füllen sei entweder durch die Erlaubnis für Deutschland zur Aufrüstung oder aber durch die Abrüstung der anderen Staaten – die politisch einzig sinnvolle Lösung. Der politische Charakter der Abrüstungsfrage wurde in ihrer Verknüpfung mit der europäischen Sicherheitsfrage und vor allem mit dem französischen Sicherheitsbedürfnis gesehen. Damit ergab sich die Verbindung von Abrüstungs- und Sicherheitsfrage mit der Schiedsgerichtsfrage als einem Verfahren für eine Regelung von Konflikten, die während oder auch nach dem Abrüstungsvorgang entstehen könnten. Für jenen Teil der katholischen Friedensbewegung, der von der RMV und dem Friedensbund repräsentiert wurde, erwuchs daraus die Folgerung, daß das Abrüstungsproblem nur dann erfolgreich angepackt werden könne,

¹³³ RMV – Sonderdruck aus den Nummern 182, 183, 195, 197 (August 1911) zur Frage der deutsch-französischen Verständigung. – Das tragische Mißverständnis. Briefwechsel zwischen einem französischen und einem deutschen Katholiken. Robert d’Harcourt, Professor am Institut Catholique in Paris und Dr. Heinrich Scharp, Hauptschriftleiter der RMV. – R. d’Harcourt galt als ausgezeichnete Kenner der deutschen Literaturgeschichte und veröffentlichte Bücher über C. F. Meyer, Fr. Schiller und J. W. Goethe. Er war stark für eine deutsch-französische Verständigung engagiert und griff vor allem die Wiener Zeitschrift „Schönere Zukunft“ heftig an; Vgl. *Schönere Zukunft* 6/1930/31, Nr. 22, S. 496 ff.; Nr. 23, S. 521 f.; Nr. 25, S. 571 f. – auch der Briefwechsel R. d’Harcourt – H. Scharp fand in der „Schönen Zukunft“ ein kritisches Echo (6/1930-31, H. 51, S. 1209).

¹³⁴ 134 Vgl. beispielsweise: W. FORELL, Verständigung zwischen Deutschland und Frankreich, in: *Der Friedenskämpfer* 3/1912, H. 1; L. JUST, Verständigung zwischen Deutschland und Frankreich, in: *Der Friedenskämpfer* 8/1932, H. 5; Br. ANTWEILER, Das Ende der Reparationen – der Anfang der deutsch-französischen Verständigung, in: *Der Friedenskämpfer* 8/1932, H. 11.

wenn der Zweck der Rüstungen durch eine brauchbare Friedensordnung aufgehoben werde. Die Frage der Sicherheit und das Problem der Abrüstung stellten sich somit als die Frage nach einer konstruktiven Friedensordnung, bei der es hauptsächlich um drei Komplexe gehe: 1. um den Verzicht auf die kriegerische Austragung zwischenstaatlicher Konflikte (*Kriegsächtung*), 2. um die Festlegung eines friedlichen Verfahrens, das alle auftauchenden Konflikte endgültig regelt (*Schiedsgerichtsbarkeit*), 3. um die Schaffung von Garantien, die nötigenfalls die Durchführung einer in diesem Verfahren getroffenen Entscheidung erzwingen können (*Sanktionen*).¹³⁵ Mit diesen Vorstellungen kam man den französischen Abrüstungsplänen weit entgegen, die ganz auf die Sicherheit abgestimmt waren.¹³⁶ Die Vorteile der französischen Abrüstungskonzeption lagen nach Überzeugung der RMV und des Friedensbundes in ihrem Bezug auf die konkrete europäische Situation, in ihrer Wirklichkeitsnähe, da die Lage Frankreichs mit der aller europäischen Länder als identisch gesehen wurde. Die Schwierigkeit der deutschen Politik sah man darin, daß Frankreich den richtigen Grundgedanken des Zusammenhangs von Sicherheit-Schiedsgericht-Abrüstung vor sich herschiebe, um die eigene Abrüstung zu verzögern. Daraus ergebe sich aber für die deutsche Politik die Aufgabe, den richtigen Kern der französischen Abrüstungsthese zu akzeptieren, gleichzeitig aber auch die Energien, die in der angelsächsischen Forderung nach sofortiger Abrüstung enthalten seien, dazu zu benutzen, den französischen Abrüstungswillen zu beschleunigen: „Das ist gewiß eine sehr schwierige und delikate Aufgabe, sie wird aber dadurch erleichtert, daß gerade Deutschland als Vorkämpfer der entwaffneten Staaten eine Bewegungsfreiheit besitzt, über die die anderen nicht verfügen können.“¹³⁷ Deutlich ist in diesem Gedankengang der Einfluß jener Theorie zu erkennen, die in der Entwaffnung Deutschlands eine geschichtliche Mission erblickte und auf die Vorstellungen E. Rosen-

¹³⁵ H. SCHARP, Sicherheit und Abrüstung, in: Der Friedenskämpfer 4/1928, H. 3, S. 16 f.

¹³⁶ Vgl. Fr. KLEIN, Die Bemühungen um eine Rüstungsbeschränkung zwischen den beiden Weltkriegen, in: W. HUBER (Hrg.), Historische Beiträge zur Friedensforschung (= Studien zur Friedensforschung 4). Stuttgart/München 1970, S. 220.

¹³⁷ H. SCHARP, Das Abrüstungsproblem, in: Die Friedenswarte 27/1927, H. 5, S. 143 f.

stocks zurückgeht. Der Gefahr, das Abrüstungsproblem als eine ethische Frage zu verstehen, ist gerade die RMV nicht erlegen. Deutschland habe zwar – wenn auch unter Zwang – abgerüstet und habe damit auch das Recht, die Abrüstung der anderen zu fordern; es habe aber nicht das Recht, moralisch über die anderen entrüstet zu sein. Gerade der Umstand, daß Deutschland nur unter Zwang abgerüstet habe, solle davor bewahren, bei Schwierigkeiten in der Abrüstungsfrage in „moralische Entrüstung“ zu fallen.¹³⁸ Dieser Gefahr ist die CSRP nicht ganz entgangen, wenn sie im Namen der Gerechtigkeit darauf hinwies, daß bei der Abrüstung gerade von den „Starken“ der Anfang gemacht werden müsse.¹³⁹ Die Haltung der CSRP gegenüber der Abrüstung und den Abrüstungsverhandlungen war bestimmt von ihrem ethischen Rigorismus einerseits und einem radikalen Antikapitalismus andererseits. Die Verbindung von ethischem Rigorismus und Antikapitalismus wird deutlich, wenn – wieder im Namen der Gerechtigkeit – gefordert wurde, „daß wir im ganzen Westen und in der Wallstreet, im ganzen Kapitalismus ebensoviel Kriegsschuld sehen wie im Kapitalismus und seinen Trägern in unserem Volk, daß wir im westlichen und amerikanischen Kapitalismus ebensoviele Kriegsrüstungen und ebensoviel Kriegswillen und Aufrüstungswillen sehen wie bei den Kapitalisten unseres Volkes! Wohl ist richtig, daß wir zuerst die Fehler bei uns sehen müssen, aber wir dürfen dabei nicht die himmelweit größeren Fehler bei den anderen übersehen oder beschönigen“!¹⁴⁰ Im Kellogg-Pakt sah man nichts als den Versuch der Diplomatie und Außenpolitik, eine Entladung der durch den Kapitalismus aufgehäuften Explosivstoffe zu verhindern, eine „papieme Friedenssicherung“.¹⁴¹ Wirkliche Kriegsverhinderung erforderte nach Auffassung der CSRP eine „radikale technische und moralische Abrüstung“, wie sie die russischen Abrüstungsvorschläge enthielten, die das „Todesurteil“ gegen den „Moloch Kapitalismus“ seien und denen „jeder ehrliche Friedensfreund, der nicht zur friedlosen Herrenschicht zählt

¹³⁸ W. THORMANN, Abrüstung als politische Aufgabe, in: RMV Nr. 115, 19. Mai 1929, S. 2.

¹³⁹ (V. HELLER?), Pazifismus, in: NV Nr. 1, 3. Januar 1931, S. 4.

¹⁴⁰ Ibd.

¹⁴¹ P. NIEBACH, Kriegsächtung oder Abrüstung, in: NV Nr. 30, 28. Juli 1923, S. 5.

..., mit Begeisterung seine Zustimmung erteilen“ müsse.¹⁴² Die RMV wertete dagegen den Kellog-Pakt als die „öffentliche Anerkennung der christlichen Wahrheit, daß die Gesetze des Rechtes und der Moral keine Einengung und Beschränkung durch staatliche Grenzen vertragen, und daß die Beziehungen der Staaten nicht weiterhin willkürlicher Gewalt und internationaler Anarchie preisgegeben, sondern der Herrschaft der sittlichen Idee des Rechts unterworfen werden sollen“.¹⁴³ Andererseits wurde aber doch in Frage gestellt, ob ein solch allgemeiner Weltvertrag auch für die europäischen Staaten untereinander sinnvoll sein könne, da die allgemeine Kriegsächtung im Gegensatz zum System der Kriegsverhinderung stehe, wie es im Völkerbund und im Vertrag von Locarno organisiert wurde. Entschieden wurde davor gewarnt, „das jetzt im Aufbau begriffene System der Friedenssicherung in Europa durch platonische Erklärungen“ zu ersetzen.¹⁴⁴ Die der RMV und dem Friedensbund nahestehende Zeitschrift „Das Heilige Feuer“ dagegen begrüßte den Kellog-Pakt als ein „Ereignis von weltgeschichtlicher Bedeutung, ein Bekenntnis des Weltgewissens zu neuen Formen und Wegen des zwischenstaatlichen Lebens, zum Gedanken des Friedens, eine Abkehr von der brutalen Gewalt“.¹⁴⁵ Mit ihrer Kritik am Kellog-Pakt verfehlte die RMV das eigentliche Anliegen dieses von A. Briand ausgearbeiteten Vertrages. Bei seinem Vorschlag wurde A. Briand von der Einsicht geleitet, daß die Periode der Annäherung in Europa ohne Ergebnis zu bleiben drohte. Gerade aus der Enttäuschung über die Entwicklung im Völkerbund, aus dem Zweifel am System der kollektiven Sicherheit versuchte der französische Politiker mit einem neuen Anlauf, die Dinge wieder in Bewegung zu bringen, auch wenn der Kellog-Pakt schließlich nur deklamatorischen Charakter besaß.¹⁴⁶ Diesem Versuch, sozusagen von außen die europäische Entwicklung und vor allem die Abrüstungskonferenz zu beleben, entsprach dann der im Herbst 1929 ebenfalls

¹⁴² *Ibd.*, S. 6.

¹⁴³ H. SCHARP, Die Kriegsächtung, in: RMV Nr. 168, 22. Juli 1928, S. 1.

¹⁴⁴ *Id.*, Die Ächtung des Kriegs. Utopie und Wirklichkeit, in: RMV Nr. 7, 11. Januar 1928, S. 1; vgl. auch *id.*, Der amerikanische Vorschlag zur Kriegsächtung, in: RMV Nr. 90, 19. April 1923, S. 1.

¹⁴⁵ J. ANTZ, Ächtung des Krieges, in: *Das Heilige Feuer* 16/1928/29, S. 43.

¹⁴⁶ H. GRAML, a.a.O., S. 235.

von A. Briand angeregte Vorschlag, eine politische Organisation Europas vorzuschlagen, ein Vorschlag, den die RMV lebhaft begrüßte,¹⁴⁷ der aber keine politische Bedeutung erlangte.

Die am 12. Dezember 1925 vom Völkerbundsrat eingesetzte „Vorbereitungskommission für die Abrüstungskonferenz“ und die am 2. Februar 1932 einberufene Abrüstungskonferenz des Völkerbundes wurden von der RMV und vom Friedensbund mit teils hoffnungsvoller, teils skeptischer Aufmerksamkeit verfolgt. Im Gegensatz zur CSRP lehnte man das russische Abrüstungsprogramm als undurchführbar ab: „Man kann nicht schon dadurch eine bessere Rechtsordnung schaffen, daß man die Polizei und die Gefängnisse abschafft.“ Die Vorbereitungskommission müsse zunächst dafür sorgen, daß „durch die Schaffung einer neuen internationalen Rechtsordnung und neuer internationaler Rechtssicherungen, die jene Ordnung verbürgen, der Zweck der Rüstungen überflüssig wird“.¹⁴⁸ Die Aufgabe der Abrüstungskonferenz dürfe nicht dem Fehler verfallen, sofort Abrüstungspläne im leeren politischen Raum zu konzipieren, sondern müsse erst durch eine Befriedungspolitik in Europa die politischen Voraussetzungen für eine Abrüstung schaffen, denn die Abrüstung könne „nicht der Anfang, sondern nur das Ende sein, nicht die Voraussetzung, nur die Folge der europäischen Befriedung“. Die Aussichten für die Abrüstungskonferenz wurden als gering eingeschätzt.¹⁴⁹ Für die CSRP stand der Mißerfolg der Abrüstungskonferenz sozusagen a priori fest, da erst dann die Abrüstung aller Völker erfolgen könne, wenn an die Stelle des Kapitalismus der Sozialismus trete, wenn die soziale Revolution die Abrüstung überhaupt erst ermöglicht habe.¹⁵⁰

Am 23. Januar 1931 hatte der Völkerbundsrat über Termin und Ort der eigentlichen Abrüstungskonferenz entschieden. Dieser Beschluß führte sehr wahrscheinlich zu einem Aufruf von vierzehn katholischen Organisationen in Frankreich vom 9. April 1931, in dem unter Berufung auf Benedikt XV. und Pius XI. die Einberufung dieser Abrüstungskonferenz begrüßt wurde. Der Aufruf bekannte sich zur gleichzeitigen und gegenseitigen Abrüstung und zur Herrschaft

¹⁴⁷ H. SCHARP, Paneuropa, in: RMV Nr. 116, 20. Mai 1930, S. 1.

¹⁴⁸ Id., Bilanz der Abrüstung, in: RMV Nr. 273, 4. Dezember 1927, S. 1.

¹⁴⁹ Id., Aussichten der Abrüstungskonferenz, in: RMV Nr. 37, 15. April 1927, S. 1.

¹⁵⁰ (ANON.), Sie verdienen am Krieg, in: NV Nr. 6, 6. Februar 1932, S. 6.

der geistigen Macht des Rechts an Stelle der materiellen Gewalt der Waffen. Im Völkerbund, in den Schiedsgerichtsverträgen, im Internationalen Gerichtshof im Haag und im Kellog-Pakt sah man „wertvolle Mittel zur Festigung des Friedens“.¹⁵¹ Auf diesen Aufruf der französischen Katholiken antwortete der Friedensbund mit einem Manifest zur Abrüstung, das von 26 katholischen Organisationen unterschrieben wurde, unter ihnen der Deutsche Caritasverband, der Katholische Gesellenverein, der Reichs- und Heimatbund Deutscher Katholiken, der Volkswartbund, die katholischen Arbeitervereine Westdeutschlands, der Verein katholischer Lehrerinnen und der Volksverein für das katholische Deutschland.¹⁵² Zu diesem Manifest hatte Bischof Dr. Schreiber (Berlin) folgende Empfehlung gegeben:

„Wir stehen ganz auf dem Boden der Rundschreiben Leos des Dreizehnten, Benedikts des Fünfzehnten und Pius des Elften, wenn wir mannhaft eintreten für den Frieden als Ziel und für die allgemeine Abrüstung als Mittel zum Frieden.“

Das Manifest übernahm die Forderung nach gleichzeitiger und gegenseitiger Abrüstung, wie sie in dem französischen Aufruf erhoben worden war. Das deutsche Manifest betonte die Notwendigkeit der allgemeinen Abrüstung, da nur dann von jener Gerechtigkeit und Gleichberechtigung gesprochen werden könne, „die heute als die Grundlage des Völkerlebens bezeichnet wird, und nur dann können wir deutschen Katholiken das Unsrige dazu beitragen, daß unser Volk sich mit der ihm auferlegten Abrüstung abfindet und zu vertrauensvoller Zusammenarbeit mit den ebenfalls abgerüsteten

¹⁵¹ Dieser Aufruf erschien am 9. April 1931 in der Zeitschrift: „Croix“ und wurde abgedruckt in: Der Friedenskämpfer 7/1931, H. 5, S. 81 f. – Der Aufruf wurde von folgenden Organisationen getragen: Katholischer Bund der französischen Jugend; Generalsekretariat der christlichen studierenden Jugend; Christliche Arbeiterjugend; die „Freiwilligen des Papstes“; das Intellektuelle Internationale Frauenzentrum; der französische Generalverband christlicher Arbeiter; die „action populaire“; das „Intellektuelle Leben“; die Allgemeine Kommission der französischen Sozialen Wochen; die Liga der französischen Katholiken für internationale Gerechtigkeit und Frieden; die Katholische Liga der französischen Frauen; die Patriotische Liga der französischen Frauen; der bürgerliche und soziale Frauenbund; die Union der sozialen Sekretariate.

¹⁵² Der Aufruf ist abgedruckt in: Der Friedenskämpfer 7/1931, H. 8, S. 125-127; dort auch die vollständige Liste der katholischen Organisationen.

Nachbarstaaten bereit ist“. Diese Betonung der Gleichberechtigung, die vor allem den politischen Interessen Deutschlands entsprach, wurde verbunden mit der Anerkennung des französischen Standpunktes, daß die Abrüstungsfrage mit dem Problem der Sicherheit und der Schiedsgerichtsbarkeit verbunden sein müsse. Gerade dieses politische Bekenntnis zur gleichzeitigen und gegenseitigen Abrüstung veranlaßte die „Großdeutsche Jugend“ dazu, ihre Unterschrift unter das Abrüstungsmanifest zu verweigern. N. Ehlen, der den Standpunkt dieser radikal-ethischen Pazifistengruppe begründete, lehnte die gleichzeitige und gegenseitige Abrüstung zwar nicht ab, erklärte sich aber damit nicht einverstanden, Gleichzeitigkeit und Gegenseitigkeit der Abrüstung zur Voraussetzung jeder Abrüstung überhaupt zu machen. Der radikal-ethisch orientierte Kreis der katholischen Friedensbewegung, zu dem man auch die CSRP und die Großdeutsche Volksgemeinschaft rechnen muß, als deren Wortführer in diesem Fall N. Ehlen betrachtet werden kann, vermißte in den beiden Abrüstungsmanifesten jene Haltung, die aus der Kraft des Glaubens auch dann auf die Waffe verzichte, wenn andere es nicht tun, „einfach, weil es in der Nachfolge Christi gar nicht anders sein kann“. Die deutschen Katholiken müssen nach N. Ehlen dafür arbeiten, daß Deutschland sich mit der ihm auferlegten Abrüstung nicht nur abfindet; „nein, wir müssen sogar gerade als Katholiken noch viel mehr, wir müssen unserem Volk Verständnis beibringen, warum die andern uns Abrüstung auferlegt haben, und noch mehr, wir müssen ihm zeigen, wie wir, falls wir ungerecht behandelt werden, durch Liebe und freies Leiden, das von jeder Überheblichkeit und Verkrampfung frei ist, das Unrecht in Wohltun und Haß in Liebe verwandeln“.¹⁵³

Im Dezember 1931 gelang es dem Friedensbund, die Unterschriften der deutschen Bischöfe für eine Abrüstungskundgebung zu gewinnen, die sich „in Erinnerung an den furchtbaren Weltkrieg und angesichts des neuen Rüstungswahnsinns und neuer Kriegsgefahr“ zu dem Abrüstungs- und Friedenswillen der Päpste bekannte und von der Abrüstungskonferenz einen „sichtbaren Beginn der Abrüstung

¹⁵³ N. EHLEN, Entscheidung in der Frage der Verständigung, in: Der Friedenskämpfer 7/1931, H. 10, S.175.

und eine strenge allgemeine Kontrolle“ verlangte.¹⁵⁴ Diese Abrüstungskundgebung, die auch in der RMV veröffentlicht wurde, ist die einzige Aktion des Friedensbundes, die von den deutschen Bischöfen einhellig und öffentlich unterstützt wurde. Insofern kommt ihr besondere Bedeutung zu.

4. DIE AUSSÖHNUNG MIT POLEN

Nach der Entspannung der Beziehungen zwischen Deutschland und Frankreich wuchs in der katholischen Friedensbewegung das Bewußtsein von der Notwendigkeit einer Versöhnung mit dem polnischen Nachbarn. Dabei war man sich darüber klar, daß die deutsch-polnische Verständigung sehr viel schwieriger zu erreichen sein werde als die deutsch-französische Verständigung. K. Mayr, der Vorsitzende des Internationalen Versöhnungsbundes, der sich in besonderem Maß um eine deutsch-polnische Versöhnung verdient gemacht hat, sah die spezifische Schwierigkeit der deutsch-polnischen Beziehungen darin begründet, daß sich in ihnen die gesamteuropäische Krise (Handelskrise, Grenzkrise, Minderheitenkrise und Vertrauenskrise) in ihrer äußersten Schärfe auswirke, daß sich in ihnen „noch einmal die treibenden Kräfte des alten Europa, der Nationalismus, der Militarismus, die Grenzpsychose, die nationalen Vorurteile, das Mißtrauen“ konzentrierte.¹⁵⁵ Unter diesen Umständen hielt man eine politische Lösung nicht für möglich. Deshalb bemühte man sich zunächst darum, eine Atmosphäre des Vertrauens zu schaffen, um so die Grundlagen für eine politische Lösung zu legen. In der Entgiftung der politischen Atmosphäre sah die Friedensbewegung ihre ganz spezifische Aufgabe, aber auch ihren uner-

¹⁵⁴ Abrüstungskundgebung des Friedensbundes Deutscher Katholiken, in: *Der Friedenskämpfer* 7/1931, H. 12, S. 209 f.

¹⁵⁵ K. MAYR, Deutsch-polnische Verständigung, in: *Der Friedenskämpfer* 6/1930, H. 11. S. 5; andererseits sah K. Mayr gerade darin, daß man die deutsch-polnischen Bemühungen nicht als isoliertes Phänomen, sondern als Teil der gesamteuropäischen Krise betrachten müsse, die Möglichkeit, das deutsch-polnische Problem zu entschärfen – eine wohl allzu optimistische Interpretation, wie sich zeigen sollte.

setzbaren Wert, da sie sich, unter radikaler Ablehnung des Krieges als eines Mittels der Politik, vor allem um eine Verständigung unter den Völkern bemühe. Dazu freilich sei der „Friedenswille des einzelnen nicht ausreichend“; er bedürfe vielmehr, „ebenso wie früher der Kriegswille, der Zusammenfassung, der Koalition. Mag auch die Arbeit solcher Organisationen sich im wesentlichen in erster Linie auf das Denken und auf die Gesinnung der Menschen erstrecken, der Politiker darf sie deshalb nicht gering schätzen“.¹⁵⁶ Diese schon an sich schwere Aufgabe der Friedensorganisationen wird dann noch zusätzlich erschwert, wenn die offizielle Politik und die sie unterstützende Öffentlichkeit in offenem Widerspruch zu der von den Friedensorganisationen angestrebten Versöhnung zwischen den Völkern steht, wie es bei der deutschen Politik gegenüber Polen der Fall war. Das Verhältnis Deutschland-Polen empfand man als ein „sichtbares Zeichen für die Ohnmacht der christlichen Friedenskräfte“,¹⁵⁷ aber auch als eine Herausforderung an diese christlichen Friedenskräfte. Die Bewältigung des deutsch-polnischen Problems stellte sich für die katholische Friedensbewegung nicht zuletzt deshalb als eine Aufgabe gerade der Katholiken dar, weil man in der „gemeinsamen Grundlage der katholischen Idee“ grundsätzlich eine erfolversprechende Möglichkeit für eine deutsch-polnische Friedens- und Verständigungsarbeit sah.¹⁵⁸ Noch mehr als sonst wurde die Bedeutung der religiösen Mittel für die Friedensarbeit betont, da Polen nicht nur äußerlich ein katholisches Land sei und deshalb alles darauf ankomme, „daß der polnische Katholizismus in engere Verbindung mit den regenerativen Kräften unseres Katholizismus, besonders auch der Jugendbewegung, gebracht wird“.¹⁵⁹ W. Dirks sah ebenfalls bei den Katholiken auf beiden Seiten die größte Möglichkeit für die Lösung des deutsch-polnischen Problems, da von der religiösen Gemeinschaft aus die traurige Feindschaft am wirksamsten zu bekämpfen sei: „Immer mehr wächst in uns das

¹⁵⁶ E. LASKOWSKI, Um die deutsch-polnische Verständigung, in: RMV Nr. 212, 12. September 1931, S. 4.

¹⁵⁷ K. MAYR, zitiert in: Vom frohen Leben 9/1929/30, S. 134.

¹⁵⁸ W. SOLZBACHER, Eine katholische Friedenskonferenz in Warschau, in: RMV Nr. 133. 12. Juni 1927, S. 3.

¹⁵⁹ C. O. von SODEN, Zum Problem der deutsch-polnischen Verständigung, in: Der Friedenskämpfer 2/1925-26, H. 5/6, S. 6 (These 14).

Bewußtsein, daß solche Gesinnungen im Reich Gottes ein Skandalum sind, ein beschämendes Zeichen unseres ungeläuterten heidnischen Herzens.“¹⁶⁰ Die CSRP und die Zeitschrift „Vom frohen Leben“ griffen das Zentrum und die Zentrumspresse heftig an, weil das Zentrum als katholische Partei die Aufgabe habe, „zu dem katholischen Polen jene Brücke zu bauen, die einen Krieg verhindern. Hier aber hat das Zentrum restlos versagt ... Die Haltung der Partei zur deutsch-polnischen Frage ist ein Schaustück, ein Musterbeispiel für den Wert gewisser deutscher Parteien, die ihre naturgegebenen Aufgaben im Liebesdienst kapitalistischer und großagrarischer Interessen nicht kennen wollen“.¹⁶¹ Der Zentrumspresse, vor allem der Berliner „Germania“, wurde vorgeworfen, durch ihre Berichterstattung die Katholiken, „die doch besonders zur Verständigung und Versöhnung berufen wären“, gegen Polen aufzuhetzen und damit die Gefahr eines deutsch-polnischen Zusammenstoßes noch zu vergrößern.¹⁶² Allgemein beklagte die Friedensbewegung die Tatsache, daß es fast unmöglich sei, sich „zuverlässige Belehrung über die tatsächliche Lage zu verschaffen“.¹⁶³ Diese publizistische Lücke versuchten die Publikationsorgane der Friedensbewegung durch aufklärende und informierende, aber auch durch korrigierende Berichterstattung zu füllen.¹⁶⁴

¹⁶⁰ W. DIRKS, Der neue „Erbfeind“ und die deutschen Katholiken, in: RMV Nr. 80, 8. April 1931, S. 1.

¹⁶¹ C. MARTENS, Wider das Zentrum, in: NV Nr. 35, 31. August 1929, S. 3.

¹⁶² (ANON.), Der deutsch-polnische Komplex: Kriegs-Höchstgefahrzone, in: Vom frohen Leben 10/1930/31, S. 389; die unchristlich unversöhnliche und gehässige Haltung der „Germania“ wurde der „verhältnismäßig versöhnlichen Haltung des atheistischen „Vorwärts“ gegenübergestellt; vgl. auch (ANON.), Zur deutsch-polnischen Lage, in: Vom frohen Leben 10/1930/31, S. 197, wo neben der Germania auch die Pressepolitik des Oberschlesischen Zentrumsabgeordneten K. Ulitzka wegen ihrer Polenfeindlichkeit angegriffen wurde.

¹⁶³ J. ANTZ, Deutsch-polnische Verständigung, in: Das Heilige Feuer 18/1930-31, S. 331.

¹⁶⁴ Für die RMV Vgl. Nr. 192, 21. August 1928, S. 3 (über die polnische Jugend); Nr. 56, 3. März 1929, S. 4 (über Katholizismus und Orthodoxie in Polen); Nr. 160, 13. Juli 1929, S. 2 (über die polnische Wirtschaft); als Beispiel für die Korrektur verzerrter und verfälschender Berichterstattung vgl. (ANON.), Die antipolnische Greuelpropaganda. Wie sie lügen und hetzen!, in: Vom frohen Leben 10/1930-31, S. 224; für das „Neue Volk“ vgl. die Artikelfolge von W. BERNAU, Eine Reise durch Polen, Nr. 43 (1930) ff.

Bei ihren Bemühungen, die deutsch-polnische Verständigung vorzubereiten, konnte die katholische Friedensbewegung auf den Initiativen der Internationalen Frauenliga für Freiheit und Frieden und auf der Tätigkeit der Quäker aufbauen. Der deutsche Zweig der Internationalen Frauenliga für Freiheit und Frieden hatte im Jahre 1921 erste Kontakte mit Polen aufgenommen. Im Mai 1925 vermittelten die Quäker eine deutsch-polnische Zusammenkunft in Danzig, die im Februar 1926 in Warschau fortgesetzt wurde, an der neben den Quäkern die Internationale Frauenliga, die Theosophische Gesellschaft, die Deutsche Friedensgesellschaft und auch der Friedensbund Deutscher Katholiken teilnahmen.¹⁶⁵ Die Verkrampfung der deutsch-polnischen Beziehungen und ihre Auswirkung selbst auf die engagierten Verfechter einer Verständigung zwischen beiden Völkern wird daran deutlich, daß auf der Danziger Zusammenkunft vom Mai 1925 zwar über die Schwierigkeiten der Minderheitenfrage gesprochen und die Notwendigkeit einer Aktivierung der polnischen Katholiken für die Friedensbewegung betont wurde,¹⁶⁶ eine Behandlung der Grenzfrage aber ausdrücklich ausgeschlossen wurde.¹⁶⁷ Auf der Tagung in Warschau (1926) wurde ein deutsch-polnisches Komitee gegründet, dem als deutsche Vertreter Prof. J. Wolf und der ehemalige Verlagsdirektor der „Germania“ und Geh. Legationsrat a. D. Kuenzer angehörten; letzterer war Mitglied des Friedensbundes.¹⁶⁸ Neben den genannten Organisationen machte sich vor allem die Deutsche Liga für Menschenrechte um die deutsch-polnische Verständigung verdient.¹⁶⁹ Die Warschauer Tagung bildete den Anlaß für den Friedensbund, sich in verstärktem Maß für die deutsch-polnische Verständigung einzusetzen. In einem Thesenreferat nahm C. O. von Soden zu diesem Problem, das er als

¹⁶⁵ F. HINZ, Pfingstkonferenz deutscher und polnischer Katholiken in Berlin 21.-24. Mai, in: *Der Friedenskämpfer* 5/1929, H. 5, S. 1.

¹⁶⁶ *Ibd.*

¹⁶⁷ H. von GERLACH, Deutsch-polnische Verständigungsbestrebungen, in: *Die Friedenswarte* 29/1929, H. 6, S. 175.

¹⁶⁸ *Ibd.*

¹⁶⁹ Vgl. H. HABEDANK, *Der Feind steht rechts. Bürgerliche Linke im Kampf gegen den deutschen Militarismus*. Berlin (Ost) 1965, S. 58 f.

die ernsteste europäische Gefahrenquelle bezeichnete, Stellung und führte auf der Reichstagung von Münster (1926) folgendes aus:¹⁷⁰

- Die ideelle Grundlage der Verständigung beruht auf der Anerkennung der kulturellen, sozialen und politischen Mission der westslawischen Nationen, ihrer Eigenstaatlichkeit und nationalen Sicherheit.
- Es gibt keine schwerwiegende Interessenverschiedenheit zwischen Polen und Deutschland.
- Publizistik, Journalistik und Vortragswesen sind von besonderer Bedeutung für die Verständigung.
- Mit gutem Willen und noblem Empfinden ist die Minderheitenfrage lösbar.
- Da eine territoriale Minderheitenlösung nicht möglich ist, muß eine Lösung im Sinne einer Kulturautonomie angestrebt werden.
- Möglich und notwendig ist eine wirtschaftliche Zusammenarbeit. Der Zustand des Wirtschaftskrieges ist unnatürlich und widersinnig.
- Die Grenzstreitigkeiten sind z. Zt. unlösbar und sollen für 20 Jahre nicht angerührt werden.

Auf einer inoffiziellen Tagung deutscher und polnischer Katholiken Ostern 1927 in Warschau wurde die Bildung eines katholischen Aktionskomitees für den Frieden mit Polen beschlossen, und der Friedensbund faßte auf seiner Reichstagung in Essen (1927) folgende Resolution zur Verständigung mit Polen:

„Die 4. Reichstagung des F.D.K. bekennt sich einstimmig zur Ansicht, daß die deutsch-polnische Verständigungsarbeit angesichts der besonderen Wichtigkeit dieses Problems mit erhöhter Aufmerksamkeit verfolgt werden muß ... Als Katholiken werden wir uns durch keine gegenteilige Propaganda irre machen lassen, daß es unsere Christenpflicht ist, unseren polnischen Glaubensbrüdern die Hand zu reichen.“¹⁷¹

¹⁷⁰ C. O. von SODEN, a.a.O., S. 5 f.

¹⁷¹ Fr. HINZ, a.a.O., S. 2.

Im Mai 1929 fand in Berlin die erste Konferenz deutscher und polnischer Katholiken statt, zu der Begrüßungsschreiben von Prälat L. Kaas und Nuntius E. Pacelli¹⁷² eingingen. Diese erste Konferenz faßte folgende Beschlüsse:¹⁷³

1. Bildung eines deutsch-polnischen Friedenskomitees,
2. Einrichtung einer akademischen Studienkommission für Professoren- und Studentenaustausch und gegenseitige Mitarbeit an wissenschaftlichen Zeitschriften,
3. Herstellung eines Verzeichnisses von deutsch-polnischer katholischer Literatur und Herstellung einer guten Darstellung der polnischen Geschichte,
4. Organisierung von Grenzlandtreffen der katholischen Jugend,
5. Empfehlung zur Einführung des Eucharistischen Sonntags,
6. Abfassung einer EntschlieÙung für die deutsche und die polnische Bischofskonferenz.

Die Zeitschrift „Vom frohen Leben“ kritisierte mit Recht an dieser Tagung, daß sie die „wunden Punkte“ im deutsch-polnischen Verhältnis sorgsam ausgespart hat, und forderte eine stärkere Politisierung späterer Tagungen.¹⁷⁴ Dieser Forderung kam die zweite deutsch-polnische Tagung in Köln (1931) nach, die vom Friedensbund in Zusammenarbeit mit dem Internationalen Versöhnungsbund und der Katholischen Weltjugendliga organisiert wurde. Im Mittelpunkt dieser Tagung standen die psychologischen und historischen Schwierigkeiten einer deutsch-polnischen Verständigung, der Korridor, das Minderheitenproblem und Oberschlesien. Auch

¹⁷² Das Begrüßungstelegramm des Nuntius Pacelli war so unglücklich formuliert, daß es von den deutschnationalen Katholiken gegen den katholischen Pazifismus ausgespielt werden konnte; vgl. Fr. M. STRATMANN, Der Friedensbrief des Herrn Nuntius Pacelli, in: Der Friedenskämpfer 5/1929, H. 7/8, S. 3. – Abdruck des Begrüßungstelegramms in: Der Friedenskämpfer 5/1929, H. 6, S. 2. – Die umstrittene Passage in diesem Telegramm lauter: „Die Kirche freilich lehnt jeden extremen, vom Standpunkt des Naturrechts unwahren und deshalb auch dem Christentum fremden Pazifismus ab, der übrigens in letzter Auswirkung nur der Gewalt des Stärkeren Vorschub leisten würde.“

¹⁷³ F. HINZ, Deutsch-polnische Konferenz, in: Der Friedenskämpfer 5/1929, H. 6, S. 7.

¹⁷⁴ Vom frohen Leben 9/1929-30, S. 370.

auf dieser Tagung erwies sich, daß die Korridorfrage, von der Zeitschrift „Das Heilige Feuer“ als das „Königsproblem der Verständigung zwischen dem deutschen und polnischen Volk“ bezeichnet,¹⁷⁵ selbst bei beiderseitigem bestem Willen ein unlösbares Problem zu sein schien.¹⁷⁶ Im Anschluß an diese Tagung erfolgte eine Vortragsreise von K. Mayr und dem polnischen Historiker B. Dembinski (Professor an den Universitäten Lemberg, Posen und Warschau) durch mehrere westdeutsche Städte, mit der für die deutsch-polnische Verständigung geworben wurde.¹⁷⁷

Die Schwierigkeiten, die einer Verständigung zwischen Polen und Deutschland entgegenstanden, waren mannigfacher Art; sie lassen sich in drei Komplexe zusammenfassen, die aber nicht isoliert voneinander zu betrachten sind, die vielmehr untereinander zusammenhängen:

1. in den politischen Komplex, dessen Kern in der von Deutschland verweigerten Anerkennung der gemeinsamen Grenze bestand,
2. in den wirtschaftlichen Komplex, der sich aus der politischen Teilung eines einheitlichen Wirtschaftsgebietes ergab,
3. in den kulturpolitischen Komplex, der hauptsächlich die Minderheitenfrage betraf.

Diese Schwierigkeiten wurden durch den Abschluß des Locarno-Vertrages und den Eintritt Deutschlands in den Völkerbund nicht geringer. Polen mußte im Zusammenhang mit den vertraglichen Regelungen über die deutsche Mitwirkung bzw. Nicht-Mitwirkung bei Sanktionen des Völkerbundes damit rechnen, „daß es im Falle eines Krieges mit Rußland auf sich allein gestellt sein würde, da es Deutschland in der Hand hatte, den Freunden Polens durch Verweigerung des Durchmarsches eine Hilfeleistung unmöglich zu machen. Es mußte sich darüber hinaus fragen, ob es überhaupt zu einem Sanktionsbeschluß gegen Rußland würde kommen können, wenn erst einmal Deutschland Mitglied des Völkerbundes war“.¹⁷⁸

¹⁷⁵ Kl. HELFER, Verständigung mit Polen und der „Korridor“, in: Das Heilige Feuer 18/1930-31, S. 222.

¹⁷⁶ P. LENZ, Die II. deutsch-polnische Konferenz auf deutschem Boden, in: Der Friedenskämpfer 7/1931, H. 5, S. 79.

¹⁷⁷ Vgl. RMV Nr. 82, 10. April 1931, S. 1.

¹⁷⁸ K. D. ERDMANN, Das Problem der Ost- oder Westorientierung in der Locarno-Politik Stresemanns, in: Geschichte in Wissenschaft und Unterricht 6/1955, S. 144.

Im Locarno-Vertrag verpflichtete sich Deutschland lediglich dazu, die Ostgrenze nicht mit Waffengewalt zu verändern, hielt sich aber damit grundsätzlich die Möglichkeit offen, mit anderen Mitteln für eine Revision der Grenze einzutreten. In diesen Zusammenhang ist der seit 1924/25 geführte Wirtschaftskrieg gegen Polen einzuordnen, durch den man Polen so weit schwächen wollte, daß es einer Revision seiner Westgrenze zustimmen mußte – wenn auch umstritten ist, wieweit G. Stresemann direkt an diesem politischen Konzept beteiligt war.¹⁷⁹ Diese Politik wurde von der katholischen Friedensbewegung entschieden abgelehnt, schon deshalb, weil man in diesem Wirtschaftskrieg den Sieg des Interessenstandpunktes „großagrarischer Kreise in Ostpreußen und schwerindustrieller Kreise in Oberschlesien“ zum Schaden der Gesamtwirtschaft erblickte, die auf eine großzügige Organisation der wirtschaftlichen Zusammenarbeit über die politischen Grenzen hinaus angewiesen war.¹⁸⁰ Gerade vom nationalen Gesamtinteresse aus kann nach Auffassung der RMV ein deutsch-polnischer Wirtschaftskrieg als politisches Druckmittel gegenüber Polen nicht gerechtfertigt werden, da er nicht nur der polnischen Wirtschaft schweren Schaden zufügt, sondern auch der Wirtschaft Deutsch-Schlesiens, so vor allem der Tabak- und Zuckerwarenindustrie, der Tonwaren- und Werkzeugindustrie und der Konfektionsindustrie in Breslau, die Absatzmärkte abbindet.¹⁸¹ Darüber hinaus mußte die katholische Friedensbewegung den deutsch-polnischen Wirtschaftskrieg deshalb ablehnen, weil sie gerade in einer wirtschaftlichen Zusammenarbeit zwischen Deutschland und Polen die Möglichkeit zu einer späteren politischen Verständigung erblickte. Insofern besaß die Frage der Wirtschafts- und Handelsbeziehungen zwischen Deutschland und Polen für die RMV grundsätzlichen Charakter, als es letztlich „um eine grundlegende politi-

¹⁷⁹ M.-O. MAXELON, a.a.O., S. 215 identifiziert G. Stresemann mit dieser Politik gegenüber Polen, während H. LIPPELT, „Politische Sanierung“. Zur deutschen Politik gegenüber Polen 1925/26, a.a.O., S. 371 insofern differenziert, als er G. Stresemanns Polenpolitik in drei Phasen sieht. In der letzten Phase (ab 1927) überwand G. Stresemann nach H. Lippelt „mit seiner praktischen Vernunft die Blockade des Vorurteils“.

¹⁸⁰ H. SCHARP, Deutschland und Polen, in: RMV Nr. 269, 24. Nov. 1927, S. 1.

¹⁸¹ (ANON.), Der deutsch-polnische Wirtschaftskrieg, in: RMV Nr. 201, 31. August 1928, S. 3.

sche Sanierung“ der deutsch-polnischen Beziehungen ging. Deshalb dürfe man die Frage eines Wirtschafts- und Handelsvertrages mit Polen „nicht nur den Interessenten überlassen, sie muß auf das gesamtwirtschaftliche Interesse abgestimmt werden. Die Politik mit Polen darf man nicht denen überlassen, die ihre Ressentiments nicht den gesamtpolitischen Notwendigkeiten unterordnen können. Ein Handelsvertrag verbessert die politische Atmosphäre und eine gute politische Atmosphäre verbessert die Chancen für einen Handelsvertrag“.¹⁸² Die CSRP erblickte in der antipolnischen Politik des Auswärtigen Amtes das Ergebnis einer „ostelbischen Junkerpolitik“, wie sie das Auswärtige Amt insgesamt unter dem verhängnisvollen Einfluß der Deutschnationalen sah. Diese antipolnische Politik lag nach Auffassung der CSRP in dem Versäumnis der republikanischen Parteien begründet, das Personal des Auswärtigen Amtes nach 1918 nicht ausgewechselt zu haben.¹⁸³ Deshalb beurteilte die CSRP der deutsch-polnischen Gegensatz als einen künstlich herbeigeführten Gegensatz, für den es keine objektiven Gründe gebe.¹⁸⁴ Dabei erkannte man durchaus, daß auch Polen an der Spannung zwischen beiden Ländern nicht unschuldig war. Der bekannte katholische Dichter E. Thrasolt kritisierte den „blühenden, geil wuchernden polnischen Nationalismus und Militarismus“,¹⁸⁵ und V. Heller, der Führer der CSRP, stellte lapidar fest: „Die Polen sind keine Engel.“¹⁸⁶ Die innere Ordnung des polnischen Staates unter J. Pilsudski wurde von der katholischen Friedensbewegung abgelehnt, wenn auch anerkannt wurde, daß der General seinem Land „die Freiheit, die äußere“ gegeben hat, daß Polen ihm seine „natio-

¹⁸² H. SCHARP, Um Schweine und Kohlen, in: RMV Nr. 248 vom 25. Oktober 1928, S. 1.

¹⁸³ V. HELLER, Die Lage, in: NV Nr. 11, 12. März 1927, S. 4. – Diese Auffassung stimmt mit dem Ergebnis der Untersuchung von H. LIPPELT, „Politische Sanierung“. Zur deutschen Politik gegenüber Polen 1925/26, a.a.O., S. 363, überein, der in dem Dirigenten der Osteuropa-Abteilung von Dirksen den Repräsentanten jenes deutsch-nationalen Milieus sieht, in dem „das antipolnische Vorurteil besonders ausgeprägt war.“

¹⁸⁴ Id., Alte und neue Zeit, in: NV Nr. 52, 29. Dezember 1928, S. 1.

¹⁸⁵ E. THRASOLT, Krieg oder Frieden im Osten. – Zur deutsch-polnischen Verständigung, in: NV Nr. 36, 3. September 1927, S. 5.

¹⁸⁶ V. HELLER, Der Bankrott!, in: NV Nr. 3, 17. Januar 1931, S. 1.

nale Existenz“ zu verdanken hat.¹⁸⁷ Bei aller Kritik an Polen diene polnisches Fehlverhalten¹⁸⁸ nie dazu, antipolnische Ressentiments zu wecken oder zu nähren; immer ist ein ehrliches Bemühen festzustellen, zum Abbau von Spannungen und zur rationalen Bewältigung von Vorurteilen beizutragen.

Die Auffassung der katholischen Friedensbewegung, daß eine politische Bereinigung der Grenzprobleme vorerst nicht möglich sei, daß die Grenzfrage für die nächsten zehn Jahre nicht mehr diskutiert werden solle, um ihr so die politische Brisanz zu nehmen,¹⁸⁹ deutet schon an, daß auch die katholische Friedensbewegung grundsätzlich den Anspruch auf Revision der Ostgrenze nicht aufgab. H. Scharp war der Überzeugung, daß die Versailler Ostgrenze auf die Dauer nicht von Bestand sein könne, daß Deutschland die Teilung Oberschlesiens, den polnischen Korridor und die Danziger Regelung nicht als endgültig hinnehmen könne. Uneinig sei man nur in der Methode. Dabei verwies H. Scharp auf den Erfolg der Methode des Ausgleichs mit Frankreich. Die Erfahrungen im Westen hätten gezeigt, „daß eine vernünftige, mit den realen Möglichkeiten rechnende Politik nicht darauf ausgehen kann, die Formeln und Paragraphen des Versailler Vertrages zu zerstören, sondern daß nur ein anderes möglich ist: eine Beeinflussung und Umgestaltung der tatsächlichen Verhältnisse ... und trotz der Formeln und Paragraphen eine erträgliche Möglichkeit des Zusammenlebens schafft“.¹⁹⁰ Die

¹⁸⁷ W. BERNAU, Eine Reise durch Polen, in: NV Nr. 45, 8. Nov. 1930, S. 3.

¹⁸⁸ Vgl. etwa die Stellungnahme von W. DIRKS zu einem Grenzzwischenfall bei Neuhöfen im Mai 1930 (RMV Nr. 124, 29. Mai 1930, S. 1) und von H. SCHARP zu den Sejm-Wahlen vom 23. November 1930 (RMV Nr. 297 vom 21. Dezember 1930, S. 1).

¹⁸⁹ Diesen Standpunkt vertrat vor allem C. O. von SODEN in der RMV und im „Friedenskämpfer“; er wurde aber auch von der nichtkatholischen Friedensbewegung in Deutschland zumindest teilweise vertreten. So erklärten die Mitglieder der deutschen Delegation auf der von der Liga für Menschenrechte veranstalteten deutsch-polnischen Konferenz in Danzig (25. Oktober 1925), daß die „öffentliche Meinung einschließlich der Pazifisten“ auf dem Standpunkt steht, daß Deutschland alle Rechtsmittel zur Änderung seiner Ostgrenze einsetzen solle, in: Die Friedenswarte 25/1925, H. 12, S. 377 f.

¹⁹⁰ H. SCHARP, Deutschland und Polen, in: RMV Nr. 41, 20. Febr. 1927, S. 1. – Die Verbindung von Verständigungsbereitschaft und Revisionsanspruch findet sich auch bei WIRTH, vgl. id., Frankreich und Deutschland, in: RMV Nr. 135, 15. Juni 1927, S. 1.

RMV, der Friedensbund und der Kreis um die Zeitschrift „Das Heilige Feuer“ streben deshalb zunächst die Schaffung einer vertrauensvollen Atmosphäre – bei der dem Abschluß eines Wirtschafts- und Handelsvertrages ein großer Stellenwert zugeordnet war – an, um durch die Umgestaltung des Versailler Vertrages von innen heraus auch zu einer politischen Lösung des deutsch-polnischen Verhältnisses zu kommen, d. h. zu einer Revision der durch den Versailler Vertrag geschaffenen Grenzen. Man glaubte also, die Methode, die im Verhältnis zu Frankreich zum Locarno-Vertrag geführt hatte, auf das Verhältnis zu Polen anwenden zu können. Dabei wurde jedoch übersehen oder doch verkannt, daß die Grenze für Polen der zentrale Punkt seiner gesamten Politik war, daß die Grenzfrage für Polen nicht nur eine Sicherheitsfrage war (wie für Frankreich), sondern eine Existenzfrage darstellte. Das ganze Dilemma der deutsch-polnischen Beziehungen wird daran erkennbar, daß selbst einer Zeitung von der unbedingten Versöhnungsbereitschaft und der politischen Fantasie wie der RMV keine andere Lösung einfiel als die Übertragung der West- und Frankreichpolitik auf die deutsch-polnischen Verhältnisse – ein Versuch, der schon an dem Umstand scheitern mußte, daß sich Deutschland in Locarno zur Anerkennung der in Versailles gezogenen deutsch-französischen bzw. deutsch-belgischen Grenze bereitgefunden hatte, nicht aber zur Anerkennung der deutsch-polnischen Grenze. Durch das Festhalten an dem Revisionsanspruch gegenüber Polen fehlte geradezu die Voraussetzung für eine Übertragung der deutschen Westpolitik auf die Ostpolitik.

Die Notwendigkeit einer Verständigung mit Polen begründete die RMV auch damit, daß man „nicht zugleich im Westen, nach Frankreich hin, aktive Verständigungspolitik treiben und im Osten, nach Polen hin, die Dinge schleifen lassen kann. Die deutsch-französische Verständigung wird nicht nur am Rhein, sondern auch an der Weichsel gemacht, und es ist ein sinnloses Unterfangen, im Westen auf große Erfolge zu hoffen, wenn im Osten ein frischfröhlicher Zollkrieg geführt wird“.¹⁹¹ Eine deutsch-polnische Verständigung wurde als Voraussetzung für die Weiterentwicklung der nach Locarno und Thoiry ins Stocken geratenen deutsch-französischen Zu-

¹⁹¹ Id., Der kranke Punkt, in: RMV Nr. 111 vom 15. Mai 1927, S.1.

sammenarbeit gefordert: „Eine Aufhellung und Verbesserung der Atmosphäre im Osten wird automatisch auch im Westen die Luft reinigen, und wenn erst einmal an der Weichsel geordnete und erträgliche Beziehungen hergestellt sind, werden auch am Rhein die Voraussetzungen zu größeren und dauernden Erfolgen gegeben sein.“¹⁹²

Die CSRP legte das Schwergewicht ihrer Forderung auf die Schaffung einer europäischen Zollunion, da nur so für Frankreich und Polen das Sicherheitsproblem gelöst werden könne, nur so auch ernsthaft an Abrüstung gedacht werden könne. Die Forderung nach einer Zollunion ergab sich aus der Überzeugung der CSRP, daß Kriege letztlich doch „Wirtschaftskriege und Geldkriege“ seien, daß durch die Beseitigung nationalkapitalistischer Wirtschaftskonkurrenz auch Anlaß und Antrieb zu nationalen Kriegen beseitigt würden.¹⁹³ Die Überzeugung, daß eine Revision der Friedensverträge – die auch von der CSRP für notwendig gehalten wurde – nur über ein sozialistisches Europa mit planwirtschaftlicher Produktionsregelung und Zollunion möglich sei, wurde auch von C. von Ossietzky geteilt.¹⁹⁴

Die deutsch-polnischen Verständigungsbemühungen der katholischen Friedensbewegung waren sehr viel mühevoller und schwieriger als die Bemühungen um die deutsch-französische Verständigung. Rückblickend erweist sich, daß der Impuls, der von M. Sanguier und seiner Bewegung ausging, für die Arbeit der katholischen Friedensbewegung gar nicht hoch genug eingeschätzt werden kann. Von großer Bedeutung dabei war, daß die Friedensbereitschaft von Frankreich als einem der Siegerstaaten ausging. Diese günstigen psychologischen Bedingungen wurden ergänzt durch die offizielle Verständigungspolitik zwischen Deutschland und Frankreich, de-

¹⁹² Ibid.; ähnlich argumentierte C. O. von SODEN, Realismus im Osten, in: RMV Nr. 276, 2. November 1931, S. 1, wenn er betonte, daß die Interessen Polens in der deutsch-französischen Verständigung liegen und es daher eine Illusion sei zu glauben, man könne das deutsch-polnische Verhältnis aus dem Ganzen der europäischen Friedensproblematik herauslösen.

¹⁹³ V. HELLER, Deutschlands Wiedergeburt oder Europas Untergang? In: NV Nr. 14 vom 6. April 1929, S. 3.

¹⁹⁴ Vgl. H. HABEDANK, Der Feind steht rechts, S. 52.

ren Ergebnisse – auch wenn sie nicht alle Erwartungen der katholischen Friedensbewegung erfüllten – die Verständigungsbemühungen der katholischen Friedensbewegung gewissermaßen rechtfertigen. Hinzu kam, daß der Teil der katholischen Friedensbewegung, der sich um die RMV, den Friedensbund und die Zeitschrift „Das Heilige Feuer“ gruppierte, eine politische Konzeption entwickelte, die sich auch propagandistisch eindrucksvoll verwerten ließ. In der Frage der deutsch-polnischen Verständigungsarbeit konnte man weder auf eine psychologisch wirksame Aktion noch auf eine konstruktive deutsche Politik zurückgreifen; ebenso mangelte es an einer eigenen politischen Gesamtkonzeption. So spricht aus den deutsch-polnischen Verständigungsbemühungen der katholischen Friedensbewegung trotz einzelner richtiger Ansatzpunkte eine gewisse Hilflosigkeit, die sich gelegentlich auch in ätzender Ironie äußerte.¹⁹⁵

¹⁹⁵ A. ERB, Polenhetze ohne Ende, in: Vom frohen Leben 11 / 1931-32, S. 312: „Also auf zur vierten Teilung Polens! Aus Liebe zum unglücklichen Polen, das unter der Hand Rußland: und Preußens einst so glücklich war. Und könnten nicht auch andere Länder einmal auf den Gedanken kommen, eine deutsche Republik unter ‚harte Hand‘ oder in Vormundschaft zu nehmen, weil sie sich nicht selbst regieren kann ...?“

VI. Die katholische Friedensbewegung und die deutsche Innenpolitik

Der bürgerliche Pazifismus vor dem Ersten Weltkrieg befaßte sich fast ausschließlich mit der Friedenssicherung als einem außenpolitischen Problem. Die Frage der internationalen Organisation und die Lehre vom Ausbau des Völkerrechts implizierten „eine friedensfördernde Politik zwischen den Staaten und ihren sozialen Gruppen, nicht innerhalb der Staaten. Erst durch die Erfahrungen des Ersten Weltkrieges gelangte der Pazifismus zu der Ansicht, daß er sich nicht in einer bloßen Förderung der internationalen Beziehungen erschöpfen könne ... Dieser Einsicht entsprach ein bisher unbekanntes Engagement der Friedensbewegung bei der Diskussion sozial- und innenpolitischer Fragen“¹ Der katholische Pazifismus, der sich zwar aus anderen Quellen als der bürgerlich-radikale Pazifismus speiste, hat sich vor allem in den Fragen des völkerrechtlichen Ausbaus (Schiedsgerichtsbarkeit, Völkerbund) weitgehend am bürgerlich-radikalen Pazifismus orientiert.² Aber auch bei ihm ist eine verstärkte Hinwendung zur Gesellschafts- und Innenpolitik und zum Problem der Interdependenz von Innenpolitik und Außenpolitik festzustellen. So zog die RMV aus dem Scheitern des Genfer Protokolls die Konsequenz, daß der Kampf für den Völkerbund, für Europa und für den Frieden „unlösbar verbunden ist mit den innerpolitischen Entscheidungen gegen die Parteien der Rechten, die Parteien der politischen und wirtschaftlichen Reaktion ...“³ Die Notwendigkeit des

¹ Fr.-K. SCHEER, Die Anfänge der Friedensforschung in der historischen Friedensbewegung Deutschlands, in: Jahrbuch für Friedens- und Konfliktforschung, Friedensforschung und politische Praxis. Bd. II/1972, S. 182.

² W. DIRKS, Zeit der Krise. Die Wahl am 14. September, in: Der Friedenskämpfer 6/1930, H. 10, S. 2.

³ W. THORMANN, Nach der Rückkehr von Genf, in: RMV Nr. 65, 19. März 1926, S. 1: vgl. auch id, Deutschland und Frankreich, Sinn und Wandlungen der Verständigungspolitik, in: RMV, Jubiläumsnummer, 3. Oktober 1931, S. 3 f. In diesem Artikel warnte W. Thormann, die Verständigung den Rechtsparteien zu überlassen, da dies dazu führe, Paneuropa zu einem „Instrument der Stabilisie-

sozialen Friedens als einer unerläßlichen Voraussetzung für den Weltfrieden wurde ebenso betont⁴ wie die Notwendigkeit eines Gesinnungspazifismus.⁵ Übereinstimmung herrschte in der katholischen Friedensbewegung darüber, daß eine deutsche Außenpolitik, die den Anspruch erhebt, Friedenspolitik zu sein, solange unglaublich unwürdig sein muß, als innerhalb Deutschlands Kräfte am Werk sind, die diesen Anspruch in Wort und Tat Lügen strafen.⁶ Für den politischen und gesellschaftlichen Fortschritt setzte sich die katholische Friedensbewegung nicht nur journalistisch-publizistisch ein, sondern sie nahm auch bei konkreten Anlässen aktiv an Aktionen teil, mit denen man den friedenhemmenden Kräften im Innern entgegenwirken wollte. Ebenso wenig aber wie der nichtkatholischen Friedensbewegung ist es der katholischen Friedensbewegung gelungen, auch nur in den wichtigsten Fragen gemeinsam zu handeln. Schuld an dieser Zersplitterung der an sich schon schwachen Friedensbewegung war der unterschiedliche politische Standort der verschiedenen katholischen pazifistischen Gruppen, waren aber auch die unterschiedlichen Organisationsformen, die sich wiederum verschärfend auf die politischen Unterschiede auswirkten.

1. DIE EINSTELLUNG ZUR PARLAMENTARISCHEN DEMOKRATIE

Unter der bezeichnenden Überschrift „Republik als Aufgabe“ erschien im Jahre 1925 in der RMV ein Artikel, in dem sich die Zeitung zur Weimarer Republik als zu dem „heute gemäßen Staat“ bekannte, in dem das ganze Volk zur politischen und sozialen Auswirkung komme, auch wenn es noch nicht gelungen sei, diesen Staat und seine demokratisch-parlamentarische Form in der notwendigen

rung des kapitalistischen Systems zu machen, mit Ausbildung eines gegen die Sowjetunion ausgerichteten Imperialismus“.

⁴ F. HINZ, Friedensbund und Wahlen, in: Der Friedenskämpfer 4/1928, H. 4, S. 12.

⁵ Id., Völkerbund, Friedenspolitik und Friedenssicherung, in: Der Friedenskämpfer 3/1927, H. 1/2, S. 7.

⁶ Vgl. V. HELLER, Politische Entscheidung, Weiterwursteln oder Reichstagsauflösung, in: NV Nr. 2. 8. Januar 1927, S. 1; H. SCHARP, Stresemann als Führer?, in: RMV Nr. 142, 24. Juni 1927, S. 1; L. GRUNDEL, Locarno und die deutsche Friedensbewegung, in: Der Friedenskämpfer 1/1924-25, H. 11/12. S. 5.

Konsequenz zu entwickeln.⁷ Im Jahre 1928 stellte die RMV fest, daß zwar die Republik als Staatsform nicht mehr ernsthaft zur Diskussion stehe, daß aber die „Entwicklung einer lebendigen politischen Demokratie“ ernsthaft in Gefahr sei. Für diese Entwicklung machte man das Eindringen der Wirtschaftsmächte in die demokratische Apparate des Staates verantwortlich, die den Staat auf diese Weise ihrem wirtschaftlichen Machtwillen dienstbar machen wollten, aber auch die „unpolitische Veranlagung“ des deutschen Volkes, die „die politische Substanz der deutschen Demokratie von innen her auflöst und damit die Aufzehrung der ursprünglich politischen Kräfte durch die organisierten Mächte der Wirtschaft recht eigentlich herbeiführt und beschleunigt“.⁸ Diese beiden Stellungnahmen zur Weimarer Republik und ihrer Entwicklung sind deshalb aufschlußreich, weil sie die Schwierigkeiten dieser Republik deutlich aufzeigen. Zunächst mußte sich die Weimarer Republik als Staatsform gegen starke Angriffe auch aus den Reihen des Zentrums durchsetzen. In diesem Abwehrkampf wurde die Weimarer Republik von allen Gruppen der katholischen Friedensbewegung unterstützt. Sehr viel gefährlicher für die Existenz der Weimarer Republik war jedoch die Aushöhlung ihrer demokratisch-parlamentarischen Ordnung, die schließlich zum Versagen dieser Ordnung führen mußte. Die demokratischen Kräfte, die sich dieser Aushöhlung der demokratischen und parlamentarischen Ordnung widersetzen, waren in der Minderheit und befanden sich in einer auf die Dauer verhängnisvollen Defensivhaltung. Zu diesen demokratischen Kräften, die sich für die Erhaltung und Erneuerung der Weimarer Republik einsetzten, gehörten die dem linken Zentrumsflügel verbundene RMV, die Zeitschrift „Das Heilige Feuer“ und der Friedensbund, während die Großdeutsche Volksgemeinschaft sich immer mehr von der Weimarer Republik distanzierte, die CSRP das parlamentarische System immer heftiger bekämpfte. Die GVG bejahte zwar die Reichsverfassung „mit ihren herrlichen sozialen Forderungen und Bestimmungen“, stellte aber mit Erbitterung fest: „Immer noch ist die Macht des Kapitalismus nicht gebrochen, immer noch liegt die soziale Not drückend auf unserem Volke, und grau und düster liegt die Zukunft

⁷ (ANON.), „Republik als Aufgabe, in: RMV Nr. 269, 21. November 1925, S. 1.

⁸ H. SCHARP, Rettung der Demokratie, in: RMV Nr. 112, 15. Mai 1928, S. 1.

vor uns.“ Sie forderte die „endliche und restlose Durchführung der Verfassungsbestimmungen“.⁹ Grundsätzlich wurde die Demokratie als Ideal anerkannt, gleichzeitig aber die Verwirklichung dieses Ideals unter den gegebenen Umständen als unmöglich angesehen. Die Demokratie, „wie sie sein soll, ist in sich ein Ideal, ist einfach das Ideal und Ziel, aber so, wie sie ist, ist sie eine Lüge, von der sich viele der Besten, gerade sie, enttäuscht und angeekelt abwenden ... Diese „Demokratie“ ist nicht freie Bahn dem Tüchtigen, sondern freie Bahn dem Minderwertigen, sofern sie das Parteimitgliedsbuch einer mächtigen Partei vorzeigen können. Die Tüchtigkeit kommt ohne Parteibuch zu nichts, weder im Staat noch in Stadt, der Minderwertigkeit öffnet sie alle Türen. Hier offenbart sich die ganze Unsittlichkeit des heutigen Parteiwesens“.¹⁰ An den Parteien kritisierte die GVG, daß sie als „Vertreter von ... Ständen bzw. Interessenklassen“ agierten, daß sie lediglich als „Vorkämpfer dieser oder jener Klasse oder als wirkliche oder geschickt getarnte vorgebliche Vorkämpfer einer Weltanschauung“ aufträten.¹¹ In der Weimarer Demokratie bestand nach Auffassung der GV „ein Übergewicht, ja eine wirkliche Diktatur der kapitalistischen Bourgeoisie ... Das Kapital bzw. die kapitalistische Bourgeoisie sind überall im Vorteil, sie sitzen fest in allen Positionen, in allen Betrieben, in der Verwaltung, in der Justiz – überall führen sie den Klassenkampf von oben, den Kampf der besitzenden Klasse gegen die Besitzlosen“.¹² Die Parteien, ob bewußt oder unbewußt, könnten deshalb gar nicht anders als im Dienst des Kapitalismus handeln, der mit „Mehrheitsterrorismus durch Gesetzgebung, Stellenvergebung“ seine Interessen durchsetze“.¹³ Diese „heuchlerisch-demokratische oder heimlich-offene Diktatur“ könne nur gebrochen werden durch eine „ehrliche wie vorläufige oder zeitweilige Diktatur der Arbeit, durch einen Klassenkampf von unten, durch einen Klassenkampf als bloßes Abwehrmittel ... – wenn die klassenlose Gesellschaft herbeigeführt ist, ist die Zeit der

⁹ A. ERB, Zehn Jahre Reichsverfassung, in: Vom frohen Leben 8/1928-29, S. 504.

¹⁰ (ANON.), „Demokratie“?, in: Vom frohen Leben 8/1928-29, S. 188.

¹¹ Chr. IMBODEN, Aufgaben (Fortsetzung), in: Vom frohen Leben 8/1928-29, S. 168.

¹² GOTTSCHALK, Demokratie-Klassenkampf-Diktatur, in: Vom frohen Leben 8 / 1928-29, S. 168.

¹³ Chr. IMBODEN, Aufgaben (Fortsetzung), a.a.O., S. 378.

Demokratie da“.¹⁴ Den Übergang zur klassenlosen Gesellschaft und wahren Demokratie sollte ein Diktator herbeiführen, „der ohne Terror den Augiasstall des Parlamentarismus ausmistete, diese charakterlosen Diätarier zum Teufel jagte ..., deren höchstes Ziel die Wahrung der Parteigröße und ihres Platzes an der Staatsfuttermühle ist ...“.¹⁵ In der Diktatur erblickte man den notwendigen und vorläufigen Notbehelf „gegenüber dieser terroristischen Parteidemokratie, diesem Parteiparlamentarismus ...“.¹⁶ Ähnlich argumentierte die CSRP gegen die Weimarer Republik, die sie zunächst so engagiert verteidigt hatte, die sie aber durch die „geradezu kindliche Naivität“ der Republikaner an die Reaktion ausgeliefert sah.¹⁷ In der Haltung der CSRP gegenüber der parlamentarischen Demokratie ist deutlich eine wachsende Radikalisierung festzustellen. Noch im Jahre 1927 strebte die Partei eine Reform des in ihren Augen korrumpierten Parlamentarismus an, für den sie das herrschende Parteiensystem verantwortlich machte. Deshalb forderte die CSRP ein Parlament, dessen Angehörige keinem Parteizwang angehören dürften, die bei jeder Frage ganz nach der eigenen Gewissensentscheidung handeln müßten.¹⁸ Dem bestehenden Parteiensystem mit seinem Abstimmungsmechanismus, seinem inhaltsleeren Funktionalismus, seiner Verschleierung der tatsächlichen Alleinherrschaft einer „Handvoll größter Kapitalisten“ stellte man ein Parlament der freien Persönlichkeiten gegenüber.¹⁹ Bald darauf aber glaubte auch die CSRP, daß nur eine „Diktatur der Klasse der Ausgebeuteten als Durchgang zur wahren Demokratie“ mit Hilfe des Volksrätesystems in Deutschland für Gerechtigkeit und Ordnung sorgen könne.²⁰ Aus diesem Grunde verlegte die CSRP ihre Tätigkeit auf die Organisation der „außenparlamentarisch Schaffenden“, d. h. der nicht durch die bestehenden Parteien vertretenen ausgebeuteten

¹⁴ GOTTSCHALK, Demokratie – Klassenkampf – Diktatur? A.a.O., S. 168.

¹⁵ (ANON.), Kardinal Faulhaber und Faschismus? Diktatur!, in: Vom frohen Leben 8/1928-29, S. 328.

¹⁶ (ANON.), Diktatur oder Demokratie? Ibd.

¹⁷ V. HELLER, Der Rechtskurs, in: NV Nr. 14, 2. April 1927, S. 2.

¹⁸ Id., Der neue „Fall“ Dr. Wirth, in: NV Nr. 8, 19. Februar 1927, S. 1.

¹⁹ W. HAMMELRATH, Neues Volk: Name oder Wirklichkeit, in: NV Nr. 49 vom 8. Dezember 1928, S. 2.

²⁰ PB, Durch Diktatur und Demokratie, in: NV Nr. 13, 30. März 1929, S. 5.

Volksschichten, zur Schaffung einer außerparlamentarischen Front.²¹

Mit ihrer Ablehnung der Weimarer Republik als einer Demokratie des Mehrheitsmechanismus und des unsittlichen Parteiensystems, mit ihrem Ruf nach einer Volksvertretung durch freie Persönlichkeiten und mit ihrer Sehnsucht nach dem „edlen“ Diktator nahmen GVG und CSRP Strömungen und Gedankengänge auf, wie sie in weiten Teilen der katholischen und nichtkatholischen Jugend anzutreffen waren.²² Sie unterschieden sich aber von den meisten Jugendbünden in der Motivation, die ihrer Ablehnung der Weimarer Republik zugrunde lag. In erster Linie ist die Haltung von GVG und CSRP aus ihrer Enttäuschung über den ausgebliebenen sozialen Ausbau der Weimarer Republik zu verstehen. Mit der Gegenüberstellung von wahrer Demokratie und bestehender Demokratie, aus der dann im Namen der wahren Demokratie die Weimarer Republik abgelehnt und bekämpft wurde, trugen GVG und CSRP jedoch zum Untergang der bestehenden, zugegebenermaßen unvollkommenen demokratisch-parlamentarischen Ordnung der Weimarer Republik bei, ohne daß sich ihre einem politischen Denken entspringende diktatorische Übergangstheorie und ihre Hoffnung auf ein Zeitalter der klassenlosen Demokratie erfüllen konnten.

Die RMV, der Friedensbund und die Zeitschrift „Das Heilige Feuer“ zogen aus der auch ihnen gefährlich erscheinenden Entwicklung des demokratisch-parlamentarischen Systems die Konsequenz, daß dieses System mit aller Kraft gegen seine innere Aushöhlung sich wehren müsse. In der Wahl P. v. Hindenburgs zum Reichspräsidenten sah man das „förmliche Symbol für die Tatsache, daß man sich mit den republikanischen Formen längst abgefunden hat und von Herzen gern bereit ist, seine Politik, die bewährte Politik ... der alten Schichten, alten Meinungen und alten Menschen auch ohne die Hohenzollern, in seiner Formaldemokratie weiterzuführen“.²³ Dieser Gefahr stand die Republik nach Auffassung der RMV nur ungenügend gerüstet gegenüber, da sich die Machtmittel des Staates teil-

²¹ V. HELLER, Parlament oder Diktatur, in: NV Nr. 8, 23. Febr. 1929, S. 1.

²² Vgl. F. RAABE, Die bündische Jugend. Ein Beitrag zur Geschichte der Weimarer Republik. Stuttgart 1961, S. 108 pass.

²³ In: RMV, zitiert nach: V. HELLER, Regierungs- und Parteipolitik oder Wahlmänner, in: NV Nr. 46, 12. November 1927, S. 1.

weise in Händen antidemokratischer Kräfte befanden (Reichswehr, Justiz), die klassenmäßigen Mächte der Wirtschaft den Spielraum der politischen Führung einengten und die Republikaner unter sich zerstritten waren.²⁴ Auch die RMV nahm die Parteien von ihrer Kritik nicht aus. Sie stellte eine Erstarrung des deutschen Parteiensystems fest, „das sich, länger als gut war, als Selbstzweck betrachten durfte“, einen Mangel an Verantwortungsgefühl, an Mut zur Unpopularität und faßte ihre Kritik zusammen: „Die deutsche Demokratie und das parlamentarische System sind in den letzten Jahren politisch so repräsentiert worden, daß sie keine werbende Kraft mehr ausstrahlen konnten.“²⁵ Diese Kritik richtet sich nicht, wie bei der nationalen Rechten, gegen die mangelnde Attraktivität der Weimarer Republik als Staatsform,²⁶ sondern gegen den fehlenden Konsensus innerhalb von Regierung und Parlament über die Prinzipien der Demokratie. Als den Grundgedanken der Demokratie und des Parlamentarismus erkennt man die Toleranz im Sinne einer Verneinung der Gewalt als Mittel zur Durchsetzung eigener Vorstellungen, damit auch die absolute Ausschaltung jeder Einzelgewalt zugunsten des Volkswillens, der über jeder Überzeugung und Ideologie steht. Der Ausschaltung der Gewalt entspricht also die Anerkennung der Herrschaft des Volkes als Kollektivsouverän. Daraus ergibt sich die Bestimmung des Parlamentarismus als eine Spielregel, als eine Methode, die erst dadurch ihren Sinn erhält, daß sie in den Dienst einer Idee tritt. Für die politischen Parteien heißt das, daß sie ihre Aufgabe nicht auf die „Behauptung des gegenwärtigen Zustandes mit der darin gegebenen Einflußmöglichkeit“ beschränken dürfen, was die Gefahr mit sich brächte, daß „die Demokratie so allmählich zum Schutzpark für Weltanschauungen wird“ und zur Abschließung der Parteien untereinander führt, sondern daß sie um die

²⁴ H. SCHARP, Sieben Jahre Republik, in: RMV Nr. 183, 11. Aug. 1926, S. 1.

²⁵ W. THORMANN, Selbstbesinnung der Demokratie, in: RMV Nr. 135, 12. August 1930, S. 1.

²⁶ K. SONTHEIMER, Die Weimarer Republik, in: Deutschland. Wandel und Bestand. Eine Bilanz nach hundert Jahren. München 1973, S. 128. – Die Feststellung K. Sontheimers, daß die Demokratie ihren Sinn nicht „in einem niederen oder höheren Maß an Glanz und Anziehungskraft, sondern in der freiheitlichen Rechtsordnung [hat], die sie für den einzelnen und das Ganze zu sichern vermag“ (S. 129), ist sicher richtig, setzt aber ein Maß von politischer Aufklärung voraus, das in der Weimarer Republik sicher nicht vorhanden war.

Führung ringen müssen und so sich berühren und miteinander diskutieren.²⁷ Das aber setzt voraus, daß Parteien ein Programm haben, mit dem sie Politik machen, daß sie sich als ein Mittel zur Meisterrung des Lebens im Sinne einer bestimmten Einsicht in das, was notwendig ist, verstehen, nicht aber im Sinne eines Ausgleichs von Interessen. Dies würde dazu führen, daß die Tätigkeit der Parteien mit der Tätigkeit von Rittern vergleichbar wäre, die „miteinander würfeln, weil sie den Kampf im Turnier scheuen“.²⁸ Eine Partei kann aber nur dann Erfolg haben, wenn sie ihre Auffassung von einer umfassenden grundsätzlichen Ordnung des politischen Zustandes mit dessen augenblicklichem Charakter zu vereinbaren versteht. So liegt es in Wesen der parlamentarischen Demokratie, „die Parteien ständig auf das Leben hinzuweisen, sie zu geschicktem politischem Handeln geradezu zu zwingen und vor Katastrophen geradezu zu bewahren“.²⁹ Das Parlament hat dabei die Funktion eines ständigen Regulativs der politischen Strömungen, die sich in den Parteien niederschlagen. Die Krise des Weimarer Parteiensystems erblickt man in dem abgerissenen Kontakt zwischen Parteien und Öffentlichkeit, was die Erstarrung der Politik zur bloßen Taktik der Fraktionen und die Lähmung der politischen Willensbildung im Volke mit sich bringe. Alle politischen Erneuerungsbestrebungen müssen demnach so lange erfolglos bleiben, wie die demokratische Selbstbesinnung und politische Aktivierung nicht in den Parteien selbst wirksam wird. Somit ist die „Politisierung der Massen, die in dem Organisationsapparat der Parteien stecken, ohne ihn beeinflussen zu können, die Lebensfrage der Demokratie. Nicht gegen, nur für die Parteien kann sie gelöst werden. Und darum wird die Vertrauenskrise der Parteien, trotz der demokratischen Gesinnung der Volksmehrheit, zu einer Krise der Demokratie. Mit der Weckung der Kräfte, mit der Gesinnung allein ist es nicht getan, es geht um

²⁷ H. DANKWORTH, Von Demokratie und Zentrum, in: Das Heilige Feuer 17/1929-1930, S. 124.

²⁸ *Ibid.*, S. 126. – An dieser Stelle wird deutlich, daß die Reflexion über Wesen und Aufgaben der Parteien in einer parlamentarischen Demokratie sehr stark von der speziellen Problematik des Zentrums ihren Ausgang nimmt, wenn sie auch allgemeineren Anspruch erhebt.

²⁹ *Ibid.*, S. 125.

die Politik, d. h. um den Einsatz der Kräfte am rechten Ort“.³⁰ Die Beschimpfung des parlamentarischen Systems lehnt man ab, weil es nicht gerechtfertigt sei, die Systeme zu verdammen, wenn es den Mangel an politisch engagierten Menschen zu beklagen gelte. In der parlamentarischen Demokratie sieht man die einzige Staatsform, die „durch die Möglichkeit des schnellen Wechsels das Fehlen wirklicher Führerpersönlichkeiten auf einen gewissen Zeitraum erträglich“ macht; die einzige Alternative, eine „Diktatur der Mittelmäßigkeit“, könne nicht ernsthaft in Betracht gezogen werden.³¹

Als im März 1930 H. Brüning das Reichkanzleramt übernahm, gab sich die RMV der Hoffnung hin, daß die Gefahren für die parlamentarische Demokratie – „vorläufig wenigstens“ – gebannt seien,³² machte sich jedoch bei der ersten Anwendung des Paragraphen 48 der Reichsverfassung, nachdem die Regierung für ihre Deckungsvorlagen im Parlament keine Mehrheit gewonnen hatte, keinerlei Illusionen über die Bedeutung dieses einschneidenden Vorganges: „Der 16. Juli wird in die Geschichte des Reichstages der Deutschen Republik als ein schwarzer Tag bezeichnet werden müssen. Denn das ist ja wohl das ganz eindeutige Ergebnis dieses Tages: der Reichstag hat versagt ... Er hat sich selbst ausgeschaltet.“³³ In der Berichterstattung und Kommentierung der innenpolitischen Ereignisse durch die RMV lassen sich seit diesem Geschehen zwei Tendenzen feststellen: eine zunehmende Resignation, die nur manchmal von optimistischen Äußerungen durchbrochen wird, und – dem nur scheinbar widersprechend – das Bewußtsein, daß die Weimarer Republik am entscheidenden Punkt ihrer Geschichte angelangt ist. Anlässlich der anstehenden Reichspräsidentenwahl im März 1932, für die die RMV die Kandidatur Hindenburgs unterstützte, stellte man fest, daß es bei dieser Wahl nicht mehr darum gehe, „aus der gesammelten Arbeit der letzten Jahre einen neuen Vorstoß zu machen und als Signal dieses Vorstoßes eine Persönlichkeit herauszu-

³⁰ W. THORMANN, Die Lebensfrage der deutschen Demokratie, in: RMV Nr. 56, 8. März 1929, S. 1.

³¹ Parlamentarismus? in: RMV Nr. 17, 22. Januar 1926, S. 1; mit ähnlichen Argumenten auch Fr. DESSAUER, „Das System muß geändert werden“, in: RMV 21. Februar 1932, S. 1.

³² H. SCHARP, Kritik und Leistung, in: RMV, Nr. 89, 16. April 1930, S. 1.

³³ Id., Artikel 48, in: RMV Nr. 164, 13. Juli 1930, S.1.

stellen, die in lebendiger Verbindung mit den gestaltenden Kräften der Nation und mit innerer Verpflichtung auf den Geist und die Aufgaben eines neuen Zeitalters den Typ des Deutschen von morgen vorbildlich darstellen könnte“. Es gehe jetzt vielmehr darum, „gegen den Ansturm eines neuen Barbarentums in den Grundlagen der bestehenden Ordnung soviel Raum und Freiheit festzuhalten und so zu konservieren, daß wenigstens ein späterer Versuch neuer Zielsetzung nicht schon diesmal aussichtslos gemacht werde. Für diese Aufgabe allerdings ist Hindenburg der richtige Mann“.³⁴ Nur vor dem Hintergrund dieser Situationsanalyse ist der vehemente Einsatz der RMV für die Wahl Hindenburgs zu verstehen.³⁵ Hindenburg wurde als derjenige, „der durch ein ehrwürdiges Alter und durch ein Höchstmaß von menschlichen Tugenden, durch Zuverlässigkeit, Pflichttreue, Schlichtheit, Anstand und Sauberkeit der Gesinnung und Treue gegen sich selbst am meisten imponiert“,³⁶ bewußt als Repräsentant jener Republik hingestellt, die – und diese Einschränkung ist wichtig – „in der gleichen Zeit Wirklichkeit war“³⁷. In dem Sieg Hindenburgs über Hitler und Thälmann sah man eine Niederlage des politischen Radikalismus und die Möglichkeit, daß es in Deutschland „trotz Not, Elend und maßloser Verhetzung eine breite Schicht politischer Menschen gibt, die entschlossen sind, sich auf kein Abenteuer einzulassen und mit Disziplin und Einsicht und Opfern den Weg in eine bessere Zukunft freizuhalten“.³⁸

Zwar lehnte es die RMV ab, das Regime Brüning-Hindenburg als ein faschistisches Regime zu bezeichnen, billigte ihm aber auch das antifaschistische Prädikat nicht zu, da es zwar die Legalität und die Vernunft verteidige, nicht aber ein eigenes antifaschistisches Ideal vertrete. So enthielt die Front Brüning-Hindenburg nach Auffassung der RMV „Glieder, die man sich in anderen politischen Konstellationen ... auch als Glieder des offenen Faschismus vorstellen

³⁴ Id., Die Parole Hindenburg, in: RMV Nr. 41, 19. Februar 1932.

³⁵ Vgl. RMV Nr. 14, 19. Januar 1932, S. 1; Nr. 15, 20. Januar 1932, S. 1; Nr. 18, 23. Januar 1932, S. 1 u. a.

³⁶ H. SCHARP, Reichspräsident Hindenburg, in: RMV Nr. 7, 10. Januar 1932, S. 1.

³⁷ *Ibid.*

³⁸ H. SCHARP, Die Niederlage Hitlers, in: RMV Nr. 62, 15. März 1932, S. 1.

kann“.³⁹ Der Sinn dieser Front und damit ihre Rechtfertigung erblickte man in der „Führung der Regierungsgeschäfte auf der Basis der Legalität – seine tiefste Schwäche ist das Fehlen einer Basis im Volk und das Fehlen einer eigentlichen politischen Idee“. Zwar erkannte die RMV die Labilität dieses Systems, das sich nur auf legale Instanzen stützen konnte, zog aber gerade aus dieser Erkenntnis den Schluß, daß es dieses System zu retten gelte „als Basis längerer Entwicklung und langsamer Arbeit, an die sich die Hoffnung (nicht die Gewißheit) knüpft, die faschistische Gefahr allmählich zu überwinden und damit das Regime der bloßen Legalität allmählich in ein Regime umzuwandeln, das von den produktiven Kräften im Volk getragen und vom Zielbild der realen sozialen Demokratie geleitet wird“. Mit der Wahl Hindenburgs zum Reichspräsidenten gelte es zu verhüten, daß „der befürchtete Umschlag des labilen Brüning-Regimes in den offenen Faschismus ... eintritt“.⁴⁰

Demgegenüber machte die CSRP vor allem die SPD und das Zentrum für die Situation des Jahres 1932 verantwortlich und lehnte die „Brüning-Diktatur“ als die „letzte Karte der Zentrums politik“ entschieden ab. Die CSRP warf dem Zentrum und den „mit ihm aufs engste verbundenen Kirchenbehörden“ vor, diese Politik der „letzten Karte“ sei den Wahlen von 1928 konsequent betrieben zu haben, unterstützt von „Kirche, Geistliche(n), Rom, Jesuiten, was kreucht und fleucht bis zum katholischen Volksverein und seiner Antibolschewistenzentrale und seinen hanebüchenen Flugblättern“.⁴¹ Mit folgendem Beschluß setzte sich die CSRP für die Wahl E. Thälmanns zum Reichspräsidenten ein:

„Unter dem Eindruck der notwendigen revolutionären Einheitsfront gegen Faschismus und System entschließen wir uns deshalb für den Kandidaten der roten Einheitsfront Ernst Thälmann. ... Wir werden Thälmann wählen, nicht um damit eine Person und eine Partei zu wählen, sondern weil wir damit unseren Klassenstandpunkt dokumentieren. Es ist nach wie vor unsere Aufgabe, die christlich-revolutionäre Einheitsfront zu bilden. Es gilt die christlichen, die katholischen werktätigen Massen aus Stadt und Land zu

³⁹ W. DIRKS, Die Entscheidung am 13. März, in: RMV Nr. 57, 9. März 1932, S. 3.

⁴⁰ *Ibd.*

⁴¹ V. HELLER, Ein Jahr des Niedergangs, in: NV Nr. 1, 2. Januar 1932, S. 1 – Zu H. Brüning vgl. (ANON.), Ein Jahr Brüningära, in: NV Nr. 14, 4. April 1931, S. 2.

erfassen, sie von ihrer reaktionären Führung loszulösen und sie auf die einheitliche Plattform zu führen.“⁴²

Im Oktober 1931 stellte W. Dirks fest: „Der Entwurf von Weimar ist gescheitert. Notwendig ist eine neue Grundlage.“ Das Scheitern des Weimarer Entwurfs sah W. Dirks in der Beschränkung des demokratischen Gedankens auf die staatspolitische Ebene begründet; eine neue Grundlage und dauerhafte Gestaltung der demokratischen Ordnung war für ihn nur denkbar in der Ausdehnung des demokratischen Prinzips auf den gesamtgesellschaftlichen Bereich, insbesondere auf die Wirtschaft.⁴³ In dem Umstand, daß der Staatsbürger im Bereich der Wirtschaft, der für seine individuelle wie gesellschaftliche Existenz konstituierend ist, keine Möglichkeit zu verantwortungsvoller Mitgestaltung besaß, erblickte W. Dirks die Ursache für die Krise der „Staatsdemokratie“ und forderte deshalb die Erweiterung der Staatsdemokratie zu einer „Wirtschaftsdemokratie“; nur eine Erneuerung der gesellschaftlich-wirtschaftlichen Ordnung könne die Garantie geben, daß die Demokratie auch technisch funktioniere. Ähnliche Gedankengänge waren schon 1926 in der Zeitschrift „Schildgenossen“ entwickelt worden. Dort wurde die Krise der modernen Demokratie darauf zurückgeführt, daß „die demokratische Ordnung und die Struktur der Gesellschaft einander widersprechen, da gewisse gesellschaftliche Klassen ...die faktischen Machtmittel in Händen haben“. Eine Trennung von sozialer und politischer Ordnung hielt man nicht für möglich: „entweder das soziale Problem findet eine Lösung, die den möglichen Grundlagen einer Demokratie entspricht, oder die soziale Frage wird, so wie sie ist, statuiert, und die staatliche Ordnung paßt sich dem an. Im letzten Falle entsteht wieder irgendein Herrschaftsstaat; im ersten Falle entsteht ein demokratisches Staatsgebilde.“⁴⁴ Es sei dahingestellt, ob die Weimarer Demokratie wirklich in erster Linie an dem Widerspruch zwischen sozialer und politischer Ordnung gescheitert ist.

⁴² Beschluß der Führetagung der Arbeiter- und Bauernpartei (Christlich-radikale Volksfront) zur Reichspräsidentenwahl, in: NV Nr. 6, 6. Februar 1932, S. 1.

⁴³ W. DIRKS, Demokratie vor uns, in: RMV, Jubiläumsnummer, 3. Oktober 1931, S. 5 f.

⁴⁴ A. WISLER, Demokratie und Massenstaat als Problem staatspolitischer Bildung, in: Schildgenossen 6/1926, S. 357.

Von Interesse ist aber, daß bereits in der Weimarer Republik von einer Minderheit des politischen Katholizismus die Frage der „Demokratisierung“, d. h. die Auseinandersetzung um die Demokratie als Herrschaftsordnung oder Gesellschaftsordnung, aufgeworfen und zugunsten eines gesellschaftlichen Demokratieverständnisses entschieden wurde. Praktischen Einfluß auf die politische Wirklichkeit der Weimarer Republik hatten diese Vorstellungen nicht, nicht einmal auf die Meinungsbildung innerhalb des Zentrums.

2. DER KAMPF DER KATHOLISCHEN FRIEDENSBEWEGUNG GEGEN DEN MILITARISMUS IN DEUTSCHLAND

Die gesamte deutsche Friedensbewegung verfolgte seit 1925/26 mit Besorgnis ein Anwachsen des Militarismus und setzte sich vor allem mit der Bedeutung der Reichswehr und ihrer Stellung in der Weimarer Republik auseinander.⁴⁵ Erstmals wurde im Jahre 1926 der Reichswehretat Gegenstand heftiger Kritik. Auf dem Vertretertag des Westdeutschen Landesverbandes der DFG setzte man sich für einen scharfen Protest gegen die Bewilligung des Wehretats durch die republikanischen Parteien ein. Die Mehrheit dieser Versammlung forderte in einer Resolution dazu auf, die Reichswehr als Kern des deutschen Militarismus zu bekämpfen.⁴⁶ Friedensbund und CSRP richteten Angriffe gegen die Höhe des Wehretats.⁴⁷ In einer Standortbestimmung der Reichswehr wies die RMV auf das Dilemma der Reichswehr hin, die sich der Tradition des alten Heeres verpflichtet fühle und sich deshalb mit der ihr zugewiesenen Funktion einer staatlichen Polizeitruppe nicht abfinden könne. Als Vorkämpfer jenes Traditionsgedankens, „der den Geist unserer Wehrmacht bestimmt“, galt ihr der Reichswehrminister Geßler.⁴⁸ Die RMV bezweifelte die Zuverlässigkeit der Reichswehr und sah in ihr

⁴⁵ Vgl. H. HABEDANK, Der Feind steht rechts, S. 77.

⁴⁶ In: Die Friedenswarte 27/1927, H. 6, S. 192.

⁴⁷ Fr. M. STRATMANN, Auf der Wacht, in: Katholische Friedenswarte 2/1925/26, H. 3/4, S. 2; V. HELLER, Die neue Kriegsgefahr, in: NV Nr. 29, 17. Juli 1926, S. 1.

⁴⁸ (ANON.), Die Reichswehr, in: RMV Nr. 53, 5. März 1926, S. 2.

„die reale Gefahr für die deutsche Republik“.⁴⁹ Während aber die CSRP die Abschaffung der Reichswehr verlangte und die Existenz der „städtischen und der „grünen“ Polizei zur Aufrechterhaltung der inneren Ordnung als ausreichend erachtete,⁵⁰ glaubte die RMV, auf eine Wehrmacht nicht verzichten zu können, da der Staat auf sie als ein Instrument seiner Machtfülle angewiesen sei.⁵¹ Als der Reichswehretat im Jahre 1927 um 16 Millionen gegenüber dem Vorjahr gesteigert wurde, wurde auch die Kritik der RMV an der Reichswehr härter. Entschieden lehnte man die von Reichswehrminister Geßler praktizierte „Ausschöpfungstheorie“ ab, der zufolge Deutschland für seine Wehrmacht das Maximum dessen ausgeben solle, was der Vertrag von Versailles juristisch zuläßt.⁵² Damit stellte sich die RMV offen gegen die Mehrheit des Zentrums, die sich zu der von Geßler vertretenen Reichswehrpolitik bekannte.⁵³ In einem Aufruf forderten CSRP und Westdeutscher Landesverband der DFG die republikanischen Parteien auf, den Reichswehretat von 1927 abzulehnen:

„Der Militär-Etat 1927 steht zur Beratung. Wiederum sollen, wie im Vorjahr, mehr als 700 Millionen Mark für die den inneren und äußeren Frieden bedrohende Wiederaufrüstung Deutschlands vergeudet werden. Das würde, von allen grundsätzlich-politischen Erwägungen abgesehen, angesichts der ungeheuren wirtschaftlichen Notlage des Volkes eine um so ungeheuerlichere Belastung und Verschwendung bedeuten, wenn ihr von den eigenen Vertretern eben dieser darbedenden Volksschichten zugestimmt wird. ... Wir geben daher dem Willen weitester Wählerschichten Ihrer Parteien Ausdruck, wenn wir die gänzliche Ablehnung des Militäretats fordern.

⁴⁹ Zitiert nach: V. HELLER, Die deutsche Militärpolitik und das deutsche Volk, in: NV Nr. 4, 22. Januar 1927, S. 2.

⁵⁰ *Ibd.*

⁵¹ W. DIRKS, Pazifismus und Politik, in: RMV Nr. 184, 12. Aug. 1926, S. 1.

⁵² W. THORMANN, Der Reichswehretat, in: RMV Nr. 40, 19. Febr. 1927, S. 1.

⁵³ Exponent der reichswehrfreundlichen Zentrumsgruppe war J. Ersing, der mit G. Schreiber als Vertreter des Zentrums in dem vom Reichspräsidenten berufenen Ausschuß für Bildungsfragen von Heer und Marine mitwirkte; vgl. J. ERSING, Die deutsche Wehrmacht, in: Politisches Jahrbuch 1/1925, S. 373.

Sollten Sie jedoch aus uns unbekanntem Gründen glauben, nicht so weit gehen zu können, so erwarten wir zum mindesten keine den Etat von 1924 (464 Millionen Mark) überschreitende Bewilligung. Seien Sie eingedenk der konsequenten Haltung Ihrer Führer aus der Kaiserzeit – eines Bebel und Liebknecht, eines Lasker und Eugen Richter, eines Windthorst und Reichensperger. Es ist an der Zeit, an diese antimilitaristische Tradition Ihrer Partei wieder anzuknüpfen. ...“⁵⁴

Einen Höhepunkt der antimilitaristischen Bemühungen der Friedensbewegung stellt der Kampf gegen den Bau des Panzerkreuzers A dar. In der Ablehnung dieses Panzerkreuzerbaus war sich die katholische Friedensbewegung einig. In dem Entschluß, einen Panzerkreuzer zu bauen, sah die RMV einen politischen Denkfehler, der die Möglichkeiten und Aufgaben der Vergangenheit mit denen der Gegenwart verwechselt. Durch den Vertrag von Versailles waren für die RMV die Voraussetzungen „deutscher Machtpolitik im Stile der Vorkriegszeit“ hinfällig geworden, so daß die Versuche einer Aufrüstung nur den Widerstand des Auslandes hervorrufen würden.⁵⁵ Innerhalb des Systems der „Friedenssicherung durch eine konstruktive Friedensordnung“ stellte sich der Panzerkreuzerbau für die RMV als gefährlich und überflüssig dar. Für sie wurde Deutschlands Zukunft politisch und nicht militärisch entschieden. Insofern bedeutete die Bewilligung des Panzerkreuzers zwar nicht Krieg, aber doch eine „zwecklose Kraftanstrengung, einen Rückfall in überalterte Denkgewohnheiten“⁵⁶ und – weitaus gefährlicher noch – ein kampfloses Zurückweichen der zivilen Gewalten vor dem Willen der Militärs.⁵⁷ In allerdings sehr vorsichtigen Formulierungen unterstützte H. Krone, der Führer der Windthorstbünde, die Opposition gegen das Panzerschiff.

Gleichzeitig warnte er aber auch die Mitglieder und Anhänger der katholischen Friedensbewegung davor, diejenigen, die für den

⁵⁴ In: NV Nr. 4 vom 22. Januar 1927, S. 1; auch in: Die Friedenswarte 27 / 1927, H. 1, S. 61.

⁵⁵ H. SCHARP, Das Panzerschiff A, in: RMV Nr. 292, 21. Dezember 1927, S. 1.

⁵⁶ H. SCHARP, Das Panzerschiff, in: RMV Nr. 57, 9. März 1928, S. 1.

⁵⁷ Id., Der Panzerkreuzer. Ein Nachwort, in: RMV Nr. 193, 22. August 1928, S. 1.

Panzerkreuzer stimmten, „verketzern zu wollen“.⁵⁸ Diese vorsichtige Stellungnahme H. Krones findet ihre Erklärung in dem Bemühen, die in großen Teilen der Zentrumsjugend vorherrschende pazifistische Tendenz aufzufangen, ohne dabei mit der Haltung der Zentrumsfraktion in einen offenen Konflikt zu geraten, zumal für Mai 1928 Reichstagswahlen anstanden. Im Wahlkampf zu diesen Reichstagswahlen spielte die Panzerkreuzeraffäre für die katholische Friedensbewegung eine besondere Rolle. Sie versuchte, das Zentrum unter Hinweis auf ihre Mitglieder und Anhänger – die ja vor allem potentielle Zentrumswähler waren – zu einer Ablehnung des Panzerkreuzerbaus zu bewegen. W. Dirks erinnerte die Zentrumsparterie daran, daß sie „viele Wähler in ihren Reihen zählt, die die Außenpolitik der Fraktion insofern unterstützt haben, als sie in ihr die Politik eines konstruktiven Pazifismus sahen, und die in der Bewilligung des Panzerkreuzers ein Zeichen dafür erblicken würden, daß man sich in dieser Beziehung nicht auf die Partei verlassen kann, sondern von ihr zu befürchten hat, daß sie den Werbungen einer auf eine Restituierung der Vorkriegssituation abzielenden und dabei, bei aller Besonnenheit im Einzelnen, tief reaktionären Politik nicht den notwendigen aktiven und initiativen Widerstand entgegensetzt“.⁵⁹ Ebenso wie der Friedensbund vertrat die RMV die Meinung, daß die Bewilligung des Panzerkreuzers durch das Zentrum bei den Wählern wenig Beifall finden werde – eine Hoffnung, die sich nur zu einem geringen Teil im Ergebnis der Reichstagswahlen niedergeschlagen hat.⁶⁰ Doch haben immerhin führende Mitglieder des Friedensbundes, unter ihnen Fr. M. Stratmann und J. Antz, aus Protest gegen das Zentrum die CSRP gewählt.⁶¹

Die Regierung hatte im Reichstag im März 1928 eine Vorlage für die erste Rate zur Finanzierung des Panzerkreuzers eingebracht. Die

⁵⁸ H. KRONE, Katholische Jugend und Wahlen, im *Das Junge Zentrum* 5/1928, H. 3/4, S. 50; vgl. auch id., „Es ist der Geist, der sich aus dem Körper baut!“, in: *Das Junge Zentrum* 5/1928, H. 12, S. 247.

⁵⁹ W. DIRKS, Panzerkreuzer-Politik, in: *Der Friedenskämpfer* 4/1928, H. 3, S. 5; vgl. auch GOTTSCHALK, Panzerkreuzer, *Zentrum, Wahl*, in: *Vom frohen Leben* 7 / 1927-28, S. 270.

⁶⁰ H. SCHARP, *Das Panzerschiff*, a.a.O.; vgl. dazu die Kapitel über den „Friedensbund Deutscher Katholiken“.

⁶¹ Vgl. NV Nr. 51, 22. Dezember 1923, S. 4.

Vorlage war von den Sozialdemokraten unter Hinweis auf die vorgenommene Kürzung der Sozialausgaben abgelehnt, von den bürgerlichen Parteien aber gebilligt worden. Jedoch hatte ein auf Initiative Preußens entstandenes Votum des einen Tag nach der Auflösung des Reichstages tagenden Reichsrates die Vertagung der Beratung bis zum September 1928 verlangt, womit dem neuen Reichstag die Möglichkeit einer nachträglichen Korrektur offenblieb. Unter dem Wahlkampf Schlagwort „Keine Panzerkreuzer, sondern Kinderspeisung!“ führte die SPD einen zugkräftigen Wahlkampf und konnte 21 Reichstagsmandate hinzugewinnen.⁶² Der Wahlerfolg führte zur Bildung des Kabinetts Müller, in dem die Stellung der SPD außerordentlich stark war. Sie hatte die „politische Führung, und außerdem hatte sie die Finanzen, die Verwaltung und die Sozialpolitik unter sich“.⁶³ Gerade aber bei der Abstimmung über den sozialdemokratischen Fraktionsvorschlag am 16. November, den Bau des Panzerkreuzers zu stoppen, zeigte sich, daß diese Stärke der SPD keinen festen Grund besaß. Da das Kabinett unter Vorsitz des sozialdemokratischen Reichskanzlers den Bau des Panzerkreuzers unter dem Druck seiner Koalitionspartner beschlossen hatte, der Antrag der SPD-Fraktion auf Stopp des Panzerkreuzerbaus mit Fraktionszwang für die sozialdemokratischen Abgeordneten einschließlich der Minister verbunden war, kam es zu der entwürdigenden Szene, daß der Reichskanzler und die vier SPD-Minister als Abgeordnete gegen ihren eigenen Kabinettsbeschluß stimmten. Dem Vorschlag der SPD-Fraktion, den Bau des Panzerkreuzers zu stoppen, stimmte die RMV zu. Sie trat sogar dafür ein, daß, da das Zentrum in seiner Mehrheit sich für den Bau entschieden habe, die oppositionelle Minderheit des Zentrums sich mit der SPD-Fraktion verbinden und damit den beantragten Baustopp durchsetzen helfen solle.⁶⁴ Mit diesem Vorschlag hatte die RMV jedoch wenig Erfolg. Allein der Herausgeber der RMV, Friedrich Dessauer, hatte den Mut, sich im Sinne dieser Empfehlung zu verhalten; H. Krone dagegen stimmte für den Bau des Panzerkreuzers.⁶⁵

⁶² Vgl. H. HEIBER, Die Republik von Weimar, S. 193 f.

⁶³ A. ROSENBERG, Geschichte der Weimarer Republik. Frankfurt ¹¹1970, S. 193.

⁶⁴ H. SCHARP, Der wunde Punkt, in: RMV Nr. 266, 15. November 1923, S. 1.

⁶⁵ A. ERB, Zentrum und Jugend, in: NV Nr. 49, 8. Dezember 1928, S. 4.

Der Antrag der SPD-Fraktion, den Bau des Panzerkreuzers zu stoppen, war die logische Konsequenz aus ihrer Propaganda für die Reichstagswahl vom Mai 1928, aber auch die Reaktion auf das von der KPD angestrebte Volksbegehren „Panzerkreuzerverbot“.⁶⁶ Zu diesem Volksbegehren als einer Vorstufe zu einem Volksentscheid hatte sich das Zentralkomitee der KPD am 16. August 1928 entschlossen. Diese Initiative der KPD führte innerhalb der gesamten Friedensbewegung, also auch in der katholischen Friedensbewegung, zu Meinungsverschiedenheiten darüber, ob das von der KPD organisierte Volksbegehren unterstützt werden sollte oder nicht. So kam es innerhalb der DFG auf ihrer Generalversammlung am 7. Oktober 1928 zu harten Auseinandersetzungen, die schließlich mit der folgenden Kompromißformel L. Quiddes beendet wurden: „Die Generalversammlung der Deutschen Friedensgesellschaft billigt die Haltung des Präsidiums in der Frage des Panzerkreuzers und fordert die Mitglieder auf, sich ... für das Volksbegehren einzutragen.“⁶⁷ Damit hatte man den eigentlichen Streitpunkt ausgeklammert, ob sich die DFG auch an der organisatorischen Vorbereitung des Volksbegehrens, die von dem von der KPD gegründeten Ausschuß „Reichsausschuß für Volksentscheid gegen den Panzerkreuzerbau“ getragen wurde, aktiv beteiligen sollte. Diese Kompromißhaltung der DFG wurde von der CSRP verworfen, die sich ohne Vorbehalt hinter die Initiative der KPD stellte und in der Tatsache, daß „eine solch eminent wichtige Friedenssache, eine Sache tiefsten Christentums und ethischer Forderung gerade von den Kommunisten initiativ ergriffen werden muß“, eine Schande vor allem für die christlichen Parteien sah.⁶⁸ Für die CSRP war die Benutzung des Volksentscheids zur Parteipropaganda durch die Kommunisten kein sachlicher Grund, ihn deshalb als Christ abzulehnen. Ihr ging es „um die tiefe sittliche Frage des Krieges, und wer zum Panzerkreuzer steht, steht, mag er sich winden, wie er will, zum Kriegsgedanken, Kriegsgeist ... Und das ist die Grundfrage, die sittlich entscheidende Frage beim Volksentscheid. Deshalb, aus dieser inneren

⁶⁶ Vgl. H. HEIBER, a.a.O., S. 210.

⁶⁷ Dokumente der Friedensbewegung. Deutscher Friedenstag in Nürnberg am 6. und 7. Oktober 1923, in: Die Friedenswarte 23/1923, H. 12, S. 376.

⁶⁸ (V. HELLER?), Der Volksentscheid kommt, in: NV Nr. 36 vom 8. September 1928, S. 1.

sittlichen Pflicht, haben wir als Christen und christliche Partei ..., als soziale, radikale Partei zum Volksentscheid radikal und ganz eindeutig zu stehen“.⁶⁹ Zugleich verfolgte die CSRP mit dem Volksentscheid auch die politische Absicht, „den herrschenden Parteien zu beweisen, daß das Volk sich nicht wieder betrügen und belügen läßt. Es gilt, die Entscheidung immer mehr ins Volk zu verlegen und damit den heutigen verlotterten Parlamentarismus und die Macht der großen Parteien aus dem Sattel zu heben ... Die Notwendigkeit des Volksentscheids legt nur wieder einmal die Unhaltbarkeit des den Westländern abgelauchten Formalparlamentarismus und der Formaldemokratie offen“.⁷⁰ Damit versuchte die CSRP das Mittel des Volksentscheids in ihre Strategie der außerparlamentarischen Opposition einzubauen.⁷¹ Besonders erbittert wurde das in der Tat nicht zu rechtfertigende Verhalten des Reichskanzlers und der SPD-Minister angegriffen, aber auch die Bereitschaft der SPD überhaupt, mit den „kapitalistischen Parteien“ Kompromisse einzugehen, da sie damit „die Tatsachen der kapitalistischen Macht und Gewalt“ unterschätze.⁷² Die Begründung der SPD, durch die Übernahme der Regierung den Frieden mit „außenpolitischer Arbeit“ sichern zu wollen, wurde als die These Stresemanns, Westarps und Wirths, wurde als eine utopische These abgelehnt,⁷³ da die Sicherung des Friedens von der CSRP in erster Linie in der Überwindung des Kapitalismus, also in innenpolitisch-gesellschaftspolitischer Arbeit gesehen wurde. Die Zeitschrift „Vom frohen Leben“ unterstützte diese

⁶⁹ (V. HELLER?), Der tiefste Sinn des Volksentscheids, in: NV Nr. 37, 15. Sept. 1923, S. 2.

⁷⁰ (V. HELLER?), Der Volksentscheid kommt, a.a.O., S. 1.

⁷¹ Die Strategie der außerparlamentarischen Opposition spielte bei der CSRP erst nach den (für sie erfolglosen) Wahlen vom Mai 1928 eine Rolle. Deshalb fehlte diese Begründung auch bei der Teilnahme an dem Volksentscheid gegen die Fürstenabfindung, die ganz sozialetisch begründet wurde; vgl. J. KRAL, Darf ein Katholik für Fürstenenteignung stimmen: Ja!, in: NV Nr. 28, 19. Juni 1926, S. 1; V. HELLER, Die Totengräber der Republik, in: NV Nr. 3, 16. Januar 1926, S. 1.

⁷² V. HELLER, Keine Stimme den Panzerkreuzerparteien!, in: NV Nr. 33, 18. August 1926, S.1.

⁷³ Id., Die Maske herunter! In: NV Nr. 39, 29. September 1928, S. 1.

Argumentation der CSRP und setzte sich ebenfalls für den Volksentscheid ein.⁷⁴

Die RMV dagegen stand dem von der KPD initiierten Volksentscheid ablehnend gegenüber, da sie in ihm die Absicht vermutete, die Massen der sozialdemokratischen Wähler an ihrer Partei irre zu machen und dem Kommunismus zuzuführen. Die Aufgabe der Pazifisten sah die RMV darin, sich „innerhalb der republikanischen Parteien durchzusetzen und damit die einzig reale Chance für den Erfolg zu gewinnen“.⁷⁵ Für die RMV gehörten das Bekenntnis zur demokratisch-parlamentarischen Ordnung und zum Pazifismus in einen unauflösbaren Zusammenhang. Bei einem Erfolg der kommunistischen Aktion befürchtete die RMV eine Schmälerung der realpolitischen Basis des Pazifismus. Das kommunistische Volksbegehren war in ihren Augen „eine Aktion auch gegen die Erfolgchancen des deutschen Pazifismus“.⁷⁶ Damit hat aber nach Überzeugung der CSRP selbst „die sonst konsequente Rhein-Mainische Volkszeitung“ dabei mitgeholfen, „nicht die KPD, dem Frieden und den Mächten des Friedens eine Niederlage zu bereiten“.⁷⁷ Der Friedensbund, in dem Mitglieder sowohl des Zentrums als auch der CSRP vertreten waren, gab für seine Mitglieder in der Frage des Volksentscheids keine verbindliche Erklärung ab.

Das von der KPD organisierte Volksbegehren erreichte nicht die für einen Volksentscheid notwendige Stimmenzahl. Wie zu erwarten gewesen war, begnügte sich die militärische Führung jedoch nicht mit dem Bau des Panzerkreuzers A. Sie setzte im Jahre 1930 den Bau eines weiteren Panzerkreuzers durch, gegen den die Friedensbewegung wiederum vergeblich protestierte. Der Umfang des Protestes war freilich geringer als beim Bau des Panzerkreuzers A – ein Zeichen für die schwächer gewordenen Kräfte und Mittel der Friedensbewegung. Eine genauere Darstellung diese zweiten Pan-

⁷⁴ (ANON.), *Wirth als Ideologe des Militarismus*, in: *Vom frohen Leben* 8/1928-1929, S. 40 f.

⁷⁵ (ANON.), Das kommunistische Volksbegehren, in: RMV Nr. 202 vom 1. September 1928, S. 1.

⁷⁶ W. THORMANN, Pazifismus und Volksbegehren, in: RMV Nr. 235 vom 10. Oktober 1928, S. 1.

⁷⁷ V. HELLER, Niederlage des Friedensgedankens, in: NV Nr. 42 vom 20. Okt. 1928, S. 1.

zerkreuzeraffäre erübrigt sich, da auf beiden Seiten die gleichen Argumente wiederholt wurden.⁷⁸

Nach dem Abklingen der Diskussion um die Panzerkreuzeraffäre beschäftigte sich die katholische Friedensbewegung eingehender mit der Rolle der Reichswehr im Weimarer Staat. Dies schien schon deshalb notwendig weil seit 1925/26 das innerpolitische Gewicht der Reichswehr ständig gewachsen war, weil auch seit dieser Zeit immer wieder Skandale um die Reichswehr die Tatsache enthüllten, daß die parlamentarische Kontrolle dieser Institution ungenügend war und daß aus beiden Gründen schon im Interesse der demokratischen Ordnung, erst recht aber im Interesse des Friedens die Reichswehr im Mittelpunkt der öffentlichen Friedensarbeit stehen mußte. Es sei nur an die Teilnahme des ältesten Kronprinzensohnes an einem Reichsmanöver erinnert, an die von der Reichswehr veranlaßte Errichtung einer Flugzeugfabrik durch die Junkerwerke in Rußland, an die Entladung dreier Schiffe mit sowjetischen Granaten für die Reichswehr in Stettin, an den Phöbus-Skandal oder an die Hamburger Phosgen-Katastrophe. In all diesen Fällen war die katholische Friedensbewegung publizistisch tätig, rief sie zu größerer Wachsamkeit gegenüber der Reichswehr auf. Es würde zu weit führen, jeden einzelnen dieser Skandale und die entsprechenden Reaktionen bzw. Aktionen der katholischen Friedensbewegung darzustellen. Die Ereignisse um den Bau des Panzerkreuzers A wurden deshalb ausführlicher dargestellt, weil sie durch die Reichstagswahl von 1928 und das Volksbegehren besonderes Interesse beanspruchen und weil sich an ihnen die verschiedenen Positionen innerhalb der katholischen Friedensbewegung besonders deutlich herausstellen lassen.

Die immer wiederkehrenden Skandale um die Reichswehr gaben der katholischen Friedensbewegung⁷⁹ genügend Anlaß, der

⁷⁸ Vgl. Fr. M. STRATMANN, Abschied vom Zentrum?, in: Der Friedenskämpfer 6/1930, H. 5, S. 1 f.; (V. HELLER?), Panzerkreuzer A, B, C, D ..., in: NV Nr. 17 vom 26. April 1930, S. 1; H. SCHARP, Das Gespensterschiff, in: RMV Nr. 92, 20. April 1930, S. 1; Vom frohen Leben 10/1930-31, S. 281.

⁷⁹ Die folgende Darstellung beschränkte sich auf die Auswertung der „*Rhein-Mainischen Volkszeitung*“ und des Organs des Friedensbundes „*Der Friedenskämpfer*“, da hier die interessanteren Analysen vorliegen. Die Zeitschriften „*Vom frohen*

Reichswehr mit Mißtrauen gegenüberzustehen“.⁸⁰ Sie sah die Reichswehrpolitik auf zwei Gedanken aufgebaut: auf die Ausschöpfungstheorie und auf den Traditionsgedanken. Diese beiden Gedanken hielt man für falsch, da der Traditionsgedanke die Reichswehr unter dem Deckmantel der politischen Neutralität zur „Politisierung der Reichswehr gegen den neuen Staat“ führe und die Ausschöpfungstheorie die „Anpassung der Reichswehrpolitik an die großen Ziele der Friedens- und Verständigungspolitik“ verhindere.⁸¹ W. Dirks bezeichnete es als ein „geschichtliches Versäumnis“ der deutschen Republik, daß sie nach dem Zusammenbruch ihre Wehrmacht „nicht aus den neuen, von vornherein staatsbejahenden Kräften aufgebaut und daß sie das Offizierskorps nicht aus dieser republikanischen Wehrmacht selber entwickelt hat“.⁸² Von der Reichswehr forderte W. Dirks, daß sie eine innige Beziehung zum Volksganzen habe, daß sie „im Mittelpunkt der Demokratie“ stehe. In der von Reichswehrminister Groener befürworteten Verbindung mit dem Offizierskorps der alten Armee sah er die große Gefahr, daß das Heer „aus seiner dienenden Funktion herausfällt und im Sinne einer Partei optiert“.⁸³ Die von der Reichswehr in Anspruch genommene Überparteilichkeit wurde als die Parteinahme für eine Staatsauffassung charakterisiert, die „zwar die der herrschenden Schichten der Gesellschaft sein mag, aber bestimmt nicht die des ganzen Volkes und den Interessen der breiten Massen des arbeitenden Volkes scharf entgegengesetzt ist“.⁸⁴ Das legale Verhalten der Reichswehr gegenüber der Verfassungsform wurde nicht bestritten; ihrem Geist, ihrer Gesinnung und ihrem Weltbild nach ordnete man sie aber „rechts“ ein, da sie mit dem „Schicksal, mit der Zukunft, mit dem Fühlen, mit dem Denken des Volkes dieser Republik wenig zu tun [hat] ...; sie lebt im Schicksal, im Zukunftsbild, im Fühlen, im Denken der rechten Hälfte unseres Volkes, die ... unsere schwere

Leben“ und „Das Neue Volk“ variieren im wesentlichen lediglich ihre bekannte Auffassung.

⁸⁰ W. DIRKS, Panzerkreuzer-Politik, .a.a.O., S. 2.

⁸¹ W. THORMANN, Falsche Zielsetzung, in: RMV Nr. 119, 23. Mai 1930, S. 1.

⁸² W. DIRKS, Reichswehr und alte Armee, in: RMV Nr. 106, 3. Mai 1930, S. 1.

⁸³ *Ibd.*

⁸⁴ W. THORMANN, Die „überparteiliche“ Reichswehr, in: RMV Nr. 112, 15. Mai 1932, S. 1.

Zukunft noch mit den Vorstellungen der Vorkriegszeit zu erfassen und zu bewältigen sucht“.⁸⁵ In der formal-abstrakten Staatstreue der Reichswehr und den damit implizierten Wertvorstellungen sahen der Friedensbund und die RMV den Grund dafür, daß, wenn bei einem Auseinanderbrechen des Staates in zwei Teile die Zweideutigkeit der Situation für das Heer die formale Gehorsamspflicht unwirksam mache, die Reichswehr „entsprechend ihrem natürlichen Schwerpunkt nach rechts hin“ fallen werde.⁸⁶

Im Zusammenhang mit der wehrpolitischen Debatte im Reichstag am 20. März 1931 faßte die RMV ihre wehrpolitischen Vorstellungen in zehn Thesen zusammen. Betrachtet man diese zehn Thesen vor dem Hintergrund der politischen Wirklichkeit des Jahres 1931, dann wird deutlich, wie weit sich die Weimarer Republik von jenen demokratischen und friedenspolitischen Idealen entfernt hat, wie sie von dem auf dem Boden der parlamentarischen Demokratie stehenden Teil der katholischen Friedensbewegung vertreten wurden. In diesen zehn Thesen lehnte die RM die Ausschöpfungstheorie und den Traditionsgedanken der Reichswehr ab und wandte sich gegen eine Sonderstellung der Reichswehr im Staat. Sie hielt an der Abrüstung Deutschlands als dem „Ausgangspunkt einer großen und positiven politischen Berufung zur Überwindung der zwischenstaatlichen Anarchie“ fest. Die Pflege des Wehrgedankens, soweit er sich gegen die Ausschaltung des Krieges als Mittel der Konfliktlösung wende und eine positive pazifistische Gesinnung und Betätigung mit den Pflichten eines Soldaten für unvereinbar erklärt, hielt die RMV für unverantwortlich. Sie trat für ein Bekenntnis der Reichswehr zum konkreten Staat ein und bestritt der Reichswehr das Recht, auf die politischen Entscheidungen Einfluß zu nehmen.⁸⁷

Bemerkenswert ist, daß die RMV in ihre Thesen zur Wehrpolitik die Ablehnung des Wehrgedankens aufnahm. Das Interesse am Wehrgedanken und an der Idee des wehrhaften Staates war in der Weimarer Republik infolge der andauernden machtpolitischen Beschränkung durch den Versailler Vertrag sprunghaft angewachsen.⁸⁸

⁸⁵ W. DIRKS, Wie werden unsere Soldaten erzogen?, in: RMV Nr. 24, 30 Januar 1931, S. 2

⁸⁶ W. DIRKS, Zeit der Krise, in: Der Friedenskämpfer 6/1930, H. 10, S. 4.

⁸⁷ Zehn Thesen zur Wehrpolitik, in: RMV Nr. 68, 22. März 1931, S. 1.

⁸⁸ K. SONTHEIMER, Antidemokratisches Denken in der Weimarer Republik, S. 133.

In dem Versuch, aus dem Begriff der Wehrhaftigkeit eine „überhebliche gesellschaftliche Tugend zu machen“, sah die RMV angesichts der Technisierung des Krieges einen anachronistischen Rest von Heldenromantik.⁸⁹ Vor allem aber wehrte man sich gegen die Gleichsetzung von Wehrhaftigkeit mit Nationalgefühl, da aus einem starken Nationalgefühl ebensosehr eine durchaus wehrfeindliche wie wehrfreundliche Haltung hervorgehen könne, „je nach den Umständen und der mit ihnen gegebenen Politik“. Deshalb war für die RMV der Sinn der Wehrhaftigkeit daran gebunden, ob ein Heer noch Sinn hat, nicht aber umgekehrt.⁹⁰ In der Propaganda der Wehrhaftigkeit wie auch des Wehrsports durchschaute man die Absicht einer verschleierte Militarisierung des gesellschaftlichen Lebens.⁹¹

Der Militarismusbegriff der katholischen Friedensbewegung war zwar in erster Linie auf das Verhältnis von politischer Zivilgewalt und militärischer Gewalt bezogen,⁹² doch gab es durchaus Ansätze, im Militarismus auch jene Absicht des Militärs zu erfassen, mit seinen Wert- und Ehrvorstellungen, seinen Denk- und Verhaltensweisen die ganze Gesellschaft zu durchdringen. Dies geschah freilich nicht so sehr durch Analyse und Reflexion, sondern mehr in intuitiver Erkenntnis.

⁸⁹ (ANON.), Um die Wehrhaftigkeit, in: RMV Nr. 245, 21. Oktober 1923, S. 2.

⁹⁰ W. DIRKS, Zum deutschen Heer, in: Erbe und Aufgabe, S. 171.

⁹¹ Fr. M. STRATMANN, Das Ja und Nein zum Wehrsport, in: Der Friedenskämpfer 8/1932, H. 10, S. 211 ff.; vgl. auch (ANON.), Der Wehrgedanke, der neue Militarismus, in: Vom frohen Leben 3/1928-29, S. 143, In diesem Artikel wurde der Wehrgedanke mit dem Militarismus der Kaiserzeit gleichgesetzt, da auch er von dem Grundsatz ausgehe: *si vis pacem, para bellum*.

⁹² Vgl. H. VAN HAM, Militarismus, in: Das Heilige Feuer 12/1924-25, S. 145 ff.

3. DIE AUSEINANDERSETZUNG MIT DEM NATIONALSOZIALISMUS

Seit 1930 läßt sich in der Publizistik der katholischen Friedensbewegung eine verstärkte Beschäftigung mit dem Nationalsozialismus feststellen. Die gespannte Aufmerksamkeit, mit der man nun die Entwicklung des Nationalsozialismus beobachtete, die Intensität, mit der man sich um eine Analyse des Wesens dieser Bewegung und der Bedingungen ihres Aufstiegs beschäftigte, ist zweifellos mit durch den Stimmenzuwachs des Nationalsozialismus bei den Landtags- und Gemeindewahlen und durch den spektakulären Wahlerfolg bei den Reichstagswahlen vom 14. September 1930 bedingt. Das hohe Niveau, auf dem sich die Auseinandersetzung mit dem Nationalsozialismus bewegte, legt jedoch die Annahme nahe, daß man sich bereits vor dem 14. September 1930 gründlich mit ihm beschäftigt hatte.

Einige Tage nach der Reichstagswahl stellte die RMV fest: „Die faschistische Gefahr ist riesengroß. Die deutsche Demokratie kann mit ihren Todfeinden nicht paktieren. Es ist nichts verloren, wenn man den Drohungen der Macht mit wirklicher Macht begegnet“.⁹³ Mit dieser entschiedenen Haltung gegenüber dem Nationalsozialismus distanzierte sich die RMV von der in der Weimarer Republik weitverbreiteten Annahme, daß eine Demokratie aus dem Zusammenwirken verschiedenartiger politischer Gruppen bestünde und daß man, um einen Teil des Volkes nicht von der politischen Bestimmung auszuschalten, auch den antidemokratischen Gruppen „um der Idee der Demokratie willen“ ihre Wirksamkeit nicht beschneiden dürfe – eine politische Basis, die nach K. Sontheimer eine entscheidende Schwäche der Weimarer Demokratie ausmacht.⁹⁴ Aus dem antiparlamentarischen Charakter des Nationalsozialismus ergab sich für die RMV die Konsequenz, jede Beteiligung des Nationalsozialismus an einer Regierungsbildung abzulehnen. Die Legalitätserklärung Hitlers wurde als Mittel zur Erschleichung der staatlichen Macht durchschaut, um sich so den Weg zur Diktatur gefähr-

⁹³ W. THORMANN, Die faschistische Gefahr, in: RMV Nr. 219 vom 20. September 1930, S. 1.

⁹⁴ K. SONTHEIMER, Die Weimarer Republik, a.a.O., S. 124.

los zu bahnen. Der Wille zur Macht um der Macht willen schien der RMV charakteristisch für den Nationalsozialismus.⁹⁵ Deshalb warnte man auch davor, Hitler die Regierung zu übertragen, um den Nationalsozialismus „sich im Erfolg abwirtschaften“ zu lassen, da diese Vorstellung von einer funktionierenden Demokratie ausgehe, das Regime des Faschismus aber ein Regime sei, das sich mit Hilfe von Regie und Terror an der Macht halten würde.⁹⁶ Gegenüber der antiparlamentarischen und antidemokratischen Charakter des Nationalsozialismus und seinen Drohungen mit der Macht mußte man nach Auffassung der RMV mit wirklicher Macht antworten, um die Demokratie zu schützen. Sie sah es als verfehlt an, den Kampf gegen den Faschismus so zu führen, als wäre er „auf dem parlamentarischen Fechtboden“ zu gewinnen, und forderte eine außerparlamentarische Aktion, da die rein sachlich-rationale Argumentation versage. Gegen die Tatsache, daß der Faschismus längst zu einem Glauben geworden sei, „dessen Leitsätze zwar nicht verstanden, aber allenthalben nachgebetet werden, weil man ihnen die Wirkung von Zauberformeln zutraut“, stellte man das Postulat, daß die deutsche Demokratie sich als „der stärkere politische Glauben“ erweisen müsse.⁹⁷ In der Unterschätzung der irrationalen Kräfte, in dem fehlenden Sinn für den politischen Mythos, der sehr wohl „ein Mythos der Rationalität (siehe die französische Demokratie und den Sowjetstaat) sein kann“, erblickte man einen gefährlichen psychologischen Fehler der Weimarer Republik.⁹⁸ Diesem Versäumnis verdanke der Nationalsozialismus, daß es ihm gelungen sei, „bisher unpolitische, nun aber von hartem Krisendruck aus einem mehr oder minder beschaulichen, jedenfalls privaten Dasein verdrängte, verärgerte, vielfach verzweifelte Menschen gegen ein System zu mobilisieren, von

⁹⁵ W. THORMANN, a.a.O., S. 1.

⁹⁶ W. DIRKS, Aussiegen lassen?, in: RMV Nr. 162, 15. Juli 1932, S. 1.

⁹⁷ W. THORMANN, Um die Rettung der deutschen Demokratie, in: RMV Nr. 266, 14. November 1930, S. 1.

⁹⁸ *Ibd.* Vgl. auch W. THORMANN, Tag der Besinnung, in: RMV Nr. 187, 13. August 1932, S. 1: „Die deutsche Republik hat ihre große Bildungsaufgabe versäumt, hat es nicht vermocht ..., einen Mythos zu bilden.“ – Ähnlich auch J. KIRSCHWENG, Es lebe die Republik, in: RMV Nr. 136, 12. August 1932: „Wir wollen uns nicht mehr loyal zur Republik verhalten. Wir wollen die Republik lieben, wie wir die Freiheit lieben und wie wir die Gerechtigkeit lieben.“

dem diese Menschen nur eine höchst unklare Vorstellung haben“.⁹⁹ Jedoch setzte die RMV dem Mythos des Dritten Reiches nicht nur den – zwar noch nicht existenten, aber postulierten – Mythos der Republik entgegen, sondern auch die zwar ebenfalls nicht vorhandene, aber doch für möglich gehaltene Politisierung der Massen, die man von der Erneuerung der Parteien abhängig wußte.¹⁰⁰ So führte man den Kampf gegen den Nationalsozialismus auf der psychologischen wie auf der politischen Ebene.

Die dritte Ebene, von der aus die RMV den Kampf gegen den Nationalsozialismus führte, war die der Aufklärung mittels Analyse des Nationalsozialismus. Dabei beschränkte man sich nicht auf eine Widerlegung der Ideologie des Nationalsozialismus, die man mit Recht nicht für „besonders tief noch originell“ hielt, sondern versuchte, die sozialen Bedingungen für die Wirkung der nationalsozialistischen Ideologie zu klären, denn: „Alles Ideologische und Propagandistische wird nur darum gefährlich, weil es an bestimmte soziale Wirklichkeiten anknüpfen kann.“¹⁰¹ Den sozialen Nährboden für die nationalsozialistische Ideologie sah man in der Schicht jener Bevölkerungsgruppen, die durch Krieg und Inflation „aus ihrer alten traditionellen Ordnung gerissen worden sind“, in deklassierten Offizieren, ehemaligen Beamten und Bürokraten, aber auch in jenen jungen intellektuellen Nationalisten – E. Jünger wird als Beispiel dafür genannt –, die durch eine Ästhetik und Philosophie, in denen das „heroische Leben“ dem „guten Durchschnittsdasein der spießigen Demokratie“ gegenübergestellt wird, indirekt dem Nationalsozialismus dienten. Eine zweite Schicht der für die nationalsozialistische Ideologie Anfälligen sah man in dem durch die wirtschaftliche Not gegen die bestehende Ordnung revoltierenden Mittelstand und Bürgertum, die dem Nationalsozialismus trotz seines angeblichen Antikapitalismus näherstanden als der KPD, da er nicht besitzfeindlich war. So ergab sich die merkwürdige Situation, daß sich die wirtschaftliche Not gerade in solchen Kreisen als revolutionierende Kraft auswirkte, die „an sich ... durchaus anti- und unrevolutionär

⁹⁹ W. THORMANN, „Zwischenspiel Hitler“, in: RMV Nr. 54, 5. März 1932, S. 1.

¹⁰⁰ Vgl. dazu das Kapitel über das Verhältnis der katholischen Friedensbewegung zur Weimarer Republik.

¹⁰¹ (ANON.), Der Nationalsozialismus, in: RMV Nr. 136, 14. Juni 1930, S. 1.

sind“. Neben sozialen Gründen machte man auch sozialpsychologische Gründe für den Erfolg des Nationalsozialismus verantwortlich, so die „soziale Geltungssucht weiter Kreise, die sich gegen das Bewußtsein ihrer proletarischen Existenz wehrenden Angestellten und kleinen Beamten, die stolz darauf sind, mit Offizieren und Adligen der gleichen Sache zu dienen“. ¹⁰² Der Erfolg des Nationalsozialismus wurde als die Sozialrevolte des sich bedroht fühlenden Bürgertums erkannt, dem der Nationalsozialismus dadurch Rechnung trug, daß er den Kapitalismus zum gemeinsamen Gegner erklärte, freilich nicht in seiner eigentlichen und zentralen Funktion, sondern in einer unpräzisen Weise als „Plutokratie“. ¹⁰³ Den eigentlichen politischen Kern des Nationalsozialismus erblickte man in dem Bündnis von Industrie und Militär, ¹⁰⁴ von „Wirtschaftsmächten und Heer, und das ist eine Allianz, welche die nationalsozialistische Ideologie wohl als Fassade und den nationalsozialistischen Stil für das Straßenleben wird gebrauchen können, die aber im Sachlichen dafür sorgen wird, daß die sozialistischen und nationalistischen Neigungen der Nationalsozialisten auf ein angenehmes Maß beschnitten werden“. Das Bündnis des Kapitalismus mit dem Nationalsozialismus legte nach dieser Auffassung offen, daß das Interesse des Kapitalismus an der Demokratie nur so lange bestehe, wie „die vom Kapitalismus Abhängigen eine bestimmte Prozentzahl der Wahlstimme nicht überschreiten und zugleich die Möglichkeit der geistigen Beherrschung der öffentlichen Meinung mit den direkten und indirekten Mitteln des Kapitalismus möglich erscheint ... Versagt die indirekte Machtausübung durch das parlamentarische System, so muß man zur direkten Ausübung der Macht übergehen, und dazu braucht man ... eine verhüllende Fassade von antidemokratischen Werten: Rasse, Nation, Ordnung, Disziplin. Das ist der Faschismus. – ... Die stärkste Gefahr des Faschismus ist, daß er dieser Tendenz nicht nur die ideologische Fassade und Rechtfertigung liefert, sondern wahrscheinlich durch das Chaos, das er heraufführen wird,

¹⁰² (ANON., Fortsetzung), in: RMV Nr. 138, 17. Juni 1930, S. 1.

¹⁰³ W. DIRKS, Nationalsozialismus als Sozialrevolte, in: RMV Nr. 111 vom 14. Mai 1931; vgl. auch W. THORMANN, Das Wirtschaftsprogramm einer Arbeiterpartei, in: RMV Nr. 56, 8. März 1932, S. 1; id., Dammbbruch?, in: RMV Nr. 98, 28. April 1932, S. 1.

¹⁰⁴ W. DIRKS, Notizen zum Tage, in: Der Friedenskämpfer 7/1931, H. 1, S. 7.

auch den Vorwand zur Machtergreifung liefern wird, wahrscheinlich sogar unter bequemen legalen Formen“. Wenn die parlamentarische Demokratie den Beweis ihrer Unfähigkeit geliefert habe, dann werde es „den starken Fachmännern von der Wirtschaft zusammen mit den gut bewaffneten Militärs am Ende nicht schwer fallen, mit dem Pathos der Rettung vor dem Chaos, für Ruhe, Ordnung, Brot und Arbeit in legalster Form den Faschismus zu errichten“.¹⁰⁵ Die quasi katalysatorische Wirkung des Nationalsozialismus ermöglichte es dem Bündnis von Kapitalismus und Militär, ihn als Agenten seiner Interessen einzusetzen. W. Brobeil meinte, Nationalsozialismus sei dadurch „faktisch antisozialistisch“, daß er den Sozialismus als eine „den Kapitalismus ernsthaft bedrohende Bewegung“ zu vernichten drohe und daher „im Sinne der Interessen des Kapitalismus“ fungiere.¹⁰⁶ Der Einfluß der generischen Faschismustheorie, die den Faschismus als „Resultat der Allgemeinheit des Kapitalismus“ deutet, ist unverkennbar.¹⁰⁷ Die gesellschaftspolitische Abhängigkeit der machtpolitischen Existenz des Nationalsozialismus korrespondiert mit den sozialen Bedingungen für den Erfolg der nationalsozialistischen Ideologie, die ihrerseits für die kapitalistisch-militaristische Interessengemeinschaft lediglich Alibifunktion hatte. Konsequenz ist daher die Definition des Nationalsozialismus als „Sozialrevolte des Mittelstandes und ihr Mißbrauch für die Interessen des Großkapitalismus“.¹⁰⁸

Die Übernahme der sozialistischen Faschismustheorie durch die RMV und das Organ des Friedensbundes, den „Friedenskämpfer“, bedeutet jedoch nicht, daß man die parlamentarische Demokratie als spezifische Herrschaftsform des Kapitalismus betrachtet und sie deshalb abgelehnt hätte. Nach Überzeugung der RMV und auch des Friedensbundes hatte sie eine sich selbst legitimierende Existenzberechtigung. Somit besagt die Übernahme des sozialistischen Erklä-

¹⁰⁵ W. DIRKS, Politisierung der Reparationen – zum Segen oder Fluch, in: Der Friedenskämpfer 7/1931, H. 1, S. 39 f.

¹⁰⁶ W. BROBEIL, Krieg und Kapitalismus, in: Der Friedenskämpfer 6/1930, H. 12, S. 10.

¹⁰⁷ E. NOLTE, Vierzig Jahre Theorien über am Faschismus, in: Id. (Hg), Theorien über den Faschismus. Köln 1967, S. 21.

¹⁰⁸ W. THORMANN, Das Wirtschaftsprogramm einer Arbeiterpartei, a.a.O., S. 1.

rungsmodells lediglich, daß man sich zur Interpretation gesellschaftspolitischer Verhältnisse marxistischer Denkmethode bediente, auch gewisser marxistischer Erkenntnisse, etwa der Bedeutung der Produktionsverhältnisse, ohne aber die politischen Konsequenzen im Sinne des Marxismus-Leninismus zu ziehen. Konkret heißt das, daß man die sozialen und wirtschaftlichen Verhältnisse im Deutschland der Weimarer Republik in direktem Zusammenhang mit dem Scheitern der Weimarer Republik und dem Aufstieg des Nationalsozialismus sah – woraus man aber nicht auf eine Unfähigkeit der parlamentarischen Demokratie schloß, sondern auf die Notwendigkeit einer Veränderung der wirtschaftlich-gesellschaftlichen Verhältnisse, um die parlamentarische Demokratie abzusichern bzw. zu ermöglichen. Gerade dies aber war nach der Errichtung der Weimarer Republik versäumt worden.¹⁰⁹

Die Wurzeln der faschistischen Theorie liegen nach der Auffassung von W. Dirks in der Verbindung vorliberaler und konservativer Elemente¹¹⁰ mit antiliberalen und irrationalistischen Ideen, in einer Depravation der bürgerlichen Philosophie, wie sie sich vor allem in der Lebensphilosophie darstellte.¹¹¹ Aus diesen Wurzeln ergeben sich nach W. Dirks die Berührungspunkte mit dem Denken der deutschen Rechten; in der sich antibürgerlich gebenden Haltung des Nationalsozialismus und der deutschen Rechten artikuliert sich dennoch insofern eine „bürgerlich“ geprägte Grundhaltung, als sie sich nicht gegen das Bürgertum als ökonomisch-soziales Gebilde

¹⁰⁹ Vgl. aber Fr. M. STRATMANN, Der Hl. Vater als unser Vorbild, in: Der Friedenskämpfer 7/1931, H. 8, S. 130, der grundsätzlich daran festhielt – und hier zeigt sich der verhängnisvolle Einfluß der neothomistischen Staatslehre –, daß der Papst jede Staatsform gewähren lassen könne, „auch die faschistisch-diktatorische – solange sie die Rechte und Schranken, die jedem Ding gesetzt sind, nicht überschreitet“. Jedoch muß dazu bemerkt werden, daß Fr. M. Stratmann zu keinem Augenblick mit den Nationalsozialisten sympathisiert hat. Die grundsätzliche Problematik eines solchen Denkens darf darüber aber nicht vergessen werden.

¹¹⁰ Vgl. (ANON.), Der Nationalsozialismus, in: RMV Nr. 136, 14. Juni 1930, S. 1, der im Nationalsozialismus die Verbindung von konservativer Grundhaltung und Anwendung revolutionärer Methoden erblickte.

¹¹¹ Die Bedeutung der Lebensphilosophie für die faschistische Ideologie wird neuerdings hervorgehoben von H. C. F. MANSILLA, Faschismus und eindimensionale Gesellschaft. Neuwied/Berlin (Sammlung Luchterhand), 1971, S. 105 ff.

richtete, sondern lediglich „Geistkritik“ übte, auch wo sie Institutionen kritisierte. Jede antibürgerliche Kritik ist nur dann als radikale Kritik möglich, wenn sie in ihre Kritik auch die ökonomisch-sozialen Voraussetzungen einbezieht. Da aber sowohl die Lebensphilosophie als auch die faschistische Ideologie sich nicht von den ökonomisch-sozialen Voraussetzungen des Bürgertums befreien, blieb ihre Kritik innerbürgerlich: „So gesehen erscheint die Lebensphilosophie als eine vopolitische Stufe des Faschismus, oder der Faschismus als eine Politisierung des lebensphilosophischen Protestes gegen die Bürgerlichkeit.“¹¹²

Angesichts der wachsenden Gefahr des Nationalsozialismus ging es der RMV Mitte des Jahres 1932, sozusagen in letzter Stunde, verstärkt darum, den politischen Katholizismus gegen diese Gefahr zu mobilisieren, wenn die enge Verbindung zwischen dem demokratischen Gedanken und dem Katholizismus betont wurde – was freilich nicht ganz ohne eine gewisse Einseitigkeit möglich war. E. Michel forderte den Katholizismus auf, der nationalstaatlichen und nationalsozialistischen Volks- und Staatsauffassung die „höhere geschichtliche Legitimität katholischen Volkstums“ gegenüberzustellen. Die katholische Kirche dürfe sich nicht nur auf kulturpolitischem Gebiet gegen den staatlichen Anspruch wehren, sondern müsse sich gegen jede „Totalität und Omnipotenz“ des Staates wehren, denn: „Das Demokratische liegt uns katholischen Volksteilen im Blut; das Demokratische nicht als staatliche Massenherrschaft, sondern im Sinne der Volksfreiheit gegenüber dem Staat, als politische Selbstverwaltung und Selbstordnung der vielfältigen körperchaftlichen Bildungen des Volkslebens.“ E. Michel beschwor die „katholische Volkssubstanz des deutschen Südens und Westens mit ihrer noch lebenskräftigen kirchlichen, abendländisch-universalen, humanistischen und volksdemokratischen Struktur“.¹¹³ Doch war dieser Aufruf weniger ein Bekenntnis zur parlamentarischen Demokratie als vielmehr ein Bekenntnis zum Föderalismus, bei dem ein starker Vorbehalt gegen die parlamentarische Demokratie unver-

¹¹² W. DIRKS, Wurzeln der faschistischen Theorie, in: RMV Nr. 72, 27. März 1932, S. 1; vgl. auch id., Zur Wehridee und Wehrpolitik der Nationalsozialisten, in: Der Friedenskämpfer 8/1932, H. 7, S. 131.

¹¹³ E. MICHEL, Die Stunde der Besinnung über die Zukunftsaufgaben des politischen Katholizismus, in: RMV Nr 140, 19. Juni 1932, S. 1.

kennbar ist.¹¹⁴ Weniger bekenntnishaft, dafür aber eindeutiger im Sinn einer Parteinahme für die parlamentarische Demokratie als den politisch notwendigen Ort des Katholizismus sind die Ausführungen von W. Dirks über das Verhältnis von Katholizismus und Demokratie. Nach diesen Ausführungen ist angesichts der gesellschaftlichen Struktur des deutschen Katholizismus eine „demokratische Regierungsform der Entfaltung seiner politischen Kraft am günstigsten. Die Kraft des Katholizismus als politische Größe liegt nicht unmittelbar in der Sendung der Kirche, in Dogma und Sakrament ... – sondern sie liegt unmittelbar in der gläubigen Solidarität des katholischen Volkes ..., ein Volk ohne Machtmittel als die des organisatorischen Zusammenschlusses. Nur dann, wenn das katholische Volk aktivierbar ist, wenn seine Kraft: politisch eingesetzt werden kann, erhält der deutsche Katholizismus zu seiner religiösen eine politische Bedeutung. Darin liegt das ursprüngliche und bleibende Interesse des deutschen Katholizismus an der Demokratie begründet – nur in der Demokratie ist ja diese Bedingung für die politische Kraft: des Katholizismus erfüllt“. Die Aufgabe des deutschen Katholizismus bestand demnach darin zu verhindern, daß es zu einer Diktatur komme, da der deutsche Katholizismus viel zu legitim und loyal sei, „als daß er als illoyale Bewegung in geheimer Opposition gegen ein diktatorisches Regime seine Kraft entfalten könnte. Weil aber auch ein an einer Diktatur beteiligter Katholizismus die eigentliche Kraft, die Kraft seiner Volksmassen dem Diktaturpartner nicht ausgleichend entgegenstellen könnte – in der Diktatur kommt es auf andere Arten von Macht an – so würden wir also als Mitträger der Diktatur nicht weniger denn als Opponenten den Kürzeren ziehen“.¹¹⁵ Es bleibt die Schuld des politischen Katholizismus, daß er vor dem Jahre 1933, aber auch während des Jahres 1933 und darüber hinaus solche Warnungen nicht beachtete und sich aus vermeintlichen kulturpolitischen Interessen politisch selbst aufgab.

Die CSRP dagegen glaubte noch nach der Machtergreifung des Nationalsozialismus, daß die „sozialistische Front“ nur scheinbar ausgeschaltet sei, daß sie in Wirklichkeit „von Tag zu Tag“ wachse.

¹¹⁴ Dieser Haltung E. Michels entspricht seine Zugehörigkeit zum „Reichs- und Heimatbund Deutscher Katholiken“; vgl. Kl. BREUNING, Die Vision des Reiches, S. 49.

¹¹⁵ W. DIRKS, Katholizismus und Demokratie, in: RMV Nr. 150, 1. Juli 1932, S. 1.

Sie gab sich der Illusion hin, daß, wenn etwas die „letzte Entscheidung und Einigung der deutschen Arbeiter, der deutschen Gewerkschaften, der Marxisten und Sozialisten, der Arbeiter und Bauern, aller Revolutionäre vorantreiben kann“, dies die „Regierung Hitler“ sein werde.¹¹⁶ Hitler schien der CSRP lediglich die Repräsentationsfigur zu sein. Die wirkliche Herrschaft lag nach Ansicht der CSRP bei Hugenberg, Papen und Seldte.¹¹⁷ Im Jahre 1931 hatte die CSRP angesichts der nationalsozialistischen Wahlerfolge dazu aufgerufen, mit der Mobilisierung der Massen gegen „Kapitalismus und Faschismus“ vorzugehen, da man keine Zeit mehr damit verlieren dürfe, „sich mit Schulung der Einzelmenschen zu befassen“.¹¹⁸ Wenn die CSRP glaubte, das, was 1931 nicht gelungen war, nach der nationalsozialistischen Machtergreifung verwirklichen zu können, so erlag sie einer Unterschätzung der diktatorischen Möglichkeiten. Dieser Unterschätzung entsprach auch – und hier unterscheidet sich die CSRP grundlegend von der RMV und dem Friedensbund – die bis Februar 1933 vertretene Auffassung, Hitler an die Regierung lassen zu sollen, „damit er zeigt, was er kann“.¹¹⁹ Ebenso wie die KPD vertrat die CSRP in falscher Einschätzung der Wirklichkeit die sozialfaschistische Auffassung,¹²⁰ wenn sie dem Kampf gegen die Sozialdemokratie die gleiche Dringlichkeit zusprach wie dem Kampf gegen den Nationalsozialismus.

Die CSRP unterschied sich von der RMV und dem Friedensbund nicht so sehr in der Auffassung vom Faschismus als einem Produkt des Kapitalismus¹²¹ in seiner aggressivsten Form als vielmehr in der Frage, von welcher Grundlage aus der Kampf gegen den National-

¹¹⁶ V. HELLER, Das Kabinett der Spitzenreaktion!, in: NV Nr. 5 vom 4. Februar 1933, S. 1.

¹¹⁷ *Ibid.*

¹¹⁸ F. K., Faschismus und pazifistischer Abwehrkampf, in: NV Nr. 46, 12. Dezember 1931, S. 2.

¹¹⁹ V. HELLER, Das Kabinett der Spitzenreaktion!, a.a.O., S. 1.

¹²⁰ Die sozialfaschistische Theorie, nach der die KPD ihren politischen Kampf ausrichtete, wurde von L. Trotzki scharf abgelehnt; vgl. z. B. L. TROTZKI, Die Wendung der Komintern und die Lage in Deutschland, in: *Id.*, Wie wird der Nationalsozialismus geschlagen, Auswahl aus „Schriften über Deutschland“, hrg. von H. Dahmer. Frankfurt 1971, S. 28.

¹²¹ Vgl. V. HELLER, Das wahre Gesicht des Faschismus, in: RMV Nr. 42, 19. Oktober 1929, S. 2.

sozialismus geführt werden sollte. Für die RMV war die Grundlage die parlamentarische Demokratie, die freilich politisch aktiviert werden müsse; für die CSRP war die Grundlage – in Konsequenz ihrer Ablehnung der parlamentarischen Demokratie – die Organisation aller antifaschistischen Kräfte außerhalb des Parlaments in der Hoffnung auf die Bildung einer sozialistischen Einheitsfront. Beide Grundlagen aber sollten sich für einen erfolgreichen Kampf gegen den Nationalsozialismus als unzureichend erweisen.

ANHANG

Leben für den Frieden

Ein Nachruf für Dieter Riesenberger¹

Helmut Donat

Ich spreche hier auch im Namen von Dieter Riesenbergers Freund Wolfram Wette, der an den folgenden Ausführungen durch Gedanken und das über ihn Gesagte großen Anteil hat. Uns drei hat eine Freundschaft verbunden, die wohl einzigartig gewesen ist. Sie beruhte auf großem Respekt vor der Leistung und Persönlichkeit des jeweils anderen sowie auf einer Wertschätzung, die es leicht machte, Differenzen, wenn sie denn einmal auftraten, leicht zu ertragen und zu überwinden. Mich selbst hat diese Freundschaft nicht nur über viele Jahrzehnte hinweg begleitet, sie hat mich geprägt, ja, sie hat mir geholfen, ohne dass es Dieter Riesenberger vielleicht bewusst gewesen ist. Er trat in mein Leben, war einfach da, sprach mit mir, ermunterte mich, mit ihm zusammen zu arbeiten – und das genügte, um mich seither an seiner Seite zu wissen. Uneigennützigkeit war eine seiner hervorstechenden Charakterzüge.

Dieter Riesenberger, am 11. Mai 1938 in Neustadt an der Weinstraße geboren, hat den Zweiten Weltkrieg noch als Kind miterlebt. Sein Werdegang ist davon in besonderem Maße geprägt worden. Seine Mutter war Lehrerin an einer Haushaltsschule. Seinen Vater, als SS-Offizier bei der Luftwaffe 1942 im Gebiet von Meran ums Leben gekommen, hat er nicht wirklich kennengelernt. Nach dem Besuch der Volksschule in Kandel im Südpfälzischen, nahe der Grenze zu Frankreich gelegen, wechselte Dieter Riesenberger als Internatschüler an das Altsprachliche Gymnasium der Heimschule Lender

¹ Die Ausführungen beruhen, ergänzt um zusätzliche Informationen, auf der Rede des Verfassers bei der Trauerfeier für Dieter Riesenberger in der Kapelle des Westfriedhofs Paderborn vom 16. Juni 2023, weitgehend abgedruckt in: *die warte* – Heimatzeitschrift für die Kreise Paderborn und Höxter, Nr. 199, S. 36 f., Herbst 2023; ein Nachruf von H. DONAT ist erschienen unter dem Titel „Den Krieg überwinden – Leben für den Frieden – Zum Tod des Zeithistorikers Dieter Riesenberger“. In: *junge Welt*, Nr. 137 vom 15. Juni 2023, S. 10.

in Sasbach, eine Stiftung der Erzdiözese Freiburg, benannt nach dem „revolutionären Hitzkopf“ Franz Xaver Lender, der als junger Bursche das Aufbegehren der 1848er in seiner Heimatstadt Konstanz tatkräftig unterstützte, deshalb vom Gymnasium flog und sich dem Freiheitskampf der Radikaldemokraten um Fritz Hecker und Gustav Struve anschloss. In die Schweiz geflüchtet, kehrte er nach einer Amnestie ins Badische zurück, studierte in Freiburg Theologie, wurde Priester, rief in Schwarzach 1856 ein Waisenhaus („Rettungsanstalt für verwaarloste Kinder“) ins Leben und stand seit April 1872 der Pfarrstelle in Sasbach vor, die er im Sinne der katholischen Soziallehre und tätigen Nächstenliebe ausfüllte, indem er die Bürger zu sittlicher Verantwortung aufrief und – ob arm oder reich – dazu anhielt, stets das Wohl des Ganzen im Blick zu haben. Über Jahrzehnte hinweg wirkte er auch als Landtags- und Reichstagsabgeordneter der Zentrumsparterie.²

Die Internatszeit hat Riesenberger selbst eher als bedrückend und Drangsal empfunden. Offenbar hat sich in dieser Zeit seine Affinität für Opfer ausgebildet. Wie Lender studierte Riesenberger nach seiner Bundeswehrzeit in Freiburg, allerdings nicht Theologie, sondern Geschichte und Deutsche Philologie. Dort promovierte er 1965 bei dem weithin hoch geschätzten Mediävisten Gerd Tellenbach über die *„Prosopographie der päpstlichen Legaten von Stephan II. bis Silvester II.“* (8.-10. Jhdt.). Doch verfolgte Riesenberger die Interessen des „Freiburger Arbeitskreises“, der sogenannten „Tellenbach-Schule“, die sich zum Zentrum der mittelalterlichen Personenforschung entwickelte,³ nicht weiter und wandte sich fortan Themen der jüngeren deutschen Geschichte zu. Nach drei Jahren als Gymnasiallehrer in Neuss wirkte er seit 1972 als Akademischer Oberrat an der dortigen Abteilung der Pädagogischen Hochschule Rheinland. Von 1981 bis 1998 lehrte er als Professor der Zeitgeschichte und Didaktik an der Universität Paderborn. Ähnlich wie Tellenbach, der in seinem Buch *„Aus erinnerter Zeitgeschichte“* (1981) „die Hauptschuld der Deutschen“ in ihrer Haltung gegenüber dem Nationalsozialismus vor 1933 sah, als „in wirklich geheimer Wahl Widerstand

² <https://www.heimschule-lender.de/unsere-schule/ueber-uns/unsere-geschichte/detail/nachricht/id/169094-was-historisches-lender-kam-vor-150-jahren-nach-sasbach/?cb-id=12294515>

³ https://de.wikipedia.org/wiki/Gerd_Tellenbach

[zu] leisten“ gewesen wäre, bestand Riesenberger – im Unterschied zu vielen anderen Historikern – stets darauf, die Ursachen von 1933 und allem, was danach geschehen ist, in der Kontinuität des deutschen Machtwahns seit 1871 und des „Bündnis‘ der Eliten“ (Fritz Fischer) zu betrachten.

Dieter Riesenberger gehört zu den herausragenden Persönlichkeiten, die auf dem Gebiet der historischen Friedensforschung Bahnbrechendes geleistet haben. Als Mitbegründer des Arbeitskreises Historische Friedensforschung (1984), dessen Anliegen er über viele Jahre hinweg engagiert unterstützte, hat er vor allem durch seine Publikationen gewirkt. Bereits mit seiner Habilitationsschrift über den Friedensbund Deutscher Katholiken (FDK), 1976 erschienen unter dem Titel *„Die katholische Friedensbewegung in der Weimarer Republik“*, zu der Walter Dirks ein Vorwort beisteuerte, betrat er Neuland. Mit ihr brachte er eine bedeutende pazifistische Organisation in Erinnerung, die vor allem innerhalb der katholischen Kirche 1918-1933 vor dem Weg in den Zweiten Weltkrieg gewarnt hat und die als Vorläufer der heutigen Pax Christi-Bewegung anzusehen ist. Wie sehr Riesenberger – als Folge der von deutschem Boden ausgehenden zwei Weltkriege – die Geschichtsschreibung in den Dienst des Friedens und der Aufklärung stellte, verdeutlichen seine weiteren Bücher, Studien und Herausgebertätigkeiten.

Sein Interesse richtete sich vor allem auf Persönlichkeiten und Institutionen, die sich im militaristisch geprägten Deutschland für Frieden, Versöhnung und soziale Gerechtigkeit eingesetzt haben, unabhängig von ihrer Parteizugehörigkeit. 1985 publizierte er die erste Darstellung zur *„Geschichte der Friedensbewegung in Deutschland bis 1933“* überhaupt. Vieles von dem, was er darin verdeutlichte, erinnert an die Debatte über Krieg und Frieden, Verständigungs- und Siegfrieden seit der sogenannten „Zeitenwende“ von 2022. So heißt es in „Schlussbemerkungen“ u. a.: „Der Friedensbewegung wurde immer wieder vorgehalten, sie lasse sich von Wunschdenken leiten und verfolge illusionäre Ziele. Die politischen und weltanschaulichen Gegner der Friedensbewegung hielten sich für Realisten, wenn sie erklärten und zu begründen versuchten, dass und warum alle Anstrengungen vergeblich sein müssten, den Krieg als Mittel der Politik überflüssig zu machen. Die extreme Steigerung dieses anti-utopischen Realismus verkörperte sich in Hitler, der sich in seinem

sogenannten ‚Politisches Testament‘ als den großen Realisten bezeichnete und sich gegen die Utopie der humanitären Idealisten, der Christen und der Kommunisten wandte. Die rassistische Ideologie des Herrenmenschentums pervertierte die pazifistische Utopie, machte sie sich sogar zunutze, indem sie die Realisierung der ‚pazifistisch-humanen Idee‘ davon abhängig machte, dass ‚der höchstehende Mensch sich vorher die Welt in einem Umfange erobert und unterworfen hat, der ihn zum alleinigen Herren dieser Erde macht ... Also erst Kampf und dann vielleicht Pazifismus.‘ Wer sich den ‚Sieg des pazifistischen Gedankens in dieser Welt wirklich von Herzen wünschen wollte, müsste sich mit allen Mitteln für die Eroberung der Welt durch die Deutschen einsetzen.‘ [Zitiert nach A. Hitler, *Mein Kampf*, München 1937, S. 315]. Der antiutopische Realismus in seiner maßlosen Übersteigerung durch die nationalsozialistische Ideologie führte nicht nur zur Vernichtung der Friedensbewegung; er führte auch in die Katastrophe des Zweiten Weltkrieges.⁴⁴ Und als wollte er uns einen Spiegel vorführen, der auch in unserer Zeit nicht blind ist, verdeutlicht er das Grundproblem des organisierten Pazifismus in der Weimarer Republik mit folgenden Worten: „Er agierte als Fremdkörper in einem gesellschaftlich-politischen und geistigen Umfeld, das sich bewusst von ihm abkapselte und ihn aggressiv bekämpfte.“⁴⁵ Es stellt sich die Frage: Wie weit sind wir heute davon entfernt?

Mit seiner Kollegin Christiane Rajewsky brachte Dieter Riesenberger 1987 im Münchener Beck-Verlag mit beträchtlichem Erfolg den Sammelband „*Große Pazifisten – Von Kant bis Böll*“ heraus. Später arbeitete er an den Projekten „Pazifistische Offiziere“ und „Friedensinitiativen in der Frühzeit des Kalten Krieges“ mit. Mit seinem Buch über die Rückführung der deutschen Kriegsgefangenen aus der Sowjetunion widerlegte er die Lesart von Konrad Adenauers großen Anteil daran. Gleichwohl hält die Adenauer-Stiftung noch heute an der althergebrachten Legende fest. Ebenso ist zu beklagen, dass auch der Nachruf der „Arbeitsgemeinschaft der deutschen Rotkreuz-Museen“ kein Wort darüber verliert, dass es in erster Linie

⁴⁴ D. RIESENBERGER, *Geschichte der Friedensbewegung in Deutschland – Von den Anfängen bis 1933*, Göttingen 1985, S. 253.

⁴⁵ Ebd., S. 255.

das Verdienst von Heinrich Weitz war, dem damaligen Präsidenten des Deutschen Roten Kreuzes, der die Freilassung der deutschen Kriegsgefangenen erreichte – gegen den entschiedenen Widerstand Adenauers und vor allem des Auswärtigen Amtes.

2002 veröffentlichte Riesenberger nach jahrelangen Recherchen eine Monographie über „*Die Geschichte des Deutschen Roten Kreuzes 1864-1990*“, wobei er auch die Schattenseiten des DRK als Stütze des NS-Regimes und der SS deutlich vor Augen führte. Henry Dunant, Friedensnobelpreisträger von 1905 und Gründer des DRK, widmete er – gemeinsam mit seiner Frau Gisela – eine Biographie.

Mit seinem langjährigen Freund und Kollegen Wolfram Wette hat Dieter Riesenberger seit 1990 die Schriftenreihe „*Geschichte & Frieden*“ herausgegeben. Sie gibt biographischen wie institutionsgeschichtlichen Themen Raum. Inzwischen sind über 50 Bände erschienen. Er selbst steuerte u. a. 2008 den Band „*Den Krieg überwinden*“ bei, der zugleich seine Bedeutung als „Friedenshistoriker der ersten Stunde“ (Karl Holl) unterstreicht.

Neben dem Forschen und Schreiben spielten die Familie, Freundschaften und nicht zuletzt die Musik eine herausragende Rolle. Legendär waren und sind die Konzerte, die bei „Riesenbergers“ einmal im Jahr als „Hausmusik“ und stets auf hohem Niveau stattfanden. Der „Hausherr“ selbst glänzte auf dem Klavier, erwies sich auch auf musikalischem Gebiet als ein „Mitspieler“, der selbst schwerste Stücke einfühlsam zum Erklingen brachte. Der Liebe zur Musik ist eine weitere Eigenheit geschuldet, zugleich eine Art Alleinstellungsmerkmal unter den deutschen Neuzeithistorikern. Leopold Mozart, Vater des Genius, verdankt ihm und seiner Frau Gisela eine Biographie, die, wie jene über Dunant, gründlich recherchiert, leicht lesbar ist und auch fortan Bestand haben wird.

Mit seiner Ehefrau, die er schon im Studium in Freiburg kennengelernt hat, war er stets kameradschaftlich-kritisch verbunden. Sie teilte nicht nur seine Liebe zur Musik, sondern auch seine wissenschaftlichen Interessen. Dabei stand sie ihm nicht nur einfach hilfreich zur Seite, sondern hat ihn bereichert – und das weiß Gott, nicht nur, weil sie ihm drei wunderherrliche Kinder geschenkt hat! Es sei so gesagt: Sie haben miteinander gelebt, gelacht, sich geliebt – und manchmal auch gestritten.

Dieter Riesenberger hat ein überaus beachtliches wissenschaftliches Werk geschaffen. Ehrungen dafür blieben ihm weitgehend versagt. 2007 gründete er die „Rotkreuzgeschichtliche Sammlung in Westfalen-Lippe e.V. –Museum“ mit, der er als zweiter Vorsitzender über lange Zeit mitgestaltete und der er zahlreiche Unterlagen und Quellen zu weiteren Forschungen noch zu seinen Lebzeiten überließ. Das „Rote Kreuz“ ernannte ihn im Mai 2020 zu seinem Ehrenmitglied,⁶ was seine Frau mit den Worten kommentierte: „Diese Ehrung hätte er schon vor zehn Jahren verdient!“⁷

Auch die Lokalhistorie verdankt ihm bedeutende Studien. Hervorhebenswert ist sein als Band 1 der „Zeitgeschichte im Erzbistum Paderborn“ 1992 erschienenes Buch „Der Paderborner Dompropst Paul Simon 1882-1946“, den die Nazis 1933 zum Rücktritt von seinem Rektorat an der Universität Tübingen zwangen.

Mit seinen Publikationen – auch mit denen, die er gemeinsam mit seiner Frau Gisela veröffentlichte – wird Dieter Riesenberger auch künftig „aktuell“ bleiben. Das von beiden herausgegebene und eingeleitete „Kriegstagebuch 1914-1919“ von Alfred Hermann Fried, Mitbegründer der Deutschen Friedensgesellschaft (1892), enger Mitarbeiter Bertha von Suttner und Friedensnobelpreisträger von 1911, legt die Rituale des Krieges und die Mechanismen der Kriegsspirale schonungslos bloß, rechnet mit den Kriegstreibern und Kriegsverlängerern ab, prangert die Militärfrömmigkeit und das Massensterben an und geißelt die Willfährigkeit der Presse. Vor dem Hintergrund des Ukrainekrieges erweist es sich als ein Buch von pointierender Anschaulichkeit und politischem Scharfblick, das Zusammenhänge erhellt und über die Mentalität während des Ersten Weltkrieges und seines Verlaufes mehr aussagt als viele andere Bücher. Zudem führt es uns warnend vor Augen, in welchem Ausmaß auch heute der Mainstream obsiegt – und deren Vertreter sich wenig darum scheren, wie ihre Vorgänger in Amt und Würden mit ihren „Siegfrieden“-Parolen auf dem Bauch gelandet sind.

Trotz schwerer Krankheit hat er bis zu seinem Tod am 11. Juni

⁶ <https://www.museum.drk.de/aktuell/2023-06-11-profrdrriesenberger.html>

⁷ Rotkreuzgeschichtliche Sammlung in Westfalen-Lippe in Schlangen wieder geöffnet. Dieter Riesenberger ist Ehrenmitglied. In: Westfalen-Blatt, 06.10.2020 – <https://www.westfalen-blatt.de/owl/kreis-lippe/schlangen/dieter-riesenberger-ist-ehrenmitglied-806261?&np>

2023 im Alter von 85 Jahren an einer Studie über Paulus Lenz-Medoc, vor 1933 Generalsekretär des FDK und ein engagierter Vertreter deutsch-französischer Aussöhnung, gearbeitet.

Dieter Riesenberger war ein freundlicher und angenehmer Mensch, redlich, dem Leben zugewandt, offen, zurückhaltend, humorvoll, streitbar. Taktische Raffinessen, Schönredereien und Selbstgefälligkeiten sind ihm fremd gewesen. Von einer Inszenierung im wissenschaftspolitischen oder auch im privaten Bereich hielt er nichts. Umgangsformen mit anderen Menschen in dem Sinne, sich dadurch Vorteile zu verschaffen, lehnte er ab. Er bereicherte das Nachdenken über die Ursachen friedensgefährdender bzw. -sichernder Politik um aussagekräftige und anregende Einsichten, die einer Traditionsbildung den Weg weisen, die sich der Aufklärung und dem Frieden verpflichtet weiß – gegen Krieg, Gewalt, Ungleichgültigkeit und Heuchelei.

Dieter Riesenberger gehört, wie es einst Hein Herbers über Fritz Küster geschrieben hat, „zu den Vertretern jener viel zu selten gewürdigten anständigen ‚kleinen Leute‘, Intellektuellen und Persönlichkeiten in deutschen Landen, die mit nüchternem, gesundem Menschenverstand, mit hartnäckiger Überzeugung meinen, dass Recht Recht bleiben muss – erfüllt von der tiefen, tiefen Sehnsucht nicht immer nur in einem Kriege oder auf der bitteren Scheide einer Nachkriegs- oder Vorkriegszeit zu vegetieren, sondern ganz einfach nur zu leben – und den Pflug durch das Land ziehen zu können.“⁸ Wir sagen: „Danke!“

⁸ H. HERBERS, F. K. [= Fritz KÜSTER] seine Zeit und sein Streit. In: Das Andere Deutschland, Doppelnummer, Juli 1966, S. 9. Zitiert nach H. DONAT/Lothar WIELAND (Hrsg.), Das Andere Deutschland. Unabhängige Zeitung für entschiedene republikanische Politik – Eine Auswahl (1925-1933), Königstein/Ts. 1980, S. LXII. – Hein Herbers (1895-1968), Gymnasiallehrer und Journalist, war Feuilletonredakteur des „Anderen Deutschland“, Fritz Küster (1889-1966), Verleger, Publizist und Politiker, zeichnete verantwortlich für das von ihm gegründete Wochenblatt „Das Andere Deutschland“ und wirkte u. a. als Redner und 1929-1933 als geschäftsführender Vorsitzender der Deutschen Friedensgesellschaft. Zu ihm und Herbers vgl. die Einträge in H. DONAT / Karl HOLL (Hrsg.), Die Friedensbewegung – Organisierter Pazifismus in Deutschland, Österreich und in der Schweiz, Düsseldorf 1983, S. 181 f. und S. 241 ff.

Kleine Bibliographie

zu den ‚Friedens-Werken‘
von Dieter Riesenberger

- RIESENBERGER 1965 = Dieter Riesenberger: Prosopographie der päpstlichen Legaten von Stephan II. bis Silvester II. (= Dissertation, Hochschulschrift). Freiburg 1965. [388 Seiten].
- RIESENBERGER 1973 = Dieter Riesenberger: Geschichte und Geschichtsunterricht in der DDR. Aspekte und Tendenzen. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1973. [69 Seiten].
- RIESENBERGER 1976 = Dieter Riesenberger: Die katholische Friedensbewegung in der Weimarer Republik. Düsseldorf: Droste 1976. [276 Seiten].
- RIESENBERGER 1980 = Dieter Riesenberger: Krieg und Friedensordnung. Braunschweig: Westermann 1980. [112 Seiten].
- RIESENBERGER/TAUCH 1980 = Dieter Riesenberger / Max Tauch: Geschichtsmuseum und Geschichtsunterricht. Analysen und Konzepte aus der Bundesrepublik Deutschland und der DDR. Unter Mitarbeit von Gabriele Uerscheln. Düsseldorf: Pädagogischer Verlag Schwann 1980. [116 Seiten].
- RIESENBERGER 1983 = Dieter Riesenberger: Der Friedensbund Deutscher Katholiken. Versuch einer Spurensicherung. Paderborn: Verein für Geschichte an der Universität GH Paderborn e.V. 1983. [31 Seiten].
- RIESENBERGER 1985 = Dieter Riesenberger: Geschichte der Friedensbewegung in Deutschland. Von den Anfängen bis 1933. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1985. [297 Seiten].
- RAJEWSKY/RIESENBERGER 1987 = Christiane Rajewsky / Dieter Riesenberger (Hg.): Wider den Krieg. Große Pazifisten von Immanuel Kant bis Heinrich Böll. München: Verlag C. H. Beck 1987. [479 Seiten].
- DONAT/RIESENBERGER 1988 = Helmut Donat / Dieter Riesenberger (Hg.): Die Friedensbewegung in Deutschland (1892-1933). Lesehefte Geschichte für die Sekundarstufe I (Hauptband & Lehrerheft). Stuttgart: Klett 1988. [64 und 6 Seiten].
- RIESENBERGER 1992 = Dieter Riesenberger: Für Humanität in Krieg und Frieden. Das Internationale Rote Kreuz 1863-1977. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1992. [304 Seiten].
- NIEDHART/RIESENBERGER 1992 = Lernen aus dem Krieg? Deutsche Nachkriegszeiten 1918-1945. (Beiträge zur historischen Friedensforschung. Hg. Arbeitskreis Historische Friedensforschung). Herausgegeben von Gottfried Niedhart und Dieter Riesenberger. München: C. H. Beck 1992. [448 Seiten].
- RIESENBERGER 1994 = Dieter Riesenberger: Das Deutsche Rote Kreuz, Konrad Adenauer und das Kriegsgefangenenproblem. Die Rückführung der deutschen Kriegsgefangenen aus der Sowjetunion (1952-1955). Dokumentation und Kommentar. Bremen: Donat Verlag 1994. [159 Seiten].

- RIESENBERGER 2002 = Dieter Riesenberger: Das Deutsche Rote Kreuz. Eine Geschichte 1864-1990. Paderborn/München/Wien/Zürich: Schöningh 2002. [785 Seiten].
- FRIED/RIESENBERGER 2005 = Alfred Hermann Fried: Mein Kriegstagebuch. 7. August 1914 bis 30. Juni 1919. Herausgegeben, eingeleitet und ausgewählt von Gisela Riesenberger und Dieter Riesenberger. Bremen: Donat Verlag 2005. [381 Seiten].
- RIESENBERGER 2008 = Dieter Riesenberger: Den Krieg überwinden. Geschichtsschreibung im Dienste des Friedens und der Aufklärung. Bremen: Donat Verlag 2008. [443 Seiten].
- RIESENBERGER 2011 = Dieter und Gisela Riesenberger: Rotes Kreuz und weiße Fahne. Henry Dunant 1828-1910, der Mensch hinter seinem Werk. Mit einem Gleitwort von Rudolf Seiters. Bremen: Donat Verlag 2011. [360 Seiten].

Abkürzungen

CSRP	Christlich-Soziale Reichspartei
DFG	Deutsche Friedensgesellschaft
F.D.K.	Friedensbund Deutscher Katholiken
GVG	Großdeutsche Volksgemeinschaft
NV	Das Neue Volk
RMV	Rhein-Mainische Volkszeitung

Literaturverzeichnis

I. PRIMÄRQUELLEN

a) *Persönliche Mitteilungen*

Walter Dirks
Alfons Erb
Klara M. Faßbinder
Franziskus M. Stratmann (OP) †
Heinrich Scharp

b) *Zeitungen und Zeitschriften*

Das Heilige Feuer
Das Junge Zentrum
Das Neue Volk
Der Friedenskämpfer (1924-1926 als „Katholische Friedenswarte“)
Deutsche Katholiken- und Kirchenzeitung
Die Friedenswarte
Die Schildgenossen
Rhein-Mainische Volkszeitung
Schönere Zukunft
Vom frohen Leben

c) *Primärliteratur*

- M. BUBER, *Dialogisches Leben*. Gesammelte philosophische und pädagogische Schriften. Zürich 1947.
- Fr. DESSAUER, *Zeit der Wende*. Der gesammelten politischen Aufsätze erste Folge. – Volk im Werden. – Schriftenreihe der RMV. Frankfurt 1924.
- Fr. DESSAUER, *Alltag und Unendlichkeit*. Der gesammelten politischen Aufsätze zweite Folge. – Volk im Werden. – Schriftenreihe der RMV, Frankfurt 1925.
- Fr. DESSAUER, *Kooperative Wirtschaft*. Frankfurt ²1970.
- Die Tage von Bierville*. Würzburg 1926.
- W. DIRKS, *Politik und Pazifismus*. Frankfurt 1927.
- W. DIRKS, *Erbe und Aufgabe*. Frankfurt 1931.
- Fr. W. FOERSTER, *Weltpolitik und Weltgewissen*. München 1903.
- Fr. W. FOERSTER, *Schule und Charakter*. Recklinghausen ¹⁵1953.
- Fr. W. FOERSTER, *Autorität und Freiheit*. Betrachtungen zum Kulturproblem der Kirche. Kempten/München ⁴1920.
- J. GEßL, *Seipels Reden in Österreich und anderwärts*. Wien 1926.
- R. GUARDINI, *Vom Sinn der Kirche*. Fünf Vorträge. Der katholischen Jugend zu eigen. Mainz ²1923.
- Ph. HÄUSER, *Pazifismus und Christentum*. Augsburg 1925.
- V. HELLER, *Das Programm des christlichen Sozialismus*. Der Versuch eines Programms zum Neuaufbau einer Wirtschafts-, Gesellschafts-, Staats- und Völkerordnung auf christlicher Grundlage. Würzburg o. J. (1919?).
- V. HELLER (Hrg.), *Vom Ringen einer Priesterseele*. Artikel, Briefe, Aktenmäßiges und anderes von und über Pfarrverweser Otto Kaiser, Würzburg 1929.
- J. HERR (Hrg.), *Das katholische Frankfurt*. Jahrbuch der Frankfurter Katholiken. Frankfurt 1928.
- Hirtenschreiben der deutschen Bischöfe vom 23. August 1923*, in: *Schriften des Friedensbundes Deutscher Katholiken*, Bd. 3. München 1924.
- M. JOCHAM, *Wir Christen und das päpstliche Friedensprogramm*. Leipzig 1917/18.
- M. JOCHAM, *St. Johannes und wir Christen*. Riedlingen 1923.
- Fr. KELLER, *Kriegsächtung und Friedensrüstung*. Freiburg 1929.

- E. KEMMER, Pazifismus und deutsche Jugendbewegung, in: Süd-deutsche Monatshefte 21/1924.
- H. Graf KESSLER, Tagebücher 1918-1937, hrsg. von W. Pfeiffer-Belli. Berlin/Darmstadt/Wien 1967.
- J. KRAL, Der christliche Sozialismus! Die Versöhnung von Christentum und Sozialismus. System einer Gesellschaftsreform nach Naturrecht und Sittengesetz. Dillingen 1919.
- H. LAMMASCH, Europas elfte Stunde. München 1919.
- M. J. METZGER, Die Katholische Internationale. Graz 1921.
- E. MICHEL, Kirche und Wirklichkeit. Frankfurt 1923.
- E. MICHEL, Zur Grundlegung einer katholischen Politik. – Volk im Werden – Schriftenreihe der RMV. Frankfurt ²1924.
- E. MICHEL, Politik aus dem Glauben. Jena 1926.
- V. NEUMANN. Dokumente und Argumente. Berlin 1928.
- K. NEUNDÖRFER, Zwischen Kirche und Welt. Hrg. von L. Neundörfer und W. Dirks. Frankfurt 1927.
- Papst, Kurie und Weltkrieg.* Historisch-kritische Studie von einem Deutschen. Berlin 1918.
- E. ROSENSTOCK, Industrievolk. – Volk im Werden. – Schriftenreihe der RMV. Frankfurt 1923.
- E. ROSENSTOCK, Abbau der politischen Lüge. – Volk im Werden. – Schriftenreihe der RMV. Frankfurt 1924.
- E. ROSENSTOCK, Religio depopulata. Zu Josef Wittigs Ächtung. Berlin 1926. Sammlung Christlich-Sozialer Flugschriften. Nr. 1/1920.
- M. SANGNIER, Worte des Friedens. Übersetzt und hrsg. von J. Probst. Karlsruhe 1922.
- M. SCHELER, Die Idee des Friedens und der Pazifismus. Berlin 1931.
- C. SCHMITT, Der Begriff des Politischen. Berlin 1963.
- C. SCHMITT, Römischer Katholizismus und politische Form. Berlin 1925.
- I. SEIPEL, Der Friede, ein sittliches und gesellschaftliches Problem. Innsbruck 1937.
- W. STEGLICH, Der Friedensappell Papst Benedikts XV. vom 1. August 1914 und die Mittelmächte. Wiesbaden 1970.
- Th. STEINBÜCHEL, Der Sozialismus als sittliche Idee. Ein Beitrag zur sittlichen Sozialethik. Düsseldorf 1921.
- Fr. M. STRATMANN, Pax Christi in regno Christi. Habelschwerdt (o. J.).

- Fr. M. STRATMANN, Weltkirche und Weltfrieden. Katholische Gedanken zum Kriegs- und Friedensproblem. August 1924.
- A. STRUKER (Hrg.), Die Kundgebungen Papst Benedikts XV. zum Weltfrieden. Freiburg 1917.
- P. TISCHLEDER, Staatsgewalt und katholisches Gewissen. Frankfurt 1927. Völkerrecht, Weltfriede, Internationale Aktion. Bericht über den Vierten Internationalen Katholischen Kongreß. Zusammengestellt von K. Mayr. Zug 1924.
- M. WEBER, Politik als Beruf, in: Gesammelte politische Schriften. Hrg. von J. Winckelmann. Tübingen 1958.
- J. WEISE, Pazifismus und Christentum (Stimmen aus der deutschen christlichen Studentenbewegung, H. 5). Berlin 1920.
- J. WIRTH, Unsere politische Linie im deutschen Volksstaat. Berlin 1924.
- J. B. WOLFGRUBER, Selig sind die Friedensstifter! Ein Aufruf an den Klerus (Zeit- und Streitschriften im Verlag „Volksheil“ Nr. 19). Graz/München/Wien 1917.

II. SEKUNDÄRLITERATUR

- K. O. von ARETIN, Papsttum und moderne Welt (Kindlers Universitäts Bibliothek). München 1970.
- D. BACKHAUS, Die Europa-Bewegung in der Politik nach dem Ersten Weltkrieg und ihr Wiederhall in der Presse von 1918-1933. Phil. Diss. (Maschinenschrift). München 1951.
- M. BARTHÉLEMY-MADAULE, Marc Sangnier, 1873-1950. Paris 1973.
- J. BAUER, Die österreichische Friedensbewegung. Phil. Diss. (Maschinenschrift). Wien 1949.
- J. BECKER, Josef Wirth und die Krise des Zentrums während des IV. Kabinetts Marx (1927-1928), in: Zeitschrift für die Geschichte des Oberrheins 109/1967.
- J. BECKER, Das Ende der Zentrumspartei und die Problematik des politischen Katholizismus in Deutschland, in: G. Jasper (Hrg.), Von Weimar bis Hitler 1930-1933. Köln/Berlin (NWB) 1968.

- O. F. BOLLNOW, Existenzphilosophie und Pädagogik (Urban-TB Nr. 40). Stuttgart 1959.
- A. BOSSE, Die Säkularisierung der politischen Ethik: Max Weber, in: D. Käsle: (Hrg.), Max Weber. Sein Werk und seine Wirkung. München 1972.
- Kl. BREUNING, Die Vision des Reiches. Deutscher Katholizismus zwischen Demokratie und Diktatur (1929-1934). München 1969.
- K BUCHHEIM, Geschichte der christlichen Parteien in Deutschland. München 1953.
- J.-C. DELBREIL, Les catholiques français et les tentatives de rapprochement franco-allemand (1920-1933). Metz 1972.
- E. DEUERLEIN, Föderalismus. Die historischen und philosophischen Grundlagen des föderativen Prinzips. III, in: Aus Politik und Zeitgeschichte B 38-39/69, 20. September 1969.
- Th. O'DEA, Die Kirche als Sacramentum mundi, in: Concilium 6 / 1970.
- Die bürgerlichen Parteien Deutschlands*, Band I. Leipzig 1968.
- Kl. EPSTEIN, Matthias Erzberger und das Dilemma der deutschen Demokratie. Berlin/Frankfurt 1962.
- K. D. ERDMANN, Das Problem der Ost- oder Westorientierung in der Locarno-Politik Stresemanns, in: Geschichte in Wissenschaft: und Unterricht 6/1955.
- E. EYCK, Geschichte der Weimarer Republik. Zweiter Band. Von der Konferenz von Locarno bis zu Hitlers Machtübernahme. Zürich/Stuttgart 31962.
- I. de FABREGUE, Le „Sillon“ de Marc Sangnier. Perrin 1964.
- Fr. FISCHER, Griff nach der Weltmacht. Die Kriegszielpolitik des kaiserlichen Deutschland 1914/18. Düsseldorf 1967.
- E. FRAENKEL, *Idee und Realität des Völkerbundes im deutschen politischen Denken*, in: Vierteljahreshefte für Zeitgeschichte 16/1968.
- S. et H. GALLIOT, Marc Sangnier 1873-1950. Le Mans 1960.
- H. GRAML, Europa zwischen den Kriegen (dtv – Weltgeschichte des 20. Jahrhundert, Bd. 5). München 1969.
- H. GREBING, Zentrum und katholische Arbeiterschaft 1918-1933. Ein Beitrag zur Geschichte des Zentrums in der Weimarer Republik. Phil. Diss. FU 1963.
- H. GREBING, Geschichte der deutschen Arbeiterbewegung. München 1970.

- H. GREIVE, *Theologie und Ideologie. Katholizismus in Deutschland und Österreich 1918-1935*. Heidelberg 1969.
- H. HABEDANK, *Der Feind steht rechts. Bürgerliche Linke im Kampf gegen den deutschen Militarismus*. Berlin (Ost) 1965.
- H. HEIBER, *Die Republik von Weimar* (dtv – Weltgeschichte des 20. Jahrhunderts, Bd. 3). München 1966.
- Fr. HENRICH, *Die Bünde katholischer Jugendbewegung*. München 1968.
- H. HERZFELD, *Der Erste Weltkrieg* (dtv – Weltgeschichte des 20. Jahrhunderts. Bd. 1). München 1968.
- L. JEDLIČKA, *Das autoritäre System in Österreich*, in: *Aus Politik und Zeitgeschichte B 30/70*, 25. Juli 1970.
- B. M. KEMPNER, *Priester vor Hitlers Tribunalen*. München 1966.
- Fr. KLEIN, *Die Bemühungen um eine Rüstungsbeschränkung zwischen den beiden Weltkriegen*, in: W. Huber (Hrg.), *Historische Beiträge zur Friedensforschung* (Studien zur Friedensforschung 4). Stuttgart 1970.
- O. KLUG, *Katholizismus und Protestantismus zur Eigentumsfrage*. rororo-TB. Hamburg 1966.
- Kl. M. KODALLE, *Politik als Macht und Mythos*. Carl Schmitts ‚Politische Theologie‘. (Urban, TB Nr. 842). Stuttgart 1973.
- W. LINK, *Die amerikanische Stabilisierungspolitik in Deutschland 1921-1932*. Düsseldorf 1970.
- W. LIPGENS, *Europäische Einigungsideale 1923-1930 und Briands Europaplan im Urteil der deutschen Akten*, in: *HZ 203/1966*.
- H. LIPPELT, *„Politische Sanierung“*. Zur deutschen Politik gegenüber Polen 1925/1926, in: *Vierteljahreshefte für Zeitgeschichte 19/1971*.
- G. LUCÁCS, *Geschichte und Klassenbewußtsein*. Neuwied / Berlin 1970.
- H. C. F. MANSILLA, *Faschismus und eindimensionale Gesellschaft*. Neuwied/Berlin (Sammlung Luchterhand) 1971.
- M.-O. MAXELON, *Stresemann und Frankreich. Deutsche Politik der Ost-West-Balance*. Düsseldorf 1972.
- J. B. METZ, *Christliche Anthropozentrik*. München 1962.
- W. MOMMSEN, *Größe und Versagen des deutschen Bürgertums*. München 1964.

- R. MORSEY, Die deutsche Zentrumspartei 1917-1923. Düsseldorf 1966.
- Neue Ansätze der katholischen Soziallehre.* Festschrift für Prälat Dr. Franz Müller. Hrg. von Katholisch-Sozialen Institut der Erzdiözese Köln. Köln 1970.
- W. NEUß, Ein Priester unserer Zeit. J. Stoffels, Weihbischof von Köln. Einsiedeln/Köln/Straßburg 1934.
- E. NOLTE, Die Action française, in: Vierteljahreshefte für Zeitgeschichte 9 / 1961.
- E. NOLTE, Vierzig Jahre Theorien über den Faschismus, in: Id. (Hrg.), Theorien über den Faschismus. Köln 1967.
- Cl. POZZOLI (Hrg.), Anarchismus, Bolschewismus. Aufsätze aus dem „Wörterbuch der Volkswirtschaft“. Frankfurt 1971.
- H. PROSS, Jugend, Eros, Politik. Bern/München/Wien 1964.
- F. RAABE, Die bündische Jugend. Ein Beitrag zur Geschichte der Weimarer Republik. Stuttgart 1961.
- A. RAUSCHER, Subsidiaritätsprinzip und berufsständische Ordnung in „Quadragesimo anno“. Münster 1958.
- A. RETZBACH, Die Christlich-Soziale Reichspartei. München 1929.
- E. RITTER, Der Weg des politischen Katholizismus in Deutschland. Breslau 1934.
- E. RITTER, Die katholisch-soziale Bewegung Deutschlands im 19. Jahrhundert und der Volksverein. Köln 1954.
- G. RITTER, Staatskunst und Kriegshandwerk, Bd. IV. München 1968.
- A. ROSENBERG, Geschichte der Weimarer Republik. Frankfurt ¹¹1970.
- Fr.-K. SCHEER, Die Anfänge der Friedensforschung in der historischen Friedensbewegung Deutschlands, in: Jahrbuch für Frieden- und Konfliktforschung. Friedensforschung und politische Praxis. Bd. II/1972.
- K. SONTHEIMER, Antidemokratisches Denken in der Weimarer Republik. München 1962.
- K. SONTHEIMER, Deutschland zwischen Demokratie und Antidemokratie. München 1971.
- K. SONTHEIMER, Die Weimarer Republik, in: Deutschland. Wandel und Bestand. Eine Bilanz nach hundert Jahren. München 1973.
- Soziale Arbeit im neuen Deutschland.* Festschrift; zum 70. Geburtstag von Franz Hitze. M.-Gladbach 1921.

- W. SPAEL, *Das katholische Deutschland im 20. Jahrhundert. Seine Pionierzeiten 1890-1945*. Würzburg 1964.
- Fr. M. STRATMANN, *Katholische Nachbarschaft. Vom Friedensbund Deutscher Katholiken*. Unveröffentlichtes Manuskript. 1965 (im Besitz des Verfassers).
- A. THIMME, *Gustav Stresemann, Legende und Wirklichkeit*, in: HZ 181/1956.
- W. TORMIN, *Geschichte der deutschen Parteien seit 1848*. Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz 1967.
- J. TREITZ, *Michael Felix Korum, Bischof von Trier 1840-1921*. München 1925.
- L. TROTZKI, *Die Wendung der Komintern und die Lage in Deutschland*, in: Id., *Wie wird der Nationalsozialismus geschlagen? Auswahl aus „Schriften über Deutschland“*. Hrsg. von D. Dahmer. Frankfurt 1971.
- Fr. WECHSLER, *Romano Guardini als Kerygmater*. Paderborn 1973.
- K. H. WEGER, *Theologie der Erbsünde*. Freiburg/Basel/Wien 1970.
- R. WISSER, *Das Konkret-Lebendige erschließen und an die Zukunft des Menschen denken: Romano Guardinis Frage nach dem geschichtlichen Weltsein des Menschen*, in: Id., *Verantwortung im Wandel der Zeit*. Mainz 1967.
- G. C. ZAHN, *Die deutschen Katholiken und Hitlers Kriege*. Graz / Wien / Köln 1965.

Namensregister

- Antz, J. 65, 126, 132, 141f, 326.
Assisi, Fr. v. 225f, 249.
Baeck, L. 92
Bahr, H. 47
Benedikt XV. 36-38, 40-42, 47, 49, 55f, 59-61, 66, 77, 86, 250f, 295f.
Bertram (Bischof von Breslau) 60, 75.
Blondel, M. 15.
Brauns, H. 96, 100.
Briand, A. 277, 281, 284, 289, 294f.
Briefs, G. 21, 162-164, 169, 170.
Brüning, H. 151, 319-321.
Buber, M. 184, 234, 245.
Coudenhove-Kalergi, R. 259, 263-267, 287-288.
Dankworth, H. 137, 141, 146.
Dempf, A. 141.
Dessauer, Fr. 92, 109, 138, 143-145, 151f, 154-156, 163, 165, 327.
Dirks, W. 7-9, 11, 29, 74, 83f, 91, 120, 141, 146-149, 168-174, 180-188,
190, 191, 196, 211, 225, 227f, 230, 240, 245, 255-258, 264, 271f, 278,
299, 322, 326, 332, 340, 342, 349.
Döblin, A. 234.
Eberle, J. 111, 164, 235.
Ebers, G. 67
Ehlen. N. 11, 22, 26-28, 30, 65, 109, 121, 128, 140f, 169, 234, 297.
Ehrenfried 31
Einstein, A. 92, 233.
Elfes, W. 117, 118.
Erb, A. 109, 117.
Erzberger, M. 36-38, 40. 54-56, 66, 70, 97, 99. 100, 102, 117, 126, 289.
Faßbender, M. 54, 67, 140.
Faßbinder, Kl. M. 23, 28, 33, 139, 141.
Faulhaber (EB von München) 75, 77, 80-82.
Feltrin, P. 34, 131.
Foerster, Fr. W. 8, 36-37, 61, 107, 220, 221, 247-254, 259.
Frantz, K. 206, 260.

Freud, S. 233.
Gandhi, M. 245f.
Gerlach, H. v. 19, 234, 301.
Geßler, H. 323-324.
Gießwein, A. 12, 18, 47-48, 235, 236, 259.
Gröber (Bischof von Meißen) 80.
Grosche, R. 21, 67, 146, 236.
Guardini, R. 63, 64, 184-186, 200.
Gurian, W. 141, 146.
Harcourt, R. d' 290 f.
Herr, J. 144.
Heller, V. 30,94-104, 106, 110, 116-119, 122, 129-130, 134, 211, 220,
225, 234, 306.
Hindenburg, P. v. 316, 319, 320, 321.
Hohoff, W. 51, 95, 113.
Hoog, G. 16-18, 32, 33.
Horstmann, H. 119, 120, 365.
Hüskes, Fr. 102, 103, 119, 120.
Jocham, M. 12, 16-18, 38-42, 43, 47-51, 53-57, 66, 85f, 220, 251.
Joos, J. 20, 67, 87, 116, 118, 125, 151, 162.
Jostock, P. 95, 108, 109, 111.
Jünger, E. 337.
Kaas, L. 273, 303.
Keller, Fr. 139, 141, 194, 217, 234, 239, 242, 243, 245.
Kessler, H. Graf 16, 19.
Klein, C. (Bischof v. Paderborn) 78.
Knecht, J. 72, 79, 83, 84, 90.
Kollwitz, K. 234.
Kral, J. 38, 42, 49, 50-54, 86, 94-96, 98, 101, 113f, 116.
Krone, H. 67, 70, 71, 82, 87, 151, 325, 326, 327.
Kuenzer, R. 70, 82, 301.
Lagerlöf, S. 233.
Lammasch, H. 36, 37, 47, 235, 240, 259.
Landmesser, Fr. 67.
Lenz, P. 91, 139, 219, 353.
Leo XII. 12, 13, 19, 296.
Letterhaus, B. 118.
Lichtenberg, C. 92.

Lucács, G. 171.
Marx, K. 102, 109, 119, 164, 167, 340, 343.
Maurras, Ch. 13.
Mayr, K. 45f, 298, 304.
Mertens, H. 190, 191.
Metzger, M. J. 18, 42, 43, 44, 46, 47, 49, 53, 54, 259.
Michel. E. 21, 65, 83, 84, 146, 174, 177, 178-184, 188-190, 196, 199,
203-205, 259, 260, 261, 269, 270, 271, 341.
Müller, Fr. 70
Nell-Breuning, O. v. 109, 166, 208.
Neumann, V. 37, 38, 47.
Neundörfer, K. 147-150, 179, 180, 184, 194f, 199.
Neundörfer, L. 147, 179.
Noppel, C. (S.J.) 65, 239, 272, 273.
Ohlmeier, Th. (O.F.M.) 31, 88, 89.
Pacelli, E. (Nuntius) 60, 78, 303.
Pius X. 19.
Pius XI. 16, 19, 61, 194, 250, 251, 284, 295.
Platz, H. 12, 21, 24, 31, 65, 67, 142, 236.
Praxmarer, L. 38.
Probst, J. 12, 16, 141.
Quidde, L. 8, 19, 55, 328.
Ragaz, L. 233.
Rolland, R. 233, 245, 246.
Rosenstock, E. 152-154, 158, 159, 174, 182, 259, 270, 271, 292f.
Russel, B. 233
Rathenau, W. 289.
Sangnier, M. 11-35, 47, 49, 56-57, 138, 141, 232, 309.
Scharp, H. 23, 67, 83, 140, 142, 144, 145, 257, 258, 272, 278, 287, 291,
307.
Scheler, M. 138f, 228-230, 246.
Schmitt, C. 182, 183, 184, 208.
Schmittmann, B. 67, 260.
Schofer, K. 21, 56, 150.
Schreiber (Bischof von Berlin) 75, 79, 81, 296.
Seipel, J., 47
Siebert, K. 21
Sinclair, U. 233

Soden, C. O. v. 261, 299, 301, 302, 307, 309.
Sombart, W. 109.
Sonnenschein, C. 12, 47.
Spiecker, C. 151.
Sproll (Bischof von Rottenburg) 75, 78, 80.
Stegerwald, A. 100, 103, 125, 146.
Steinbüchel, Th. 166-169.
Steinmetz, B. M. 140, 142.
Stoffels, J. (Weihbischof von Köln) 21, 22, 157-160, 216.
Stratmann, Fr. (O.P.) 12, 21, 24, 40, 48, 54, 61, 62, 63, 70, 79, 85, 92,
132, 138, 141-142, 202, 209, 215, 216, 225, 230-232, 234-240, 243-
246, 251, 261, 326.
Stresemann, G. 268, 282, 283, 284, 285, 286, 288, 289, 305, 329.
Suarez, Fr. 48, 236.
Tagore, R. 233.
Teipel, H. 146.
Teusch, Chr. 67, 151.
Thormann, W. 83, 138, 145, 202, 258, 274.
Thrasolt, E. 65, 107, 109, 125, 128, 140, 142, 306.
Ude, J. 134, 241.
Vanderpol, A. 48, 235.
Vittoria, Fr. da 48, 236.
Weber, M. 151, 249, 250.
Wehberg, H. 138, 139, 232, 269.
Wittig, J. 182, 188, 225.
Wirth, J. 16, 56, 66, 102, 116, 125, 145, 150, 151, 152, 156-165, 171-
175, 264, 286, 289, 329.
Wolfgruber, J. B. 41, 42, 48, 66.
Zweig, A. 234.
Zweig, S. 233.

edition pace

Die hier fortgesetzte *edition pace*,
initiiert von Thomas Nauerth und Peter Bürger,
erschließt Quellentexte, Inspirationen & Forschungsbeiträge
zu folgenden Themenschwerpunkten:

Kultur der Gewaltfreiheit und des Friedens;
Persönlichkeiten, Spiritualität und Praxis
des gewaltfreien Widerstands;
Friedenstheologie, Kritik der Kriegsreligion;
Kirchliche Friedenslehren und Geschichte des
religiös motivierten Pazifismus;
Ökumenische und interreligiöse Lernprozesse
in der Bewegung für Gerechtigkeit, Frieden und
Bewahrung der Schöpfung.

Ergänzend:

Regal zur Geschichte der Friedensbewegung.

Buchausgaben:

<https://buchshop.bod.de/>

(Suchfunktion | Eingabe: *edition pace*)