

## Besprechungen

Brinkmann, Carl: *Soziologische Theorie der Revolution*. Göttingen 1948, Verlag Vandenhoeck und Ruprecht.

„Wir nähern uns sichtlich einer Krisis und dem Jahrhundert der Revolutionen“, bemerkt Jean Jaques Rousseau gelegentlich in seinem „Emile“. Die europäischen Völker haben es nicht daran fehlen lassen, dieses Vorempfinden des großen Utopisten zu rechtfertigen. Revolutionen von verschiedener „Gründlichkeit“ sind einander immer wieder gefolgt, bis die große russische Revolution Lenins den gleichsam klassischen Gedanken der Revolution als der gewaltsamen Beseitigung einer erstarrten Autokratie mit exemplarischer Deutlichkeit verwirklichte. Die deutschen „Revolutionen“ von 1918 und vollends von 1933 können nur in sehr abgeschwächtem Grade auf diese Bezeichnung Anspruch erheben. Insbesondere die von Freyer so genannte „Revolution von rechts“ zeigte sich 1933 höchstens in dem Sinne revolutionär, daß sie noch einmal das Staatsgefüge umstürzte, um eine einzige diktatorische Partei an Stelle des Parteienpluralismus zu setzen. Jedoch von dem alten, gleichsam ehrwürdigen Pathos des Revolutionären, das aus dem Ingrimme über altes Unrecht entspringt und das den Menschen, nach Schiller, an den Himmel greifen läßt, wo seine „ewigen Rechte“ unveränderlich hängen, war bei der „Revolution“ des 30. Januar 1933 nichts zu spüren. Daß dennoch auch diese „Machtergreifung“ als „Revolution“ bezeichnet werden konnte und als solche zuweilen auch in der zeitgenössischen Geschichtsschreibung erwähnt wird, zeigt, daß der Begriff der Revolution erweicht ist. Noch einem „48er“ würde man kaum den Gedanken haben zumuten dürfen, es eine „Revolution“ zu nennen, wenn eine militaristisch organisierte Massenpartei ein pflichtvergessenes Staatsoberhaupt dazu bringen konnte, ihren Partei-, Sekten- und Miliz-„Führer“ in den Besitz der unumschränkten Gewalt im Staate zu setzen. Auch für das zuweilen angewandte Schema der Revolutionsgeschichte, nach dem es die jeweils nächste der bisher noch „unterdrückten“ Klassen sei, die sich auf dem Weg über eine „Revolution“ zu gesellschaftlicher Macht durchkämpft, können die Ereignisse seit jenem Tage kaum als „revolutionär“ gelten. Ebenso wenig freilich sind sie Ausdruck einer „Restauration“. Von beiden ist etwas in ihnen zu erkennen, aber beide Begriffe reichen nicht aus. Die gegenwärtig erlebte Geschichte ist vieldeutig geworden. Vollends muß sich der denkende Betrachter der von der lebenden Generation bewußt erfahrenen Geschichte von jenem naiven Glauben kuriert sehen, der

im Sinne des liberal-bürgerlichen Fortschrittsoptimismus jede revolutionäre „Befreiung“, oder was als solche gilt, ohne weiteres positiv bewertet. Zwar werden „Revolutionen“ wohl meist im Namen des „Volkes“ geführt, aber die Völker sind am Ende, wohl ebenso wie bei Kriegen, auch bei „Revolutionen“ am wenigsten die Nutznießer der Ergebnisse. Es ist also notwendig, unabhängig von den nationalen Mythologien der revolutionären Mutterländer, den gesellschaftlichen Sinn und Wert der „Revolutionen“ einmal gründlich zu überprüfen. Dabei darf man es nicht bei „weltanschaulichen“ Thesen lassen, wie sie etwa von den konservativen Romantikern gegen den Gedanken der Revolution geltend gemacht wurden, sondern man wird den strukturellen Zusammenhang der Revolution mit dem Gesellschaftsgefüge ins Auge fassen müssen, in dem sie ausbricht. Dabei könnte sich herausstellen, daß es einen Gattungsbegriff der „Revolution“ vielleicht überhaupt nicht gibt, so wenig wie alle Erkrankungen eines Organismus Keuschhusten genannt werden können. Es wäre denkbar, daß es völlig verschiedenartige „konstitutionelle“ Mängel der gesellschaftlichen „Organismen“ sind, die jeweils zu jenen Erscheinungen führen, die man hinterher mit dem auch sprachlich wenig deutlichen Ausdruck der „Revolution“, womöglich ebenso wortgläubig im Unterschied von der „Evolution“, zu bezeichnen pflegt. Die Soziologie hat ein weites Arbeitsfeld vor sich, wenn sie sich auch in Deutschland entschließen wird, nicht mehr nur „Grundbegriffe“ zu diskutieren und über die „Gruppe“ allzu allgemeine Theoreme zu entwickeln, sondern die Fülle der allerorts und von jedermann erlebten gesellschaftlichen Wirklichkeit lebendig auszulegen.

Einen sehr bedeutsamen Schritt in diesem Sinne tut die „soziologische Theorie der Revolution“ von Carl Brinkmann. Die Untersuchungen, die der bekannte Soziologe unter diesem Titel vereinigt, gehen an die Frage des Wesens, des Sinnes und auch des Wertes der „Revolution“ genannten Erscheinungen in einer Weise heran, die geeignet ist, für die moderne soziologische Forschung anregend und vorbildlich zu wirken. Zunächst und vor allem zeigt sich der „entschlossene soziologische Realismus“, von dem Brinkmann spricht (S. 86) und als den man auch seine eigene Arbeitsweise charakterisieren kann, frei von vorweggenommenen dogmatischen Fassungen des Gegenstandes. Wenn auch nicht eine gleichsam „systematische“ Einordnung des Phänomens der Revolution bzw. der verschiedenen Abwandlungen, die dieses zeigt, den vollen Anspruch einer „Theorie“ erfüllt, so wird doch vorerst überhaupt einmal wieder ein unmittelbarer anschaulicher Zugang zu dem in Frage stehenden Lebenszusammenhang erschlossen. Die systematische Kraft des soziologischen Denkens erscheint dabei in der Kunst differenzierter und präziser Fragen, aber sie läßt zugleich auch einen geschlossenen Gedankenhorizont spürbar werden, vor dem die in großer Fülle herangezogenen einzelnen historischen Phänomene plastisch werden. So sehr eine begrifflich-konstruktive Systematik nicht nur dem an Perspektiven und Gesichtspunkten

überaus reichen Denken Brinkmanns, sondern dem soziologischen Denken schlechthin widersprechen würde, so wenig bleibt die Fülle an speziellen Einsichten, die uns vermittelt werden, unsystematisch im Sinne einer im ganzen strukturlosen Mannigfaltigkeit von Erkenntnissen. Die Untersuchung bewegt sich immer in enger Föhlung mit einer souverän beherrschten Fülle von geschichtlichen Einzelgegebenheiten, aber sie sieht ihre Fragen doch immer zugleich zwischen den extremen Gegensätzen der modernen Existenz. Diese liegen begründet in der „Armut und Leere der abendländischen Massengesellschaften an bleibenden Bedeutungen und verbindlichen Wertvorstellungen“ (S. 60) als genereller Gegebenheit, und in jenem „Denkbereich, wo die Forderung erneuter Verjenseitigung des gesellschaftlichen und staatlichen Lebens mit der anderen Forderung sozialer und politischer Gerechtigkeit zusammenhängt“ (S. 61) als Ort der alles beherrschenden letzten Fragen. Brinkmann faßt das Problem ins Auge, ob Religion und Revolution „eine fruchtbare, Leid und Unsinn unserer Gegenwart realistisch überwindende Verbindung miteinander eingehen?“ (S. 62).

So tief Brinkmann in die Dialektik der seelischen Hintergründe und der gesellschaftlichen Zusammenhänge des revolutionären und geistigen Geschehens hineinleuchtet, wobei manche überraschenden Perspektiven aufblitzen, so ist sein Standpunkt zuletzt doch der eines prinzipiellen Gegensatzes zwischen Revolution und Religion: „Revolution ist und bleibt der Griff nach dem Schöpfertum einer neuen Natur und Welt; Religion, noch in den schroffsten Formen von Verneinung und Überwindung der ‚Welt‘, im Gegenteil Hinnahme von Freude und Leid aus Gottes Hand, vor allem aber Übergipflung der menschlich-diesseitigen Forderungen von Gerechtigkeit in Verteilung und Vergeltung durch die Gedanken der Liebe und Gnade: Revolution die Sache der Hybris, der Technokraten und Eindimensionalen; Religion die Sache des Ausgleichs und Gleichgewichts menschlicher Maße und Möglichkeiten mit dem ‚Übergreifenden‘, worauf sie rückbezogen, festgebunden, ‚religiert‘ sind“ (S. 63). Wenn bei einer solchen fundamentalen Verschiedenheit des Wesens von Religion und Revolution beide sich dennoch auf irgendeine Weise miteinander verbinden sollen, so kann es nicht anders als im Ziel sein. Brinkmann beschränkt sich darauf, gegenüber aller „Skepsis und Kritik am Phänomen der Revolution“ als auf ein „Letztes, Tiefstes in ihr“ hinzuweisen auf das, „was mindestens als Intention immer von Neuem auch und gerade die Edelsten und das Edelste im Menschen an sich gerissen und beschäftigt hat“, das „der religiösen Offenbarung Ähnliche, womit die Widerstandsgewalt immer wieder zum Griff an das Firmament der ‚ewigen Rechte‘, der Einsturz des Verderbten zum Versprechen des unschuldsvoll Wiedergeborenen wird“ (S. 70).

Entscheidend in diesem Sinn wird es sein, ob die religiöse Forderung nach einer Besserung des menschlichen Daseins auch als eine gesellschaftliche und hier insbesondere wieder als eine wirtschaftliche ausgelegt werden kann, und ob von ihr aus dann, im Sinne Brinkmanns,

„ehrlicher Wille zur Kritik und evolutionistischen Reform am Kapitalismus“ die „abendländischen Wirtschafts- und Gesellschaftsordnungen vor dem inneren Zerfall und der äußeren Überwältigung zu retten vermag“ (S. 98). Was Brinkmann sucht, ist ein „zwischen Liberalismus und Sozialismus“ stehendes Drittes, das den naiv-mechanistischen Konkurrenzgedanken des alten Liberalismus vermeidet, aber ebenso der Massenbürokratie entgeht. Brinkmann ist davon überzeugt, daß „sowohl die liberalen Vorstellungen von einer selbsttätigen Harmonie ‚freier‘ Willen wie die sozialistischen von schneller oder langsamer ‚Erziehbarkeit‘ bisher entrechteter Unterschichten“ versagen. Beide müssen „zu einer unehrlichen Herrschaft verborgener Pseudoaristokratien, der kapitalistischen Wirtschaftsmächte dort und der sozialistischen ‚Funktionär‘-Bürokratien hier“ führen (S. 110). Er spricht von der „unendlichen Ernüchterung und Enttäuschung...“, die uns allen auf der einen Seite die Staatssklaverei internationaler und nationaler Sozialismen, auf der anderen Seite nicht minder die Kryptotyrannie hochkapitalistischer Herrschaften gebracht hat“ (S. 111), und er bringt einen letzten und tiefsten Optimismus zum Ausdruck, wenn er erklärt, so, wie der Mensch „die furchtbare Drohung einer verwilderten Technik“ werde bannen können, sobald er nur ernstlich wolle, „wird er auch den noch furchtbareren Mechanismus der Dauerrevolution loswerden, wenn er lernt, herrschen zu lassen, die (geistig und sittlich) herrschen können, und gehorchen zu lassen, die (wiederum geistig und sittlich) gehorchen wollen“ (S. 112). Dieser Optimismus ist freilich nicht nur Glaubenssache, sondern auch ein wenig Frage der unmittelbaren gesellschaftlichen Erfahrung, die wohl kaum dafür spricht, daß eine solche Ordnung des Herrschens und Gehorchens alsbald zu verwirklichen sein wird. Vor allem aber sieht diese Fragestellung an den Gründen vorbei, die in der konkreten modernen erwerbswirtschaftlichen Wirklichkeit als zunächst unüberwindlich scheinende außerpersönliche Ursachen sozialer Spannungen gegeben sind. Es ist doch wohl zu befürchten, daß, sobald keine unmittelbare Verbindung gefunden werden kann zwischen den „zwei großen Komplexen von Tatsachen, Gedanken und Forderungen“, „die lockend und drohend zugleich die Wege moderner soziologischer Analyse zugleich erhellen und versperren“: „Der Bedeutung des Massenhaften für Erscheinung und Wesen moderner Politik und Sozialität, und der Bedeutung des ‚übergreifenden‘ Religiösen für mögliche Bezwingung, Auflösung, Veredlung eben dieses Massenhaften“ (S. 112). Diese beiden „Komplexe“ stellen abstrakte Grenzpunkte des Gesellschaftsbewußtseins dar, und wenn überhaupt eine stetige Fortgestaltung des gesellschaftlichen Daseins ins Auge gefaßt werden kann, dann nur unter der Voraussetzung, daß zwischen ihnen eine Reihe von vermittelnden Formen und Gestaltungsweisen lebendig gemacht wird. Dazu gehört in erster Linie der Charakter der Personalität, der allem „gesunden“ gesellschaftlichen Wesen eignet und der nicht verwechselt werden darf mit Individualität. Als personhaftes Leben begriffen, ist die gesellschaftliche Existenz gleicher-

maßen offen für die sogenannte „Masse“, die nur eine Abstraktion und einen alles andere als klaren Begriff darstellt, wie für jenen Charakter des ständigen Transzendierens, der als „Übergreifen“ nicht sehr glücklich (wohl im Anschluß an Jaspers) wiedergegeben wird. Unter der Masse stellen wir uns auf eine etwas oberflächliche Weise die nahezu apersonale Existenz vor, im Religiösen setzen wir alles auf das ganz individuelle Angesprochensein des Menschen. Zwischen beidem stehen die mannigfachen Formen des gesellschaftlichen Daseins, deren keine nur individualistisch zu begreifen, von denen aber auch keine dem Moralischen und Religiösen ganz verschlossen ist. Vielleicht liegt der erste Grund für das Entstehen von Revolutionen darin, daß diese vermittelnden Formen und Mächte versagen, so daß durch eine Massentaktion die „Revolution in tragischem Sprung und Überfall des Unten auf das Oben erreichen möchte“ (S. 36), was aus historisch verschiedenen Gründen durch eine stetige und persönliche, verantwortungsbewußte Gestaltung der Berufenen und Befähigten nicht erzielt werden kann.

Der Unklarheit des Begriffs der „Masse“ im modernen allgemeinen Sprachgebrauch – zu seinem Ursprung vgl. des Verf. „Augustinus“, Berlin 1948, S. 122 –, entspricht die methodische Unklarheit, dank deren im „Revolutionskomplex des abendländischen Geistes“ das Sittengesetzliche mit dem Naturgesetzlichen vermengt wird. Es ist weiterhin charakteristisch, daß die – verworrene! – „Subjektivität des revolutionären Selbstverständnisses“ längst zur „Objektivität des revolutionären Verhaltens“ geworden ist (S. 8). Man kann auch sagen: Die „Masse“ will sich selbst als solche in ihrer Aktivität, sie will nicht personhaft sein, sondern „dynamisch“. Die gesellschaftliche Auflösung des personhaften Charakters der menschlichen Existenz erscheint in der Vernichtung jeder Art von Hierarchie. Am bedeutendsten hat ihr der Schrittmacher aller europäischen Revolutionen Rousseau vorgearbeitet, und wenn er selbst auch noch prinzipiell Individualist ist, so zerstört er doch das Personhafte der sittlichen Existenz. So wird dann im Anschluß an ihn praktisch „das Massendasein mit seinem Minimalprinzip der ‚Gleichheit‘ die Leitvorstellung der Revolutionen“ (S. 9). Brinkmann sieht, im Gegensatz eigentlich zu der „demokratischen“ Utopie Rousseaus und damit des modernen Europa und Amerika, in der „Verschiedenheit der Ausstattung und infolgedessen der Leistung“ das „eigentlich Systembildende im menschlichen Zusammenleben“ (S. 13). So ergibt sich im entschiedenen Gegensatz gegen die Revolutionsideologie die Frage: „Kann in irgendeiner der Ordnungen, die die Sozialwissenschaften unter dem Begriff der Hierarchie, unter dem Bilde der Pyramide zu verstehen pflegen, die soziale Statik nicht als Druck von oben, sondern auch als Tragen von unten her verwirklicht werden?“ (S. 13). Es kann kein Zweifel sein, daß jede stabile Ordnung ein solches „Tragen von unten her“ braucht. Damit dieses freiwillig geleistet wird, ist es notwendig, daß den „Oberen“ eine höhere Bedeutung und Würde zuerkannt wird. Die „Hierarchie“ muß also innerlich begründet

und in ihrer sittlichen Würde allgemein begriffen werden. Für die traditionelle Hierarchie wirkte in diesem Sinn die christliche Transzendenz, also die Religion. Die Frage für die Zukunft wird sein, ob diese innerliche Begründung erlebnismäßig stark genug sein kann, um alte hierarchische Stufungen des gesellschaftlichen Gefüges zu rechtfertigen – trotz nicht zu verkennender „Ungerechtigkeiten“ ihrer ökonomisch-realen Erscheinungsweisen! –, ob sie gar neue Überschichtungen motivieren kann, oder ob die überkommene Religion mit ihrer Bindung an das traditionelle gesellschaftliche System der Ränge und Klassen durch dieses kompromittiert erscheint und mit ihm zugleich abgelehnt wird. Die Revolution in Rußland hat im Anschluß an Lenin diese Frage ganz klar herausgearbeitet und die Antwort im Sinne einer radikalen Verdächtigung und Ablehnung des Religiösen gegeben (vgl. des Verf. „Lenin“, Berlin 1948, S. 125 f.). Wenn man auch nicht so weit zu gehen braucht, wie Brinkmann, der die „moderne Soziologie“ auffordert, sich als das „klassische Revolutions- und Oppositionsdenken“ zu bezeichnen (S. 17), so darf für das Verständnis der gegebenen Situation doch nicht verkannt werden, daß es für den Fortbestand der gegebenen, vorwiegend „bürgerlichen“ Gesellschaftsordnung, wie ihrer religiösen Hierarchie auf die Dauer entscheidend sein wird, ob sie allgemein überzeugend den Verdacht von sich fernhalten kann, sie gebrauche die religiöse Motivation zum Schutze eigener konkreter, materieller oder klassenmäßiger Interessen.

Hier liegt nicht der einzige Krisenpunkt der modernen Gesellschaft hinsichtlich der Möglichkeit einer Revolution. Brinkmann bezeichnet als für eine „Soziologie der Revolution von ausschlaggebender Wichtigkeit“ die „Entwertung der Freizeitverwendung“, und zwar „nicht so sehr . . . Entwertung der kulturellen Haltung geführter Massenschichten als Entwertung der Lebensform . . . führender Eliteschichten“ (S. 19). In dieser These liegt ein Problem verborgen, das über die gegebene Formulierung hinausweist. Zunächst einmal darf man wohl die „Freizeitverwertung“ als *pars pro toto* ansehen hinsichtlich der „kulturellen Haltung“ überhaupt. Weiterhin aber hat das Problem der „Entwertung“ in diesem Zusammenhang zwei Seiten: die Entwertung kann sich bei den Trägern und Repräsentanten der betreffenden Werte vollziehen oder bei den von ihnen ausgeschlossenen Persönlichkeiten und Schichten. Man darf zumindest den Verdacht haben, daß eine Selbstentwertung der „Eliten“ den ersten Beginn für das Heraufkommen einer revolutionären Situation bedeutet. Vielleicht genügt es auch schon, daß die eigenen Werte nicht mehr ganz ernst genommen werden, daß man sich nicht mehr verpflichtet fühlt, sie praktisch zu realisieren, daß man sie zu bloßen „Ideologien“ werden läßt oder daß man sie dem „Außenstehenden“ gegenüber nicht mehr mit der notwendigen Würde zu „repräsentieren“ versteht. Vielleicht ist die „Masse“ viel mehr geneigt, „Werte“ und „Eliten“ anzuerkennen und ihnen zu folgen, als diese selbst immer glauben, und es könnte sein, daß die Enttäuschung aus der Entdeckung des mangelnden Ernstes in der

Verwirklichung und Vertretung in Anspruch genommener Werte den ersten, durchaus „persönlichen“ und „moralischen“ Anfang einer revolutionären Entwicklung darstellt. Es bedarf allerdings, wie Brinkmann mit Recht bemerkt, „sorgfältiger soziologischer Analyse“, wenn man feststellen will, inwieweit dergleichen Momente tatsächlich bis zu revolutionären Tendenzen führen. Auf jeden Fall kann man wohl sagen, daß diese rein negative Seite der „sittlichen“ Enttäuschung wohl eine Vorbedingung, aber kein hinreichend starkes Motiv für eine Revolution bildet. Ein solches muß positiven Charakter haben, und es kann diesen immer nur gewinnen, wenn eine ihrer selbst „moralisch“ und „materiell“ bewußte andere, vielleicht nicht notwendigerweise „niedrigere“ Schicht zur Macht drängt. Es ist möglicherweise mehr eine Tatsache-, als eine Prinzipienfrage, ob man in diesem Sinne auch eine „Revolution von oben“ gelten lassen will. Für die „Revolution von unten“ kann dabei im übrigen, entsprechend der ihr doch wohl im allgemeinen vorangehenden „moralischen“ Enttäuschung an der bis dahin herrschenden „Elite“, eine innere Affinität zu dem alles „Moralische“ für unreal erklärenden modernen Naturalismus angenommen werden. Aber auch hier warnt Brinkmann wieder mit Recht vor Einseitigkeiten: „Die immer mögliche und sehr oft verwirklichte Lebens- und besonders Staats- und Gesellschaftsfremdheit der Naturwissenschaften kann in reaktionäre so leicht wie in revolutionäre Konstruktion ausschlagen, und die entgegengesetzte, peinliche und beglückende Nähe der Kulturwissenschaften zu den Kämpfen der Menschenwelt . . . hat in Mittel- und Osteuropa aus Hegels Dialektik revolutionäre Saat auf Saat aufgehen lassen“ (S. 20 f.). Andererseits wird man aber doch eine gewisse einseitige Verbindung des naturalistischen „Materialismus“ mit revolutionären Tendenzen anzunehmen haben. In dieser Hinsicht sind Plechanows Untersuchungen der „materialistischen“ Ethik vor der französischen Revolution von 1789 überzeugend. Außerdem darf man grundsätzlich in der praktischen wie theoretischen Hinwendung „führender“ Schichten zu einer „materialistischen“, d. h. impersonalistischen und ethischer Verantwortlichkeit abgewandten Denkweise ein ernstes Symptom der erwähnten „Entwertung der kulturellen Haltung“ erblicken.

Wir können über die mannigfaltigen, auch in ökonomischer Hinsicht (Rolle der Währungsmanipulationen, S. 92 f. usw.) sehr aufschlußreichen Untersuchungen Brinkmanns nicht weiter referieren. Es braucht nicht erwähnt zu werden, daß der gegenwärtige Moment ein Buch wie das vorliegende in praktischer wie theoretischer Hinsicht gleichermaßen notwendig erscheinen läßt. Denn nach so vielerlei leichtfertiger und gedankenloser, brutaler und verantwortungsloser Revoluzzerei bei uns in Deutschland zeigt sich nunmehr wohl auch für den noch immer vom Fortschritts- und Revolutionsdogma Besessenen das schwere Gewicht der Frage, ob nicht „das quantitative Übergewicht der bloßen Massen über kulturtragende Eliten nicht nur für diese, vielmehr auch für die kulturellen Kräfte und damit für die vor-

eilig triumphierenden Massen selber tödliche Gefahren mit sich bringen könnte“ (S. 31). Vielleicht legt es der inzwischen erzielte beispiellose geistige Tiefstand gerade auch der „Massen“, für die angeblich in Europa die Revolutionen geführt worden sind, nahe, mit dem Aberglauben an die „fortschrittliche“ Bedeutung der Revolutionen einmal gründlich ins Gericht zu gehen, und es wäre nicht die schlechteste Folge einer solchen Besinnung, wie sie in eindrucksvoller Weise aus Brinkmanns inhaltsreichen Untersuchungen spricht, wenn man das von Rousseau angekündigte „Jahrhundert der Revolutionen“ als abgeschlossen ansehen könnte. Freilich wäre dafür in „moralischer“ wie in „materieller“, in „politischer“ wie in „ökonomischer“ Hinsicht vielerlei vorauszusetzen, wofür bislang weder „ideologisch“ noch „praktisch“ Anzeichen vorhanden sind. Brinkmann scheint einen Ausweg aus der verworrenen Situation darin zu erblicken, daß die verschiedenen Formen von Sozialismus, deren praktisch unverkennbare Bedeutung er keineswegs leugnet, sich in nationalen Formen konkret verwirklichen. „Sowohl der russische wie der deutsche Kommunismus hat seinen Schwerpunkt heute schon in nationalen, nicht mehr in internationalen Interessen und Tendenzen. Und vielleicht wird mit und hauptsächlich von den ‚sozialistischen‘ Parteien des Abendlandes, statt wie einst der Gedanke der ‚Weltrevolution‘, in Zukunft der Gedanke des Kulturfriedens abendländischer Völker ausgehen“ (S. 114). Einem wissenschaftlichen Urteil entzieht sich eine solche doch wohl mehr glaubensmäßige Feststellung.

Werner Ziegenfuß-Berlin

Schiffer: Eugen: *Die deutsche Justiz*. Grundzüge einer durchgreifenden Reform. 2., völlig neubearbeitete Auflage. München und Berlin 1949. Biederstein Verlag. 308 S.

Der Verf., führender liberaler Politiker mehrere Jahrzehnte hindurch, ehemaliger Reichsjustizminister, tätig in mannigfachen Stellen als Richter und Verwaltungsbeamter, von 1945 bis 1948 Präsident der Deutschen Verwaltung für Justiz in der sowjetischen Besatzungszone, heute Senior der deutschen Juristen, dem in seiner weisen Abgeklärtheit selbst die nationalsozialistische Periode mit all dem ihm zugefügten Unrecht nichts anhaben konnte, ist sicher wie kein anderer berufen, seine Gedanken über Justizreform – nunmehr in 2. Auflage (die 1. Auflage erschien 1928) – bekannt zu geben. Jüngere sollten sich an der Aufgeschlossenheit und geistigen Beweglichkeit des fast Neunzigjährigen ein Beispiel nehmen!

Mit bewundernswerter Klarheit versteht es der Verf., seine Pläne zum Ausdruck zu bringen. Schonungslos Mängel enthüllend, die Lethargie der Juristen aufrüttelnd, stellt er eine solche Fülle von grundlegenden wie ins einzelne gehenden Forderungen auf, daß sich jeder Jurist in Deutschland damit auseinandersetzen und daß ins-



besondere jeder Student der Rechtswissenschaft und Referendar – wenigstens die ersten 123 Seiten – lesen sollte.

Der Verf. steht auf dem Standpunkte der historischen Rechtsschule; damit werden manche seiner Urteile relativiert. Er geht davon aus, daß bis gegen Ende des 19. Jahrhunderts über 100 Jahre hindurch die Heiligkeit des Rechts und die Souveränität der Gerichte wie ein rocher de bronze im Strom des politischen, sozialen und wirtschaftlichen Lebens anerkannt gewesen seien. Dann aber seien drei Vertrauenskrisen der Justiz gefolgt: unter der Weimarer Republik, unter dem Nationalsozialismus und nach dem Zusammenbruch 1945. Gerade heute erscheint es wieder durchaus geboten, sich dieser Krisen und ihrer Gründe zu erinnern und daraus die politischen Mittel zur Überwindung der Krise abzuleiten.

Schiffer geht davon aus, daß hinter diesen drei Krisen als Dauerkrise die Entfremdung zwischen Recht und Volk steht, deren letzte Ursache er in der Rezeption des römischen Rechts erblickt. Diesem in der Geschichte einmaligen Vorgang widmet er recht bittere Worte, dabei doch wohl die negativen Seiten der Rezeption gegenüber ihren Vorteilen allzu sehr überschätzend; aber im Grunde genommen dürfte einer der entscheidenden Krisengründe damit getroffen sein. Die logisch-mathematische Seite des Rechts wird m. E. allzu gering geachtet neben dem „lebendigen, lebenswarmen und lebensfrohen“ geschichtlich Gewordenen, dessen Ausdruck ja schließlich auch die historisch entwickelte Rezeption ist. Richtig ist aber sicher die Folgerung: „Nachdem die Sintflut des römischen Rechts sich verlaufen hat, ist eine neue Sintflut über uns gekommen, die des Massenrechts“ (S. 51). Ausgezeichnet schildert Verf. die Hypertrophie des Rechts, der Gesetze und Verordnungen als ein Grundübel der neueren Zeit, insbesondere ihre nachteiligen Auswirkungen auf das Richtertum. Geradezu klassisch sind die Formulierungen für die Anforderungen, die an den modernen Richter in menschlicher, fachlicher und bildungsmäßiger Hinsicht zu stellen sind. Immer wieder wendet sich Verf. als erfahrener Richter gegen Positivismus, Formalismus und Gefühllosigkeit in der Justiz und charakterisiert die wichtigsten Fehler. Aber er muß zugeben, daß die 14 000 bis 16 000 Richter, die man bisher benötigte, unmöglich alle dem Ideal entsprechen können. Der tiefste Grund für die sinkende Qualität der Richter liegt weder in ihrer Überlastung noch in der Unterbezahlung, sondern „in der sonderbaren Vorstellung . . ., daß es überhaupt denkbar ist, 14 000 wirkliche Richter aufbringen zu können“ (S. 85). Auch auf die gesellschaftliche Stellung des Richters wirkte sich das Herabsinken des Richterstandes aus. Militaristische Anschauungen stärkten den Glauben an den Satz: „Macht geht vor Recht!“ Die Rekrutierungsquelle für die Richter sei in der Hauptsache der kleine Mittelstand. Wer sich vornehmerer Herkunft rühmte, blieb im ganzen dem Richterstand ebenso fern wie Persönlichkeiten aus dem Arbeiterstand. Obwohl in England und Amerika die Verhältnisse kaum einfacher liegen als bei uns, begnügt man sich dort

mit einem „überraschend geringen Quantum an Justiz“ (S. 96). Das hängt bei uns mit der Entwicklung des Obrigkeitsstaats zusammen. Ein Übermaß an Justiz gehört nicht zum Rechtsstaat. „Der Staat ist keineswegs grundsätzlich verpflichtet, jeden Rechtsanspruch zu befriedigen, koste es, was es wolle.“ Als grundlegenden Reformvorschlag fordert daher Schiffer: Einengung der Tätigkeitsgebiete und Zuständigkeiten der Justiz und Verkleinerung ihres Apparats. Mir scheint das im wesentlichen richtig; auch ich glaube, daß ohne eine radikale Verminderung der Zahl der Richter und ohne stärkste Zurückhaltung des Gesetzgebers keine Justizreform Erfolg haben wird.

Im weiteren Verlauf seines Buches bringt Schiffer eine große Zahl von Spezialvorschlägen zur Umgestaltung der Justiz durch Rationalisierung und Demokratisierung. Zur Frage, ob man beim Recht oder bei den Richtern beginnen soll, antwortet Schiffer, daß man „mit der Neuformung des Richterstandes beginnen muß, die wiederum von einer Herabsetzung der Richterzahl ihren Ausgang nehmen muß“ (S. 117). Aus der Gerichtsorganisation ist beachtlich der Vorschlag, die Arbeitsgerichtsbarkeit wieder in die ordentliche Gerichtsbarkeit einmünden zu lassen (S. 215). Hinsichtlich der Verwaltungsgerichte fordert Schiffer gleichfalls eine Verbindung mit der ordentlichen Gerichtsbarkeit, da die Einrichtung dieser Sondergerichte in der Persönlichkeit der Richter ihren Grund gehabt habe. M. E. ist dies nur zum Teil zutreffend, auch aus sachlichen Gründen besteht die Trennung, weil nämlich Verwaltungsgerichtsbarkeit wesensgemäß primär Verwaltung in Justizform darstellt und weil dem ordentlichen Richter die Verwaltungstätigkeit gewöhnlich innerlich fremd ist.

Mit Spannung wird der Leser sich in den Abschnitt über die Volksrichter (S. 284) vertiefen, zumal diese Einrichtung unter der Amtstätigkeit Schiffers in der sowjetischen Besatzungszone eingeführt wurde. Man wird daher gern das fachliche Urteil einer nicht dem SED-Lager entstammenden Persönlichkeit kennen lernen, die wirklichen Einblick in diese Dinge besitzt. Der Unterschied zum akademisch vorgebildeten Richter wird von Schiffer in der Art der Ausbildung – hier Universität, dort Richterkurse mit neuartigen Unterrichtsmethoden – gesehen. Freilich wird betont, daß die Volksrichter – im Gegensatz zu den Studenten – in der Regel ältere, durch hartes Schicksal gereifte Männer und Frauen seien. Die Auswahl der Kandidaten für die Kurse liege in der Hand der politischen Parteien, die es freilich manchmal vorgezogen hätten, ihre besten Kräfte für den Eigendienst in der Partei zurückzuhalten. Die klugen Worte, die Schiffer für die Unterbringung der erfolgreichen Absolventen der Richterkurse findet, erfreuen sich leider in der Praxis nicht immer der erforderlichen Beachtung. Das Problem der Volksrichter ist m. E. noch nicht gelöst, kann es auch nicht werden durch einseitige Bevorzugung gegenüber dem studierten Richter und etwa durch Anpassung der Universität an die Bedürfnisse, die sich bei den Volksrichterkursen herausgestellt haben. Ursprünglich wohl nur als vorübergehende Notmaßnahme

wegen des Mangels an unbelasteten Richtern in der sowjetischen Besatzungszone gedacht, hat die praktische Behandlung eine andere Entwicklung genommen. Dadurch, daß die Justizverwaltung allein die Ausbildung der Volksrichter in der Hand hat und daß sie als Anstellungsbehörde der Richter diese frei auswählen kann, vermag sie durch die Institution der Volksrichter mittelbar auch Einfluß auf die Universität, insbesondere die juristischen Fakultäten zu nehmen und dabei die Erkenntnisse und Erfahrungen auch der Volksbildungsverwaltung zurückzudrängen. Mir scheint es in der Tat möglich, einen großen Teil der Richtergeschäfte auf nichtstudierte Juristen zu übertragen und damit die geforderte radikale Verminderung der Zahl der akademisch vorgebildeten Richter im Interesse der Hebung des höheren Richterstands zu erreichen. Gewisse richterliche Geschäfte erfordern den akademisch vorgebildeten Richter, wenn anders man nicht der Universität schließlich ihre Überflüssigkeit bescheinigen will. Daß für dieselbe richterliche Tätigkeit auf Dauer akademisch und nicht akademisch vorgebildete Richter gleichwertig nebeneinander stehen, halte ich für beide Teile für untragbar. Die menschlich, sozial und fachlich gewünschten höheren Richterpersönlichkeiten sollten alle den Weg durch die Universität durchlaufen. Soweit letztere den Anforderungen heute nicht entspricht, ist die Universitätsreform zu betreiben, die zweifellos erst in den ersten Anfängen steckt, aber nicht durch einen außerakademischen Bildungsgang ersetzt werden sollte, selbst wenn feststeht, daß auf dem neuen Weg eine Anzahl geeigneter Richter geschaffen worden sind.

Hans Peters