

ORIENTIERUNG

Katholische Blätter für weltanschauliche Information

Erscheint zweimal monatlich

Nr. 21

14. Jahrgang der «Apologetischen Blätter»

Zürich, den 15. November 1950

INHALT: Föderalismus und Zentralismus in der Kirche (Zum ersten Band von Jedins Werk über das Trienter Konzil): Das Lebensgesetz der Spannung zwischen Haupt und Gliedern — Zeiten harmonischer Ausgeglichenheit — Die vorreformatorische Situation: von Bonifaz VIII. zum Schisma und zum Konziliarismus — Renaissancepapsttum und Separatismus — Die Vorgeschichte des Trienter Konzils.

Zum neuen Dogma: Verhältnis des neuen zu den bisherigen Mariendogmen — Die Auferstehung des Fleisches — Heiligenverehrung als Realismus des Glaubens — Der verklärte Leib — Maria im Heilsplan — «Vergöttlichung» Marias? — Warum heute die Verkündigung?

Neue Diaspora: Chance für die Zukunft oder verlustreicher Rückzug? — Die katholischen Ostflüchtlinge in Niedersachsen und Ostfriesland — Die wirtschaftlichen Verhältnisse — Tradition und Wurzellosigkeit.

Zu Sedlmayrs «Verlust der Mitte»: Das Echo auf ein Buch — Kunst unter dem Aspekt der Religion — Der Substanzverlust und die sich ergebende Expansion des Kunstgewerbes.

Ex urbe et orbe: Klassenjustiz und Rechtspositivismus — Gegeneinander oder miteinander?

Föderalismus und Zentralismus in der Kirche

(Zum ersten Band von Jedins Standardwerk über das Trienter Konzil)¹

Seit die Kirche existiert, gibt es neben der primären wesentlichen Einheit von Haupt und Gliedern, die den einen Leib Christi bilden, auch eine sekundäre Spannung zwischen ihnen. Diese Polarität kannte in gewissem Sinne schon die Apostelkirche. Es sei etwa an die Spannung zwischen Paulus und dem Apostelfürsten Petrus erinnert. Zentripetale Tendenzen, die das einigende Fundament, den Felsen Petri, anreichern wollen, streiten während des ganzen Frühchristentums mit zentrifugalen Bestrebungen, welche die Bedeutung der Glieder im Gesamtorganismus unterstreichen (Firmilian, Cyprian). — Diese Polarität ist ohne Zweifel ein Lebensgesetz der Kirche Christi. Sie gehört zu ihrem Leben und zeugt für ihr Leben. Würde der eine oder andere Pol ausgeschaltet, wäre der Lebensorganismus vernichtet. Das Haupt ohne die Glieder wäre kein Leib Christi mehr, Glieder ohne das Haupt wären leblos und würden rasch zerfallen. — Die Geschichte der Kirche ist so wesentlich eine Geschichte ihrer Einheit, daneben aber auch eine Geschichte der bipolaren Spannung zwischen Föderalismus und Zentralismus. Dieses gegensätzliche Verhältnis ist kein starres, konstantes. Es gibt da ein ständiges Auf und Ab, eine Betonung (oder gar das Ganze gefährdende Überbetonung) bald des einen, bald des andern Pols. Es gibt aber auch Zeiten harmonischer Ausgeglichenheit zwischen Gliedern und Haupt. In einer solchen leben wir heute. Gewiss, der kirchliche Zentralismus hat in neuerer Zeit eine merkliche Stärkung erfahren (Unfehlbarkeitserklärung des Papstes, die neue Kodifizierung des Kirchenrechtes usw.). Aber diese Stärkung geschah und geschieht mit einhelliger Zustimmung der Glieder, da sie als notwendig emp-

funden wird angesichts der heutigen Existenzbedrohung der Kirche. Andererseits wird aber auch föderalen Bedürfnissen heute mehr und mehr Rechnung getragen (in Liturgie, Verwaltung, Praxis der Sakramentenspendung usw.). — Man empfindet diese so segensreiche Zusammenarbeit umso beglückter, wenn man das neueste Werk Jedins über die hundertjährige Vorgeschichte des Trienter Konzils liest. Da entrollt sich unsern Augen eine Zeit kirchlicher Katastrophen, eine Zeit übersteigerten Zentralismus und des extremen Föderalismus, ja Separatismus.

Schon im Hoch- und Spätmittelalter kam es bekanntlich zu einer gefährlichen Überbetonung des kirchlichen Zentralismus. Der Pendelausschlag konnte nicht ausbleiben. Auf Bonifaz VIII. folgte Avignon, folgte das furchtbare Schisma, in welchem sich zuletzt drei Päpste gegenüberstanden. Das Haupt der Kirche war tödlich krank geworden, in sich zerspalten, unfähig sich selbst wieder zu heilen, die Kirche in ihrem Wesen bedroht. Da taten sich die Glieder zusammen, um Haupt und Leben der Kirche zu retten. Die im Konzil von Konstanz (1414—1417) vereinigte Kirche restaurierte das Papsttum — ein bisher einmaliger Vorgang in der Geschichte der Kirche. Es war die grosse Stunde des kirchlichen Föderalismus (und sein grosses Verdienst), aber auch seine gefährlichste Stunde. Der Pendelausschlag drohte nun ins andere Extrem zu gehen: in eine Überbetonung des Föderalismus. Der sog. Konziliarismus lehrte die Vollgewalt und Oberhoheit des Konzils über und gegen das Papsttum und bedrohte damit das Fundament der Kirche, den Felsen Petri, den päpstlichen Primat. Damit begann eine in ihren Folgen tragische Auseinandersetzung zwischen Föderalismus und Zentralismus in der Kirche.

Zwar gelang es dem wiederhergestellten Papsttum des 15. Jahrhunderts, die Gefahr des Konziliarismus nach langen Kämpfen zu bannen. Aber es errang den Sieg nur um hohe

¹) *Hubert Jedins*, Geschichte des Konzils von Trient. Band I: Der Kampf um das Konzil. Freiburg i. Br. 1949 (Verlag Herder). XIII und 643 Seiten in Gross-Oktav. — Das Werk ist auf vier Bände berechnet und füllt eine grosse Lücke aus. Wir werden beim Erscheinen der späteren Bände auf eine nähere Besprechung eingehen.

Preise. Einer der Hauptgewinner war der moderne Staat (15), dessen Mithilfe mit Konzessionen erkaufte werden musste, die sich später bei der Glaubensspaltung bitter rächen sollten. — Ein anderer Hauptgewinner war der römische Kurialismus, dessen Behördenapparat einen geradezu krankhaften Ausbau erfuhr und einem gesteigerten Fiskalismus rief, aber auch vermehrten nationalen Antipathien. «Es entstand jener Antiromanismus, der in der Geschichte der Glaubensspaltung eine schwer zu überschätzende Rolle spielte, der noch in Trient die Verständigung so sehr erschwerte» (22).

Aber das war nicht alles. Einen dritten, noch viel höheren Preis musste die Kirche bezahlen. Mit den Konzilien starb nämlich auch die Hoffnung auf die innere Kirchenreform. Die Konzilien von Konstanz und Basel waren zugleich Träger der so dringend nötigen sittlich-religiösen Reform an «Haupt und Gliedern» gewesen. Ihr Ende bedeutete praktisch auch das vorläufige Ende der Selbstreform der Kirche. Denn das wiedererstarkte Papsttum erwies sich als unfähig, nun seinerseits statt dem Konzil diese kirchliche Selbstreform an die Hand zu nehmen und voranzutreiben. Ja, die Renaissancepäpste waren nicht nur unfähig dazu, sie wollten diese Reform gar nicht. Es war das der historische Schuldanteil des kirchlichen Zentralismus an der bald hereinbrechenden Glaubensspaltung. Dabei fehlte es nicht an Reformansätzen in Rom selbst. Kardinal Capranica z. B. hat hundert Jahre vor Trient ein vollständiges Programm der katholischen Reform aufgestellt, wie sie so viel später einmal verwirklicht werden sollte — «aber nach welchen Katastrophen!» sagt Jedin (96). «Mehr als ein halbes Jahrhundert hatte man Pläne für die Reform der Kurie und der Kirche gemacht, darüber diskutiert und geschrieben, aber nie war eine wirklich befreiende Tat gefolgt, durch die sich das Papsttum an die Spitze der kirchlichen Erneuerung gestellt hätte: Eine grosse Chance war versäumt» (110).

Mit Luthers Thesenanschlag 1517 begann die Katastrophe. Der kirchliche Föderalismus ging in Separatismus über. Hätte Luthers Auftreten wirklich zur Katastrophe führen müssen? Man wird mit Jedin diese Frage verneinen müssen.

Die deutsche Glaubensspaltung war anfänglich keineswegs ein klarer Trennungsschnitt gegen die Papstkirche. Sie war mehr ein «allmähliches Sichauseinanderleben als ein Bewusstseinsvorgang» (154). Man lebte noch lange in der Illusion, in der alten Kirche zu sein, ja «nichts hat die Kirchentrennung so gefördert wie die Illusion, die sich über ihr Vorhandensein täuschte» (154). Man weiss auch, dass Luther selbst ursprünglich nicht eine andere Kirche neben die bestehende alte setzen, sondern nur reformieren wollte. Das was die Konzilien von Konstanz und Basel auch gewollt hatten. Er und seine Bewegung verlangten anfänglich wiederholt ein neues Konzil, das alle Fragen behandeln und die Reform der Kirche durchführen sollte.² (Die altkirchlichen Kreise verlangten noch dringender darnach.) Jedin meint wohl mit vollem Recht, dass es in den Anfangsjahren der Reformation von 1521 bis 1525 «menschlich gesprochen nur ein Mittel gegeben habe, der Abfallsbewegung Einhalt zu bieten: das Konzil» (155). Aber der Ruf verhallte ungehört. Dreissig Jahre später kam es dann doch zum Trienter Konzil. Diese dreissig Jahre genügten indes, um die Mauern und Herzen zu härten, den Graben unüberbrückbar zu machen: Das Konzil kam dreissig Jahre zu spät.

Warum so spät? Warum griffen die Päpste nicht sofort zu diesem letzten Rettungsmittel, wie sie es dann später doch taten? — Die beiden Medicipäpste, Leo X. (1513—1521) und

Clemens VII. (1523—1534) waren entschieden gegen ein Konzil. Die alte und veraltete Angst vor dem konziliaren Föderalismus erfüllte sie, jetzt wo es um viel tödlichere Dinge, um Separatismus, ging. Dazu trat noch die Angst vor einschneidenden Reformen. «Es ist unleugbar, dass grosse Teile des Kardinalskollegiums und der kurialen Beamtenschaft das Konzil fürchteten, weil sie von ihm einen vereinten Sturm der Nationen gegen die bisherige Pfründenbesetzungs- und Finanzpraxis, eine Beschränkung ihrer Einkünfte und das Ende des bisherigen glänzenden Wohllebens erwarteten. Es sind dieselben Kreise, die das Problem Luther dadurch lösen zu können meinten, dass sie ihn für einen Hurer und Säufer erklärten» (157).

Freilich darf nicht übersehen werden, dass die säkularen Gegensätze zwischen Frankreich und Habsburg lange Zeit ein Konzil fast unmöglich machten. Franz I. von Frankreich hintertrieb mit allen Mitteln das vom Kaiser gewünschte allgemeine Konzil, weil die kirchlichen Wirren im Reich den Kaiser schwächten und Frankreich zugute kamen (183, 220). Und Clemens VII. half mit, das Konzil zu hintertreiben.

Die Bestürzung in treu kirchlichen Kreisen war gross. Nicht nur in Deutschland, wo zahlreiche Katholiken davon überzeugt waren, der Papst verabscheue das Konzil nur, «um der Reform zu entgehen» und dem «weltlichen Gepränge» nicht entsagen zu müssen (230). Auch in Spanien klagte der grosse Theologe Franz von Vitoria voller Schwermut: Seitdem die Päpste die Konzilien zu fürchten begannen, bleibt die Kirche ohne Konzilien, und sie wird es bleiben zum Unheil und Verderben der Religion (230).

Am 25. September 1534 starb Clemens VII. Sein Nachfolger Paul III. (1534—1549) gehörte zwar noch nicht zu den Reformpäpsten, aber förderte wenigstens die kirchlichen Reformkräfte und war nicht mehr grundsätzlich gegen das Konzil. Das Papsttum begann endlich sich seiner Hirtenpflicht zu besinnen. Freilich liess sich auch Paul III. von den sich auftürmenden Schwierigkeiten leicht abschrecken. Und er war zu sehr Politiker und in die politischen Gegensätze zwischen Frankreich und Habsburg zu sehr verstrickt, um einzig das Wohl der Kirche und der Seelen mit allen Kräften anzustreben. Es dauerte noch elf Jahre, bis endlich am 13. Dezember 1545 das so notwendige und so ersehnte Konzil in Trient eröffnet wurde.

Dass es so spät erst zustandekam, war ein «ungeheures Unglück» für die Kirche, meint Jedin mit Pastor (460). Es kam zu spät, um die Kirchenspaltung noch rückgängig machen zu können. Der Abfall von Rom war lehrmässig wie räumlich und zeitlich schon zu weit vorgeschritten, die Protestanten wollten schon längst nichts mehr von einem Konzil wissen. Wohl kam es «gerade noch zurecht, um von den romanischen Ländern ähnliches Unheil abzuwenden; für die nordischen kam es zu spät» (460). Es ist erschütternd, wenn man Jedins Rückblick zum ersten Band seines Werkes liest: Man müsse zweifeln, ob wir heute eine abendländische Kirchenspaltung hätten, wenn das Konzil von Trient im Jahre 1525 statt erst im Jahre 1545 zusammengetreten wäre (461). «Eine rechtzeitig gefällte Konzilssentenz gegen Luther» hätte die Massen bei der Kirche gehalten (289).

Jedins Vorgeschichte des Trienter Konzils zwingt zum Nachdenken. Gewiss, die Medicipäpste waren nicht die Alleinschuldigen, vielleicht nicht einmal die Hauptschuldigen an der unheilvollen Verspätung des Konzils. Es lässt sich zudem manches von ihrer Entschuldigung sagen. Vor allem muss auf die tiefe Schuld der europäischen Mächte hingewiesen werden, Frankreichs voran, das bis zuletzt das Konzil zu hindern versuchte. — Die Lektüre weckt indes im nachdenklichen Leser den Eindruck, dass auch Rom weithin versagt hat. Und zwar nicht nur in dem Sinn, dass ein persönliches Versagen einiger Päpste vorliegt. Die tragische Schuld Roms scheint uns tiefer

² Es darf freilich nicht übersehen werden, dass Luthers Dogmatik und Kirchenbegriff von Anfang an nicht mehr auf kirchlichem Boden stand. Es dauerte übrigens nicht lange, bis er auch das Konzil als letzte Instanz ablehnte und an dessen Stelle das «Evangelium» (d. h. Luthers Auslegung) setzte.

zu gehen: Sie liegt in der Übersteigerung des mittelalterlichen kurialen und papalen Zentralismus, der sich nicht mit Primat und oberster Lehrautorität begnügte, sondern die ganze Verwaltung überwucherte. Kardinal Contarini hat einmal in einer Denkschrift an Paul III. diese Wunde offen aufgedeckt. «Selbst dem Historiker verschlägt es fast den Atem», meint dazu Jedin, «wenn er in diesem für die Augen eines Papstes bestimmten Dokument die furchtbare Anklage liest, die Wurzel des Übels liege in der Übersteigerung der Papaltheorie» (339).

Die hundertjährige Vorgeschichte des Trienter Konzils ist so zu einem Lehrbeispiel geworden. Das Haupt war krank, kein Wunder, dass viele Glieder verdorrten und abfielen. Der Heilungsprozess begann auch nicht vom Haupte, sondern von

innen und von unten her. Langsam, Schritt für Schritt, musste sich die katholische Selbstreform den Weg nach Rom bahnen, bis sie zuletzt auch das Haupt ergriff — mehr ein Kreuzweg als ein «triumphaler Siegeszug», meint Jedin (350). Zur vollen Entfaltung sollte diese Selbstreform aber erst kommen unter der Führung des wiedergesundeten Hauptes. Und es bleibt für immer denkwürdig, dass der kirchliche Zentralismus, der sich so lange gegen das Konzil, die föderalen Kräfte, gesträubt hatte, zum treuesten Hüter des trientinischen Erbes wurde. Kirchlicher Föderalismus und Zentralismus innigst vereint — eine segensreiche Epoche der Kirche begann. Darüber wird später, im Anschluss an Jedin's kommende Bände, zu sprechen sein.

F. Strobel

Zum neuen Dogma

II.

«Zwei Dinge sind bei Behandlung der Aufnahme Marias in den Himmel auseinanderzuhalten: die Beweise, die eine Definition ermöglichen, und die Art und Weise, wie die Theologen diese Wahrheit mit anderen geoffenbarten Wahrheiten verbunden sehen». Dieser kluge Satz stammt aus einer Bittschrift der kubanischen Hierarchie des Jahres 1947. Die Beweise haben wir kurz in der letzten Nummer gezeichnet. Sie führen in das Innere des Geheimnisses nicht ein. Wir müssen nun fortschreiten zum Kern.

Eine jede Glaubenswahrheit bleibt solange ein Totenschädel, als in ihr nicht das Auge Gottes erstrahlt, für den allein sie da ist. Das ist der Grund weshalb viele unserer protestantischen Brüder vor allen Mariendogmen ein solches Entsetzen haben. Kann man ihnen die Verherrlichung Gottes darin als einzigen Sinn sichtbar machen, entschwindet wenigstens dieses Entsetzen, wenn auch ihre Zustimmung damit noch nicht gegeben ist.

Von zwei biblischen Positionen aus ist das neue Dogma in seinem inneren Gehalt zu betrachten: von der Auferstehung des Fleisches als der Vollerlösung durch Jesus Christus und von der Stellung Marias im Heilsplan Gottes, als der Repräsentantin der durch Jesus Christus erlösten Menschheit. Man sieht, alles Licht kommt einzig vom menschgewordenen Wort Gottes her. Beide Linien sind von den Theologen, die über dieses Dogma geschrieben haben, gezogen worden und die Definition bedeutet einen Anstoss zu vermehrtem gläubigem Forschen in beiden Richtungen.

Die Auferstehung des Fleisches

Die Auferstehung Christi bezeugen uns alle Evangelisten und nach der Lehre des hl. Paulus ist sie so eng mit unserer eigenen Auferstehung dem Leibe nach verbunden, dass ohne unsere Auferstehung auch Christus nicht auferstanden wäre (1 Kor. 15, 16) und ohne Christi Auferstehung unser Glaube «nichtig» und wir «bejammernswerter als alle Menschen» wären (1 Kor. 15, 17, 19). Somit ist die Auferstehung des Fleisches ein zentraler Glaubensbestandteil und man handelt nicht recht, ihn irgendwo an den Rand zu stellen, so als ob es sich dabei um eine nur zusätzliche Wahrheit handelte, die den Kern unserer Erlösung nicht berührte. Es wird — zumal nach dem hl. Paulus — der Tod als Folge der Erbsünde angesehen und Christus wäre nicht Sieger über die Sünde, wenn er nicht auch den Tod zunichte machte.

Eine weit grössere Einheit des Menschen wird uns hier durch den Glauben gezeigt, als wir sie landläufig anzunehmen uns gewöhnt haben. Der Leib und damit alles, was zu dem Leib gehört, d. h. die ganze sichtbare Umwelt, gehört not-

wendig zum Menschen. Ohne all das wäre der Mensch nicht vollauf Mensch. Der Leib ist nicht Kerker und ist nicht Kahn für die Überfahrt des «irdischen Lebens», sondern das Menschsein verlangt nach einem Leib. Der Leib ist der natürliche Ausdruck des Geistigen und Seelischen im Menschen. Ein Widerspruch, ein Riss zwischen Leib und Seele ist Folge der Sünde und daher bei einer Überwindung der Sünde auszugleichen und zu schliessen. Diese kosmischen Perspektiven finden sich wieder in der Offenbarung des hl. Johannes, wo von dem neuen Himmel und der neuen Erde die Rede ist. Man wird sagen dürfen, dass diese Lehren der Offenbarung des Neuen Testaments von der Theologie bis heute noch wenig ausgewertet wurden, obwohl gerade von hier aus sich höchst aktuelle Folgerungen zur Stunde, in der wir stehen, ergeben können. Vielleicht wird gerade die Dogmatisation ein Anstoss sein, den Gedanken Gottes hier aufmerksamer nachzugehen.

Was das neue Dogma über diese Bibelwahrheit hinaus noch aussagt, ist die Anwendung auf eine bestimmte Person, nämlich auf Maria und vor allem die Vorwegnahme dieser allgemeinen Auferstehung für Maria.

Heiligenverehrung als Realismus des Glaubens

Die erste dieser beiden Aussagen ist wiederum nichts Neues und keineswegs eine Eigentümlichkeit Marias. Dass die Mutter Gottes zu den Seligen und Heiligen gerechnet wird, ist für den Katholiken eine Selbstverständlichkeit. Wir erwähnen diese Tatsache hier deshalb, weil gerade dieser Tage ein Büchlein von 61 Seiten von einem führenden evangelischen Theologen erschienen ist mit dem Titel «Maria, die Mutter Gottes», in dem gegen Ende auch die Frage gestellt wird, ob Maria zu verehren sei.¹⁾ Diese Schrift von Hans Asmussen ist von solcher Gedankentiefe, dass wir sie — obwohl sie nicht in allem mit der katholischen Lehre einig geht — doch in der Hand vieler Katholiken sehen möchten. Die Selbstverständlichkeit der Heiligenverehrung verhindert bei uns Katholiken gar leicht ein tieferes Nachdenken über ihre Bedeutung und so kommt es, dass wir uns von denen, die — uns geläufige — Dinge sich neu erringen, gar manche neue Sicht erschliessen lassen dürfen. Asmussen also lehnt eine Verehrung der Mutter Gottes und der Heiligen selbstverständlich ab, wenn sie neben Gott andere Götter setzen sollte. Er weist uns dann aber darauf hin, dass die Seligpreisungen des Evangeliums zu einer Art verkapptem Idealismus herabsinken müssen, einem bloss allgemeinen Ideal, wenn nicht die Kirche «die Vollmacht habe, von einem bestimmten Menschen zu sagen, er sei ein Seliger, welchem das Urteil Jesu Christi gilt... es handelt sich darum, ob unser Bekenntnis zur Erlösung

¹ Asmussen Hans: «Maria die Mutter Gottes». Evangelisches Verlagswerk, Stuttgart, 1950.

durch Christus dieses einschliesst, dass der Glaube die geschehene und wirksam werdende Erlösung auf dieser Erde anerkennt; es geht darum, ob die Gemeinde Jesu Christi so sehr an seinem Werk und an seinem Tun teilnimmt, dass sie es wagen darf, anbetend zu bekennen, in diesem und in jenem Fall sei dem Herrn der Kirche sein Werk an einem Menschen so gelungen, dass die Gemeinde durch dieses Werk erbaut wird». In diesem Sinn glaubt auch Asmussen eine Heiligenverehrung von der hl. Schrift her rechtfertigen zu können. Dass — dies vorausgesetzt — bei Maria dann der Fall ist, bereitet auch ihm keine Schwierigkeit.

Die zweite oben gemachte Aussage lässt sich nun freilich erst von der Gesamtstellung Marias im Heilsplan der Erlösung begrifflich machen.

Der verklärte Leib

Bemerken wir aber zum voraus, dass auch diese Wahrheit keineswegs so unerhört ist, wie wir vielleicht auf den ersten Blick glauben möchten. Zunächst ist Jesus Christus selbst bereits von den Toten auferstanden. Alle Fragen, ob eine solche Verklärung des Leibes nicht notwendig erst am «Ende der Zeiten» möglich sei, wenn der Mensch mit seiner ganzen Umwelt eingehe in die Verklärung, fallen damit dahin. Unsere Denkschwierigkeiten in diesem Punkt rühren wohl daher, dass wir die Worte des hl. Paulus von der Andersartigkeit des «himmlischen», des «geistigen» Leibes gegenüber dem «natürlichen», dem «irdischen» Leib zu wenig beachten. Dabei ist es eine, wenigstens von manchen kath. Theologen, z. B. Billot, vertretene Ansicht, dass die Identität der Seele genüge, um den Auferstehungsleib zu dem «ihren» zu machen.

Die Leiber der Heiligen

Dann aber ist es keineswegs ausgemacht, dass die Auferstehung Christi die einzige sei, die jetzt schon vollzogen ist. Im Gegenteil scheint es theologisch durchaus wahrscheinlich, dass die «vielen Leiber der entschlafenen Heiligen», die nach Matthäus 27, 52 beim Tode Christi den Gräbern entstiegen und «vielen erschienen», nicht mehr in ihre Gräber zurückkehrten, sondern das Gefolge des auferstandenen Heilandes bildeten. Die Erlösung ist also nicht nur im erlösenden Herrn selber, sondern auch in der erlösten Menschheit bereits jetzt in einigen Menschen zur Vollendung gekommen. Viele Kirchenväter und Theologen und auch zahlreiche protestantische Exegeten vertreten diese Ansicht, von Calvin bis Schlatter. H. Zeller hat in der Zeitschrift für kath. Theologie 1949 (71) diese christliche Tradition wieder neu zusammengestellt. Wenn an der übrigen Menschheit sich diese letzte Überwindung des Todes noch nicht vollzieht, dann wohl deshalb, weil wir noch im Glauben zu wandeln haben und eine sofortige Aufnahme jedes Menschen die Freiheit der Glaubensentscheidung wohl allzusehr beeinträchtigen könnte.

Die Stellung Marias im Heilsplan

Fragen wir jetzt nach der Stellung Marias im Heilsplan Gottes, dann können wir uns wieder in erster Linie auf die Hl. Schrift stützen. Es ist hier wichtig, dass wir Maria nicht nur als losgelöstes Einzelwesen betrachten, sondern als die Repräsentantin der Menschheit, als das Urbild der Kirche. Es ist wiederum Asmussen, der uns von Seiten der evangelischen Brüder her darauf aufmerksam macht (in dem genannten Büchlein), dass wir Maria nicht so sehr als «Individuum» ansehen sollen, als vielmehr als «das Bindeglied, welches den Herrn Christus mit der Menschheit verbindet». Von uns ist

also die Rede, wenn von Maria die Rede ist. Durch sie wird der Heiland der unsere.

Es ist nach der Bibel eine einheitliche Linie, die durch das Alte Testament hinführt von Adam über Noah, Abraham, Jakob, David bis zu Maria, der Mutter Jesu, die damit nicht irgendein weibliches Wesen ist, das irgendwo und irgendwann den Erlöser zur Welt brachte, sondern hier werden notwendige Zusammenhänge aufgezeigt, die unserem Glauben durchaus wesentlich sind. Es wird im Alten Testament gerade in den genannten Persönlichkeiten das Verhältnis Gottes zum Menschen stets als ein Bund, ja als ein Ehebund dargestellt. Daher werden die Juden als ehebucherisches Geschlecht bezeichnet, wenn sie Gott die Treue aufkünden. Im Neuen Bund differenziert sich nun dieses Bild durch den dreifaltigen Gott. Zum letzten Bundespartner wird der Vater, zu dessen Kindern die Menschen werden sollen. Es geschieht dies durch den menschgewordenen Sohn, der damit zur Menschheit in das Verhältnis der Gemahlschaft oder Brautschaft tritt. Durch die Vermählung mit Christus tritt die Menschheit, wie die Braut durch Vermählung zum Vater des Bräutigams, in das Verhältnis der Kindschaft ein. Man denke nur an die Parabel des Herrn vom Vater, der seinem Sohn ein Hochzeitsmahl bereitete oder an das 5. Kapitel des Epheserbriefes, in dem Paulus das Urbild der Ehe im Verhältnis Christi zu seiner Kirche sieht. Erst von dieser ehelichen Gemeinschaft, durch die wir mit Christus «ein Fleisch» werden, leitet er das uns geläufigere Bild von der Kirche als Leib Christi ab.

Maria ist nun nicht nur der Punkt, an dem die Heilsgeschichte des Alten Testaments zu ihrer Erfüllung kommt, sie ist es auch, die von Seiten der zu erlösenden Menschheit das Jawort spricht. Denn schliesslich — wenn es sich hier auch nur um Bilder handelt, die Gott unserem Stammeln vorstellt — verlangt ein Bund und eine Ehe ein persönliches Jawort von beiden Seiten. Christus selbst als die eine göttliche Person konnte dieses Jawort für die zu erlösende Menschheit nicht sprechen. Maria konnte es sprechen in der vorweggenommenen Kraft der Erlösung und hat es gesprochen. Sie übereignet dem Wort Gottes die lebensschöpferischen Kräfte ihres Schosses und wird so als Mutter des menschgewordenen Gottessohnes wie als Braut des Wortes Gottes zum Urbild der Kirche, deren Aufgabe es ist, Kinder Gottes zu zeugen und Christi Braut zu sein. Das alles ist direkt der Hl. Schrift zu entnehmen.

Die Entfaltung durch die Kirche

Was die Kirche dem «hinzufügt» in ihrer Lehre über Maria ist nichts weiter als die Entfaltung dieser Offenbarung. Maria ist gleichsam in einem Punkt zusammengefasst die Geschichte der gesamten erlösten Menschheit. Sie ist ganz und gar eine Erlöste. Erst einmal selber erlöst, kann auch sie «ersetzen, was an dem Leiden Christi noch aussteht». Sie ist aber in hervorragender Weise, vorbildlich, eben als Repräsentantin unserer Erlösung erlöst. Nichts anderes als dies besagt es, wenn ihr die Freiheit von der Erbsünde durch die Erlösung Christi vom ersten Augenblick ihres Daseins an zugesprochen wird (unbefleckte Empfängnis). Nichts anderes als dies besagt es, wenn sie zur Freiheit der Kinder Gottes, die in uns allen wirklich, aber nicht voll entfaltet und erst langsam sich entfaltend, wohnt, schon für die ganze Dauer ihres Lebens zuerkannt wird (Freiheit von jeder persönlichen Sünde). Nichts anderes als dies besagt es, wenn auch die Folgen der Erbsünde, der Weibesfluch (in Schmerzen sollst du gebären) und die Begierlichkeit in ihr sich nicht finden, während diese in uns nicht mehr als Strafen, sondern als Folgen der Sünde sich noch finden. Es bedeutet endlich nichts weiter als das volle Ausziehen dieser Linie, wenn nun auch die Verwesung, jener zweite Fluch der Menschheitssünde: «zum Staub sollst du zurückkehren» von ihr ferngehalten wird.

Die «Vergöttlichung» Marias

Man sage nicht, dadurch werde Maria eigentlich allzusehr der Menschheit entfernt und in der Gegenüberstellung Gott—Mensch auf die Seite Gottes gestellt und so — wie die Protestanten uns vorwerfen — zu einer «Göttin», wenn nicht formal so doch real gemacht. Es ist wiederum der Protestant Asmussen, der uns selbst die Hand bietet zur Überwindung dieser Schwierigkeit. Bei Behandlung der Frage: Gehört Maria auf die Seite Gottes oder auf die Seite der Menschen? führt er aus, wie es ja gerade das Ziel der Erlösung sei, den Menschen in etwa auf die Seite Gottes zu bringen: «seiner Natur sollen wir teilhaftig werden» (2 Petr. 1, 4). Mit Christus sollen wir «mitsterben» um «mit ihm zu leben», ja um mit Gott «mitzuarbeiten» und «mitzuherrschen» (2 Tim. 2, 12). Asmussen folgert daraus: «Solange die Kirche für ihr Handeln den logischen Satz allein gelten lässt, dass Gott Gott und dass der Mensch Mensch ist, kann sie sich sogar einer Verleugnung der Erlösung schuldig machen.» Er folgert weiter daraus, dass «die Kirche in Unordnung ist, wenn Maria in ihr nicht den rechten Ort hat». Asmussen folgert nun gewiss nicht, dass der Ort Marias all das in sich schliesse, was unser katholischer Glaube von ihr aussagt, obwohl auch er Maria als Repräsentantin der erlösten Menschheit anerkennt und auch selbst die grosse Linie der Heilsgeschichte, wie wir sie oben gezeichnet haben, zur Bestimmung des «Ortes» Marias verwendet. Er wird aber zugeben müssen, dass es nichts Widerbiblisches besagt, wenn Maria, ohne aufzuhören wirklicher Mensch unserer sündigen Menschheit zu sein, all das, was uns allen durch die Erlösung zudedacht ist an Vergöttlichung, gleichsam vorbildlich und konzentriert an sich erfährt, eben des Ortes wegen, an dem sie in der Heilsgeschichte steht, des Ortes wegen, auf den hin sie erlöst ist. Die erlaubte Linie wäre erst überschritten, wenn Maria keine Erlöste im wahren Sinn dieses Wortes mehr wäre. Sie ist nicht überschritten, wenn die Erlösung, die allen zuteil wird, an ihr bloss deutlicher und klarer sichtbar wird. Alle Privilegien Marias aber besagen nichts anderes als dieses.

Betrachten wir das «neue» Dogma in dieser Sicht, dann sehen wir sofort, wie es sich hier keineswegs mehr um irgendeinen belanglosen Schnörkel unseres Glaubens handelt. Ein ganz zentrales Geschehen, das uns alle unmittelbar anredet, ist hier offenbart: Auch die erlöste Menschheit ist schon jetzt in ihrem Urbild voll erlöst, der Teufel ist bereits jetzt auch in der begnadeten Menschheit wenigstens ansatzweise voll überwunden, die Verklärung des sichtbaren Weltalls hat schon, auch dort wo sie mit dem Wort Gottes nicht wesenhaft vereint ist, ihren Anfang genommen.

III.

Damit stehen wir bereits bei der Beantwortung der dritten Frage, die wir uns gestellt haben: Warum die Glaubensverkündigung gerade an diesem Punkt der Weltgeschichte vorgenommen wird? Die Antwort ergibt sich wie von selbst aus dem bisher Gesagten und wir können uns deshalb kurz fassen.

Wir sehen die Bedeutung dieser Dogmatisation vornehmlich nach einer zweifachen Richtung: Einerseits in der Linie der rechten Bewertung des Leibes und der gesamten sichtbaren Schöpfung; andererseits in der Linie einer rechten Bewertung des Einzelnen und der Solidarität der Menschheit.

Der Leib und unsere Zeit

Das erste liegt auf der Hand: die Beherrschung der Erde steht heute auf einem Höhepunkt, wie ihn die Menschheit nie gesehen. Das gilt sowohl für die Welt um uns, wie auch für den Leib, der uns angeboren. Die Folgen dieser Beherr-

schung für das Zusammenleben der Menschen, wie für die Gestaltung des Einzellebens sind unübersehbar. Es ist gerade von dieser Seite, von der Seite des «Fleisches» her heute alles in Wandlung. Um das existentielle Sein des Menschen im Fleisch, gebunden an Raum und Zeit, kreist alle heutige Philosophie. Nie gab es wohl eine Zeit, da ein Wort zur Bedeutung des Fleisches in heilsgeschichtlicher Sicht wichtiger und dringlicher war als gerade zu dieser Stunde.

Wenn die Kirche nun dieses Wort nicht in langer und schwer verständlicher Abhandlung gesprochen hat und auch nicht in einem blassen «Ideal», sondern in der Aussage über einen konkreten Menschen, der symbolhaft, in einem «Typus», die ganze Menschheit zusammenfasst, so entspricht das nur der Art wie auch Gott mit den Menschen zu reden gewohnt ist. Die Hl. Schrift ist davon Zeuge von jenem ersten Bild der Verheissung der Frau mit dem Kinde an bis zu jener Vision des Weibes, das mit der Sonne bekleidet ist. Es ist heute leider so, dass man in katholischen Kreisen noch oft die Macht der Symbolik auf das Menschenherz unterschätzt, während die nichtkatholische Welt, den Rationalismus schon hinter sich lassend, ihr wieder erhöhte Aufmerksamkeit schenkt und sie in Dienst nimmt. Nehmt der Kirche ihre Symbolik und ihr habt ihr die Stimmbänder durchschnitten. Noch bewegt sie die Lippen, die Worte formen, aber nur wenige können sie verstehen. Die Kirche will nicht in erster Linie dem logizistischen Denken, sondern dem totalen Menschen verständlich reden.

Die gemeinschaftsgebundene Person

Das zweite verblüfft uns vielleicht auf den ersten Blick. Bedenken wir aber die Worte des protestantischen Theologen Asmussen, die wir oben zitiert haben, und wir sehen sofort, was gemeint ist. Er weist uns darauf hin, dass wir Maria nicht «individualistisch» betrachten dürfen. Gerade an ihrer Gestalt geht ihm auf, wie sehr die evangelische Kirche «ein geschichtsloses Christentum» geworden ist: «Wir bilden uns ein, aus allgemeinen Wahrheiten zu leben, die wir aus der Geschichtswissenschaft eruieren und jeweils zu realisieren haben und deshalb halten wir es für unnötig, dass die Namen geschichtlicher Personen an unseren Altären erscheinen. Die Frage der Heiligenverehrung und auch die der Verehrung der Maria hat eine Seite, die nur gelöst wird, wenn Klarheit darüber besteht, dass wir uns binden lassen nicht nur an das historische Faktum, welches Jesus Christus heisst, sondern um dieses Faktums willen an eine Reihe anderer historischer Tatsachen. Dazu gehört in allererster Linie die Gestalt der Maria». Vielleicht kann man hinzufügen, dass auch unser katholisches Denken nur allzu «idealistisch» und allzu wenig «geschichtlich» in vielen Punkten geworden ist, weil auch wir vielfach vom Zeitgeist angesteckt und unserer katholischen Werte nicht achtend allzu «individualistisch» dachten. Oder hat es nicht viele Katholiken gegeben, die sich zwar dieser Definition gläubig unterwarfen, aber mit ihr «nichts anzufangen wussten», weil sie den Kontakt mit unserer Wirklichkeit nicht fanden, weil ihnen der Gedanke der Menschheitsverbundenheit verblasst war? Heute schlägt der Individualismus von gestern jäh in einen erschreckenden, alles gleichmachenden Kollektivismus über, der die ganze Welt zu einer Wüste zu machen droht. Ob solcher Welt das Bild der «auf einen bestimmten Ort hin Erlösten» nicht Beides: den Wert der Persönlichkeit in reiner Bezogenheit zur übrigen Menschheit an einem nicht nachzuahmenden Vorbild, aber in einem Beispiel aufzeigen kann?

Das ökumenische Gespräch

Wir glauben nicht, dass nachdenklichen Protestanten diese Definition — nach dem ersten wohl begreiflichen Schock — ein Hindernis im ökumenischen Gespräch werden kann. Im

Gegenteil, sie kann ihnen zu mancherlei sehr wichtiger Erkenntnis verhelfen auch dort, wo sie dieses Dogma, gleich andern katholischen Mariendogmen, ablehnen werden, wie das Beispiel Asmussens zeigt. Es ist jedenfalls kein glückliches und segensreiches ökumenisches Gespräch, wenn von katholischer Seite gewisse Dogmen beharrlich aus der Diskussion ausgeschaltet werden mit der Begründung, dass sie nicht zu den heilsnotwendigen Glaubenssätzen gehörten. Hätte man dies

besser beobachtet, wäre auf evangelischer Seite der Schock weit geringer gewesen.

Überblicken wir all das hier flüchtig Angedeutete, so ist doch zu hoffen, dass diese Glaubenserklärung nicht nur ein einmaliger feierlicher Akt war, den man dann bald wieder ad acta legt, sondern ein aufsprössender Keim, dessen volle Entfaltung heute noch gar nicht ermessen, sondern nur geahnt werden kann.

M. v. Galli.

Neue Diaspora

Chance für die Zukunft oder verlustreicher Rückzug?

Wer als fremder Beobachter versucht, sich in etwa ein Bild über die Seelsorgslage in Deutschland zu machen und nach der grössten Not und den dringendsten Aufgaben Ausschau hält, der steht beim Besuch der Städte zunächst unter dem Eindruck der zahlreichen Kirchenruinen. Angesichts der armseligen, meist überfüllten Gottesdiensträume in notdürftig zugedeckten Seitenschiffen, in feuchten Unterkirchen und engen Baracken muss ihm die Kirchenraumnot in den Städten als eine der grössten — äusserlich sichtbaren — Seelsorgsnöte in die Augen springen. Und doch, wenn man sieht wie überall auch an Kirchen gebaut wird, wenn man z. B. sogar in einer Diasporastadt wie Emden neben der Notbaracke die Kirche bereits im Rohbau wieder fertig dastehen sieht, dann macht der erste beängstigende Eindruck bald einem Gefühl der Bewunderung und der Zuversicht Platz: Dank der Energie und dem Opfersinn von Klerus und Gläubigen wird auch diese Not allmählich gemeistert werden.

So berechtigt aber der Optimismus hinsichtlich dieser Wiederaufbauarbeit allüberall in den Städten ist, so verfehlt wäre es, sich von daher ein Bild über die Gesamtlage machen zu wollen. In der Tat findet sich heute wohl das grösste Seelsorgsproblem der deutschen Kirche nicht in den Ruinen der Städte, sondern dort, wo man äusserlich überhaupt keine Ruinen sieht, nämlich in der norddeutschen Flüchtlingsdiaspora auf dem Land. Der Strom der Millionen Heimatvertriebenen aus dem Osten hat sich ja nicht in die Städte sondern auf das Land ergossen und so sind auch Hunderttausende von Katholiken in bisher geschlossen protestantische Landgegenden geraten. Sozusagen über Nacht schnellte z. B. die Seelenzahl der Diasporadiözese Osnabrück von etwa 400 000 auf anderthalb Millionen hinauf. Überall auf den grossen Höfen, in den Bauerndörfern und Marktflecken Ostfrieslands, Niedersachsens usw., wo man bisher die katholische Kirche nur dem Namen nach kannte und mit diesem Namen oft die phantastischsten Vorstellungen verband, fanden sich auf einmal katholische Familien, ja ganze Dorfgruppen aus Schlesien, dem Sudetenland und dem Ermland. Da die ursprünglichen Gemeinden auf dem Transport meist auseinandergerissen wurden, verloren sie gewöhnlich auch ihre Seelsorger, die zunächst fast alle sich katholischen Gegenden zuwandten. Die Seelsorgslage der neuen Diaspora war daher monatelang geradezu katastrophal. Es würde aber zu weit führen hier die ganze Geschichte der letzten vier Jahre zu entwickeln. Diese Zeit gehört zweifellos zu einer der erschütterndsten und an Opfern reichsten Periode der deutschen Kirchengeschichte. Heute, nach vier Jahren (der Hauptschub der Heimatvertriebenen kam ja erst 1946), ist es jedenfalls so weit, dass allenthalben in diesem neuen Diasporagebiet Gottesdienstgelegenheiten geschaffen worden sind. Die Diasporaseelsorger, meist selber heimatvertriebene Weltpriester und Ordensleute, rattern auf ihren Motorrädern von einem Ort zum andern, um bald in einer protestantischen Kirche, bald in einem Schulhaus oder in einer Baracke, morgens früh, nachmittags oder abends,

die hl. Messe zu lesen und zu predigen. Während viele evangelische Kirchen beim offiziellen Gottesdienst fast leer sind, füllen sie sich mancherorts beim katholischen ganz mit Gläubigen, die von überallher zusammenströmen. Die Einheimischen haben sich nach der ersten Überraschung an dieses Schauspiel gewöhnt und auch die protestantische Geistlichkeit zeigt sich im allgemeinen durchaus entgegenkommend. Wenn da und dort, besonders im konservativ kalvinischen Ostfriesland Verträge unterzeichnet werden mussten mit der scharfen Klausel: «Das Verbringen von Kultgegenständen wie Weihrauch, Weihwasser und Beichtstühlen in die Kirche ist verboten», oder wenn ein Pfarrer wohl das Predigen, nicht aber den «Götzendienst» (d. h. die hl. Messe) gestatten wollte, so ist diese Haltung meist im menschlichen Verkehr überwunden worden. Es liessen sich recht erfreuliche Beispiele berichten von Hilfsbereitschaft und Gastfreundschaft von seiten evangelischer Pfarrer und Kirchenbehörden anlässlich katholischer Weihnachts-, Kommunion- und Firmungsfeiern. Nicht selten kommen Protestanten, zuweilen sogar ein Pastor, zum katholischen Gottesdienst und es ist auch schon vorgekommen, dass ein Pfarrer am Sonntag nach der Firmung wörtlich und mit Quellenangabe die Firmpredigt des katholischen Bischofs für seine Gläubigen gehalten hat. Der Eifer und Einsatz der katholischen Geistlichen für ihre Leute haben allgemein Bewunderung erregt. Kurzum, es ist eine Tatsache, dass nach vierhundert Jahren die katholische Kirche auf einmal auch im protestantischen Norden wieder da ist und dass ihre Gegenwart schon hohe Mauern altüberkommener Vorurteile hat zusammenbrechen lassen. Für einen katholischen Priester aber ist es ein eigenartiges Erlebnis, so nach Jahrhunderten wieder das heilige Opfer feiern zu dürfen in einer der alten Kirchen in Niedersachsen, wo sich ja vielfach noch der Altaraufbau, ja Gemälde und Heiligenfiguren aus der katholischen Zeit erhalten haben. Und warum sollte ihm nicht der Gedanke kommen, dass das ganze Geschehen der letzten dunklen Jahre die Morgenröte einer neuen Zeit heraufführen könnte, in der die gespaltene Christenheit sich wieder findet zur ursprünglichen Einheit?

Wer sich aber solch hochfliegenden Gedanken hingibt, ist dann nicht wenig enttäuscht, wenn ihm der Diasporapfarrer in der Baracke oder im engen Dachzimmer etwa folgendermassen die Lage beschreibt: «Wenn nicht ganz neue Verhältnisse eintreten, so gibt es hier in 10 bis 15 Jahren genau so wenig Katholiken wie vor dem Krieg. Von denen die jetzt hier sind, ist bis dahin ein Teil gestorben, ein Teil abgefallen und ein Teil abgewandert. Das ist unsere Situation, wenigstens hier in Ostfriesland.» — Spricht da nur der Pessimismus eines müden und abgearbeiteten Flüchtlingspfarrers oder entspricht dieses Urteil irgendwie der Wirklichkeit? Ist die neue Landdiaspora zum vorneherein ein verlorener Posten, ein «Dünkirchen», aus dem man sich bloss möglichst ehrenvoll und ohne allzu grosse Verluste abzusetzen versuchen muss? Man sträubt sich unwillkürlich gegen diesen Gedanken, aber es gilt die Wirklichkeit zu prüfen, und zwar zunächst die wirtschaftlichen Verhältnisse. Diese sind nämlich praktisch

von höchster Bedeutung für das Schicksal der neuen Diaspora. Gerade in diesem Punkt unterscheidet sie sich von vorneherein von der Diaspora wie wir sie gewöhnlich kennen. Diaspora entstand bisher nur dort, wo die zugewanderten Katholiken irgendeine Möglichkeit und Aussicht auf wirtschaftliches Fortkommen sahen. Dieser Anstoss zur Bildung der Diaspora wirkte sich oft sogar günstig auf die Auswahl und Prägung eines bestimmten Menschentyps aus, dessen Unternehmungslust und natürlicher Dynamismus auch der jungen Gemeinde zugute kam. Diese Grundvoraussetzung fehlt nun aber gerade der norddeutschen Flüchtlingsdiaspora auf dem Land. — Gewiss ist heute die grösste Lebensnot überwunden: es verhungert kaum mehr jemand und im allgemeinen sind gerade die Flüchtlinge wieder ordentlich gekleidet. Aber sobald man etwas hinter diese Fassade schaut und die Wohnverhältnisse betrachtet, stösst man auf eine erschreckende Not. Es hat sich in dieser Hinsicht seit 1946 wenig geändert. Die Heimatvertriebenen wohnen noch in den gleichen Militärbaracken, die unterdessen baufälliger geworden sind; sie hausen noch in den elenden Verschlägen in den Bauernhöfen, zu denen man bloss durch den Kuh- oder Schweinestall gelangen kann; sie sind noch in einer Mietskammer zusammengedrängt, die als Stube, Schlafzimmer und Küche dienen muss: hier die Familie M. mit den vier Buben und der alten Grossmutter, dort die Frau Dr. K. mit ihren sechs Kindern zwischen 10 und 20 Jahren usw. — Aber das Schlimmste an dieser Situation ist die wirtschaftliche Aussichtslosigkeit. Die Gebiete, die wir im Auge haben (Ostfriesland, Wesermarschland, Niedersachsen, Schleswig-Holstein), haben fast gar keine Industrie, die noch Arbeitskräfte beschäftigen könnte. Auch die Landwirtschaft kann solche nur in beschränktem Masse aufnehmen und praktisch scheitert auch diese theoretische Möglichkeit fast vollständig an dem gespannten Verhältnis zwischen den Flüchtlingen und den einheimischen Bauern. Ein ober-schlesischer Bauer, der bisher sein eigener Herr und Meister war, erträgt es einfach nicht auf die Dauer, von dem ostfriesischen Pächter wie ein Proletarier behandelt zu werden. So bleibt die englische Besatzungsmacht, z. B. in Niedersachsen, der einzige grössere Arbeitgeber. Da und dort haben Handwerker versucht sich wieder eine Existenz aufzubauen, aber meist können sie auf Kundschaft nur aus den Kreisen der Heimatvertriebenen selber rechnen. Die Arbeitslosigkeit ist darum gross und der grösste Betrieb herrscht in den Marktflecken und Dörfern am Stempeltag. Aber auch die tüchtigsten und rührigsten, die irgendwo eine berufsfremde Arbeit gefunden haben, können damit kaum ihre Familie ernähren, geschweige denn eine eigentliche Existenzgrundlage schaffen. Für die heranwachsende Jugend gibt es erst recht keine Zukunft. Die wenigen Lehrstellen im Dorf fallen trotz anderstönenden Parolen praktisch den Einheimischen zu. In dem abgelegenen Ostfriesland irgendeine neue Industrie aufzubauen, daran ist nicht zu denken. Darum drängen alle, die sich eine neue Existenz gründen wollen nach den Städten, nach dem Industriegebiet und nach der französischen Zone. Besonders die Umsiedelung nach der französischen Zone versucht man planmässig nach Berufsgruppen und Konfession durchzuführen. Die Auswahl wirkt sich natürlich für die zurückbleibende Diaspora äusserst ungünstig aus, sie verliert gerade das lebenskräftigste Element. Vom rein wirtschaftlichen Gesichtspunkt aus muss man also tatsächlich den Bestand oder gar die Entwicklungsmöglichkeiten der neuen Diaspora pessimistisch beurteilen. So entscheidende Bedeutung nun auch das «*primum vivere*» für das Schicksal der Diaspora haben wird, so ist damit noch nichts über die religiöse Lage ausgesagt. Wir müssen daher auch die seelische Verfassung der neuen Diasporakatholiken etwas näher ins Auge fassen.

Hier stossen wir zunächst auf Faktoren, die sich eher günstig auf die religiöse Haltung auswirken. Die Flüchtlinge, mehr noch als etwa ländliche Zuwanderer in einer Industriestadt, sind zwar wirklich entwurzelte Menschen — sie haben

alles verloren. Aber sie haben — wenigstens bisher — zum grossen Teil den festen Willen zur Heimat behalten und praktisch ist für sie ihr katholischer Glaube das letzte Stück Heimat, das ihnen geblieben ist. Man spürt dies bei den Gottesdiensten, wenn jung und alt mit Begeisterung die bekannten gemütvollen schlesischen Weisen singt. Dagegen kommt kein neues Diözesangesangbuch oder Einheitsliederbuch aus dem Westen auf! Es wäre aber falsch in dieser Treue zur Religion in den Formen der Heimat bloss eine instinktive Selbstbehauptung zu sehen. Wenn so manche dieser schwergeprüften Menschen versichern, dass nur der Glaube sie vor der Verzweiflung und Verbitterung bewahrt habe, so ist dies keine Phrase. Kaum irgendwo findet man eine solche Aufgeschlossenheit, Bereitschaft und Dankbarkeit für das Wort Gottes, wie in diesen kleinen Gemeinschaften. Manche von diesen Menschen sind durch das Leid zu einer erstaunlich tiefen Religiosität gelangt. Gern geben sie auch noch von dem ganz Wenigen für die Bedürfnisse der Kirche oder opfern grossherzig ihre Freizeit für die Erstellung einer Gottesdienstgelegenheit, für die Vorbereitung einer Feier usw. — Man ist auch überrascht wie viele so ganz ohne Gefühle des Hasses und der Rache über das Schwere sprechen, das sie in den letzten Jahren von Menschen, von fremden und von Volksgenossen, erfahren mussten.

So tief jedoch vielfach bei den praktizierenden Gläubigen das religiöse Leben geworden ist, es fehlt ihrem Katholizismus meist die für die Diaspora notwendige Stosskraft. Was wir bei der Betrachtung der wirtschaftlichen Lage schon gesehen haben, wirkt sich auch im gefühlsmässig-menschlichen Verhältnis zur neuen Umgebung aus. Die Haltung dazu ist fast durchwegs negativ. Diese Menschen aus Oberschlesien und dem Glatzer Bergland können sich nicht hineinfinden in die eintönige ostfriesische Tiefebene mit dem rauhen, nassen und stürmischen Küstenklima. Noch schlimmer ist der grosse Temperamentsunterschied zwischen den gemütvollen, weichen Schlesiern und den harten, verschlossenen Ostfriesen. Diese Kluft hat sich noch vergrössert durch das Ressentiment der Heimatvertriebenen wegen der manchmal wirklich skandalösen Behandlung besonders in den ersten Monaten. Es bildet sich zur Zeit das Klassenbewusstsein der Heimatvertriebenen in diesen Gegenden eher noch stärker aus und hat sich ja in Schleswig-Holstein bereits auch politisch ausgewirkt (BHE-Bund der Heimatvertriebenen und Entrechteten). Diese Menschen sind heute tatsächlich noch so heimatlos wie vor vier Jahren. Ebensowenig wie sie nun den Willen haben zu bleiben, wo sie jetzt sind, haben sie als Katholiken den Willen, die katholische Kirche in dem ihnen fremden Lande neu einzupflanzen. Der Gedanke an eine Sendung, an ein «*témoignage*» in einem kirchenfremden Milieu, scheint wenig lebendig zu sein. Grösstenteils herausgerissen aus geschlossen katholischen Gebieten, haben die meisten bloss das Verlangen wieder in solche katholische Gegenden zu kommen. Schon aus diesem Grunde ziehen die französische Zone oder das katholische Rheinland-Westfalen sie an. Auch unter der Jugend findet man selten den ausgeprägten Diasporatyp mit dem nötigen Selbstvertrauen und dem Willen sich durchzusetzen. Weite Kirchwege, wie sie etwa für unsere Bergbauern oder auch für die Zürcher Landdiaspora eine Selbstverständlichkeit sind, erscheinen manchen untragbar. Verwöhnt durch die feierlichen Gottesdienste in den schönen schlesischen Barockkirchen, wollen besonders die Städter sich nicht mit den bescheidenen Möglichkeiten eines Diasporagottesdienstes abfinden. Andere schwärmen noch von der Maiandacht, die früher so schön war in der Dorfkirche und die sie nie verfehlten, aber sie können sich jetzt kaum entschliessen, den Weg zum Sonntagsgottesdienst im nächsten Dorf zu machen. Wir wollen damit nicht urteilen über diese Menschen, die durch so schwere Prüfungen und Erschütterungen gegangen sind. Es geht nur darum, die Lage möglichst objektiv zu sehen. Und da muss man wohl sagen, dass die grosse Masse der Heimatvertriebenen

noch nicht eigentlich «diasporafähig» ist. Der Unterschied zwischen der neuen Landdiaspora und der «alten» Diaspora der nächsten Stadt ist nicht zu übersehen. Man kann da etwa auch von einem alteingesessenen Diasporaseelsorger die Klage hören, dass der Grossteil der Neuankömmlinge eher eine Gefahr als eine Stütze für die alten Diasporakatholiken bedeute, da sie zu wenig «Rasse» und «Grundsätze» hätten.

Besteht nun über diesen Mangel an Dynamismus hinaus die Gefahr eines Abfalls in grösserem Ausmass? Dort, wo es gelungen ist, geschlossene Gruppen aus der früheren Dorfgemeinschaft — und wären es auch nur 80-100 Köpfe, mit 4-5 guten Familien — zusammenzuhalten, ist diese Gefahr bisher gebannt. Die Kraft der gewachsenen Gemeinschaft bindet sie schon natürlich zusammen und wenn ein noch so armseliger Kirchenraum ein religiöses Zentrum schafft, so vermag eine solche Gemeinschaft auch noch schwächere und schwankende Elemente zu halten. Wo es sich aber um eine bunt zusammengewürfelte Menge aus den verschiedensten Gemeinden und Gauen handelt und wo die Zahl unter 40 und 30 sinkt, wird die Gefahr schon grösser. Es findet sich z. B. an einem Ort mit über 200 Katholiken, die aber aus allen Gegenden Schlesiens, dem Ermland und Sudetengau zusammengekommen sind, nur ein mageres Häuflein zum Gottesdienst ein, während im Nachbardorf eine oberschlesische Bauerngemeinde von etwa 130 Seelen geschlossen erscheint. Noch mehr gefährdet sind natürlich die Orte mit sehr wenig Katholiken, die nicht mehr regelmässig betreut werden können. Bei einem Krankenbesuch auf abgelegenen Hof kann man zuweilen die ganze Stufenleiter des Abstieges überblicken: Die tiefgläubige Grossmutter, die nicht mehr praktizierende Hausfrau und die zivil oder protestantisch verheiratete Tochter.

Neben dieser mehr äusseren Gefährdung durch Distanz und Entfremdung droht auch noch eine innere moralische Zersetzung vor allem durch die katastrophalen Wohnungsverhältnisse. Die unerträgliche Enge zerstört oft den Frieden der Familien, vor allem aber gefährdet sie aufs höchste die Moral der heranwachsenden Jugend. Zu diesen ungünstigen Erziehungsbedingungen kommt dann noch die Beeinflussung

durch das moralisch meist erschreckend tiefstehende Milieu der norddeutschen Landgegenden. Bedenkt man noch, dass die Flüchtlingsjugend nichts in der Hand und keine Zukunft vor sich hat, dann versteht man den Ernst der Lage. Mischehen in solchen Verhältnissen, das Einheiraten in einen Hof, bedeuten fast immer Abfall von der Kirche, selbst wenn zunächst durch den Einfluss der katholischen Eltern noch eine katholische Trauung zustande käme. — Die grosse Sorge der Diaspora ist daher die Jugend und ganz besonders die weibliche Jugend. Um sie zu retten, hat man keine andere Lösung gefunden als sie einfach zu «evakuieren». Man schickt die 16—17jährigen Mädchen wo immer möglich in gute katholische Familien nach der Stadt oder an Stellen in katholischen Gegenden. Auch für die Jungen sucht man in ähnlicher Weise Lehrstellen. Sogar die Kinder werden nicht nur zur körperlichen Erholung verschickt, sondern vor allem um sie einmal ein katholisches Milieu erleben zu lassen. Sie sehen da oft zum ersten Mal einen feierlichen katholischen Gottesdienst in einer Kirche, wo sie nicht nur als «die Flüchtlinge» eben geduldet sind. Trotzdem kann eine solche «katholische Kur» den oft mangelhaften und unregelmässigen Religionsunterricht nicht ersetzen und es wird sich erst noch zeigen müssen, wie weit diese Generation dem religiösen Indifferentismus gewachsen ist.

Diaspora als Chance für die Zukunft oder als unhaltbarer Frontabschnitt und verlustreicher Rückzug? Die Frage ist wohl zu einfach gestellt für eine so komplexe Wirklichkeit. Es ist zweifellos Grosses geleistet worden in den vergangenen Jahren, um diese neuen Aufgaben zu bewältigen. Aber so wie die Lage heute ist, lässt sie sich schon rein organisatorisch nicht zielbewusst meistern, denn in Wirklichkeit gibt es eben keine «Lage», sondern alles ist ständig noch im Fluss, besonders durch die Umsiedlungsaktion nach dem Süden. Trotzdem aber bleibt das Problem in seiner ganzen Schwere bestehen. Es geht dabei um Hunderttausende von Katholiken. Das Bitterste und zugleich die gefährlichste Versuchung wäre für diese aber das Gefühl, von den übrigen Katholiken auf der weiten Welt vergessen oder aufgegeben zu sein.

X. h.

Bemerkungen zu Sedlmayr's „Verlust der Mitte“

Ein kunstwissenschaftliches Buch hat Aufsehen erregt. Das ist erstaunlich. Denn für gewöhnlich erregen kunstwissenschaftliche Bücher kein Aufsehen mehr. Sie erscheinen zwar regelmässig, werden aber rasch wieder vergessen. Kunstwissenschaft- und geschichte sind längst nicht mehr das, was sie einst waren. Sie gehören schon seit dreissig Jahren nicht mehr zu den führenden Disziplinen der Zeit und es gelingt ihnen selten, in das vielstimmige Gespräch des Tages einzugreifen. Das hat verschiedene Gründe, über die wir uns hier aber nicht weiter zu unterhalten gedenken. Es genügt zu bemerken, dass Hans Sedlmayr's 1948 erschienenes Werk «Verlust der Mitte» zu den Ausnahmen gehört.

Seit seinem Erscheinen sind nun zwei Jahre vergangen. Es zeigte sich, dass es nicht nur Zustimmung fand. Die Reaktion der Öffentlichkeit lief über ein breites Band von verdächtigem Applaus und ratloser Verlegenheit bis zu schroffster und entschiedenster Ablehnung. Das ist begreiflich, denn Sedlmayr schrieb über ein Thema, das immer Affekte löst. Wer sich schon dazu geäussert hatte, redete immer in eigener Sache, auch wenn er schon längst objektiv zu sein meinte. Auch diese Untersuchung der «bildenden Kunst des 19. und 20. Jahrhunderts als Symptom und Symbol der Zeit» ist nicht so vorurteilslos, wie sie erscheinen möchte. Das Urteil war gefällt, bevor das Buch begonnen wurde, was wir in den Händen haben ist ein Plädoyer post festum. Entwicklungsgeschichtlich wird

demonstriert, dass die moderne Kunst kein pfingstliches Wunder ist, sondern ein Irrlicht in der Brandung eines langwierigen Untergangs.

Sedlmayr's Kurve ist von Anfang an fallend. Die moderne Kunst als viertes Zeitalter der abendländischen Kunst ist für den Wiener Professor für mittlere und neuere Kunstgeschichte kein Höhepunkt, sondern die Antiklimax und damit stellt er sich von vorneherein auf die Seite jener Pessimisten, die sich seit achtzig Jahren nacheinander das Horn gereicht haben, um die Signale des Untergangs einzublasken. Mit Nietzsche und Burckhardt begann es, mit Spengler und Berdjajew ging es weiter. In der Nachfolge des Russen steht Sedlmayr. Er hat dessen Thesen vom Ende der Renaissance und der Krisis des Humanismus als Raster benutzt, um die Symptome des Zerfalls darin unterzubringen. Von Spengler hat er viel übernommen, aber es sind mehr Berührungen am Rand. Berdjajew, Iwanow und streckenweise Karl Jaspers bezeichnen genauer den geschichtsphilosophischen- und kritischen Standort des Wieners. Man wird das nicht übersehen dürfen.

Vor allem aber: es dürfte richtig sein, was da und dort (mit deutlich spürbarem Unbehagen) gesagt worden ist: Sedlmayr sei ein Kunstschriftsteller mit theologischer Obergrenze. Seine Charakterisierung der Zeitalter ist auch ganz dem entsprechend. Vom ersten Zeitalter der abendländischen Kunst (der Vorromanik und Romanik) hat er gesagt, in ihm sei Gott der

Herrscher gewesen, der Gott des tremendums, der Majestas, des Jüngsten Gerichts und der Glorie; im zweiten Zeitalter (der Gotik) sei der Gottmensch in der Kunst erschienen, Christus der erlösende, segnende, lehrende; aber auch Christus, der leidende. Im dritten Zeitalter (Renaissance und Barock) erschien der Gottmensch und der «göttliche» Mensch, der «Übermensch» des barocken Absolutismus. Das vierte Zeitalter aber (die Moderne seit 1760) habe den autonomen Menschen inthronisiert.

Eine solche Umschreibung der kunsthistorischen Epochenstile ist in kunstwissenschaftlichen Werken zwar ungewohnt, aber ich sehe nicht, was eigentlich dagegen einzuwenden wäre. Denn es besteht ein legitimes Recht, die tragenden Inhalte der Kunst unter dem Aspekt der Religion zu sehen oder der christlichen Anthropologie. Das ist zwar nicht der einzig mögliche Aspekt, aber einer der möglichen und so berechtigt, wie die Unterstellung der Kunst unter den Aspekt der Formentwicklung, der Konstruktionstechnik, oder der soziologischen Veränderungen. Kunst ist zwar nicht Religion, aber Religion bedient sich der Kunst, um sich auszusprechen, und Kunstgeschichte wie Religionsgeschichte haben erwiesen, dass zwischen beiden ein intimes Verhältnis besteht. Grosse Kunst ist immer zuerst im Raum der Religion entstanden, im Bereich des Todes und der Götter, und die führenden Aufgaben jeder Hochkunst waren an jedem Anfang das Sepulcrum und der Tempel.

Hier hat nun Sedlmayr auch eingesetzt, um den Verfall zu zeigen und es ist klar: von hier aus gesehen, unter dem christlich-religiösen Aspekt muss alles folgende als Auflösung erscheinen. Wer vom Mittelalter aus rechnet, für den geht keine nachmittelalterliche Gleichung mehr auf. (Es fragt sich nur, ob man die Kunstposition einer Zeit in dieser Weise verabsolutieren und dogmatisieren darf, denn wer von den Griechen aus rechnet, könnte zu anderen Resultaten gelangen, und wer in der Kunst der Moderne das Zeichen einer «Weltwende» sieht [es gibt auch solche heute], dem muss Sedlmayrs Standpunkt höchst reaktionär erscheinen.)

Sedlmayr misst alles am Gesamtkunstwerk des Hochmittelalters, der Kirche, und dann noch am zweiten Gesamtkunstwerk der abendländischen Kunst, dem barocken Schloss. Er stellt dann fest, dass danach nur noch eine sich überstürzende Folge von Teilaufgaben eingesetzt hat, die zu keinem umfassenden Ganzen gelangte. Das Gesamtkunstwerk zerbröckelte im Landschaftsgarten, dem architektonischen Denkmal, dem Museum, dem Theater, der Ausstellung und schliesslich der Fabrik. Die Einzelkünste trieben auseinander, verströmen in der unabsehbaren Alltagswelt und ermatten im Kunstgewerbe. Die Kunst ist expansiv geworden und das ist nun zweifellos ein Symptom eines Zerfalls. Es gehört heute zu den Fundamentalerkenntnissen, dass Kultur und Kunst immer dann expansiv werden, wenn sie an Substanz verlieren. Der Substanzverlust geht der Expansion aber voraus (und diese Reihenfolge ist wohl zu beachten). Hier hat man Spengler immer missverstanden und von Berdjajew nichts begriffen. Es ist auch Sedlmayr wieder so ergangen: man las über die Kernsätze seiner Untersuchung hinweg.

Das Phänomen aber, das hier vorliegt, zeigt sich in der kunsthistorischen Perspektive so: Im Mittelalter beschränkte man sich darauf den Dom zu gestalten, mit allem was zu ihm gehört, den Skulpturen am Bau, den Wandmalereien, der Musik im Kirchenraum, den liturgischen Texten und der kultischen Feier. Was daneben entstand hatte keine «Bedeutung», sondern diente nur Zwecken, war Wehrburg oder Wohnhaus, Profanarchitektur, die einem bewussten Kunstwillen noch gar nicht unterworfen war. In Renaissance und Barock eroberte die Kunst aber bereits auch den Repräsentationsraum des weltlichen Herrschers und mit dem Schloss den ganzen Verband der aristokratischen Wohnsphäre.

Diese Entwicklung kulminierte in dem pseudosakralen Versailles des «Königs Sonne», dem profanen Heiligtum des barocken Absolutismus. Wieder hatte sich alles vereinigt zum Ganzen: Musik, Malerei, Architektur und Plastik, das höfische Zeremonienwesen und die «Königsliturgie». Wieder war ein Gesamtkunstwerk entstanden. Danach aber war es plötzlich zu Ende. Ein drittes, das hätte folgen können, gab es nicht mehr. Noch Haydn und Mozart hatten Messen und Sinfonien für Kirchen und Schlösser komponiert, danach komponierte man für den Konzertsaal. Ein kleines Symptom, aber ein bezeichnendes. Die Künste wurden mobil, sie hatten keinen festen Standort mehr. Man malte wohl noch für Kirchen und Schlösser, aber man malte noch für viele andere Räume und heute malt man sogar für Confiserie lokale und Weinstuben, Fabrikantinnen und Tramwarthäuschen. Zur Ergötzung des Publikums. Die kunstfernen Dinge werden mit Kunst überschwemmt. Genauer gesagt: es entstehen Agglomerationen von Kunstdingen, die untereinander keine Beziehung mehr haben. Das geschmackvolle Arrangement hat nun begonnen, die Entwertung der Malerei und der Plastik vor allem zum Zwecke blosser Dekoration. Die autonom gewordenen Einzelkünste sind vom Kunstgewerbe aufgesogen worden. Scheinbar ist zwar wieder ein Ganzes erreicht (ich führe hier eine Linie zu Ende, die Sedlmayr nur abgebrochen und fragmentarisch verfolgt hat), aber es ist ein unorganisches Ganzes, und das Ganze ist hier nicht mehr als seine Teile sondern weniger. Das einzelne Ding kann noch ein Kunstwerk sein, aber die Summe dieser Dinge ist nur eine geschmacklerische Zusammenstellung, die so oder auch anders sein könnte, hinter der keine innere Notwendigkeit steht, sondern nur das Arrangierungsbedürfnis des Innenarchitekten. Alles ist ins Kollektive der willkürlichen Zusammenrottung geraten.

Kunst wurde expansiv. Das heisst: alle möglichen Dinge wurden mit dem Anspruch überlastet, Kunst zu sein. Es gibt nun sozusagen keinen Architekten mehr, der sich nicht als Künstler fühlt, auch wenn er nur Bürohäuser und Kasernen baut, Grossgaragen oder Tramdepots. Sobald er etwas gelockert zu gliedern versteht, Baumassen in gefällige Proportionen bringt, hübsche Baumgruppen einbezieht oder eine elegante Kurve mit der Front zu nehmen weiss, glaubt er Kunst produziert zu haben. Das Ganze sieht zwar meist dem Kunstgewerbe zum Verwechseln ähnlich, denn mit gleichen Kategorien arbeitet schliesslich jeder Schaufensterdekorateur, jeder «Modekünstler», Damencouffeur und Möbelzeichner, aber wen stört das noch, wer ist noch so hyperkritisch, hier unterscheiden zu wollen? Andererseits aber: zur gleichen Zeit wird von der Kirche erklärt, sie sei ein Zweckbau geworden und ertrage die Formen, die für jede Fabrik auch zur Anwendung kommen. Mit andern Worten: es ist alles richtungslos geworden und das entscheidende Kriterium der Kunst, eine Bedeutung zu haben (Symbol zu sein) und nicht nur einem Zweck zu dienen, ist vor die Hunde gegangen.

So ist es aber immer gewesen: sobald die Kunst im strengen und genauen Sinn über den temenos hinausgriff, den ausgesonderten Bezirk verliess und auf die Gasse strömte, ist sie zur Hure geworden, die sich mit jedem hergelaufenen Zweck prostituiert. In einer Zeit allerdings, in dem jedes Einfamilienhäuschen zum «Kunstwerk» zu werden droht, ist es wohl unzeitgemäss von solchen Dingen zu reden...

Zum Kothurn wurde schliesslich das puristische Postulat. Malerei genügte nicht mehr, es musste «reine» Malerei sein, Plastik war zu wenig, man verlangte «reine» Plastik. «Rein» hiess zuerst eigengesetzlich, in der Folge ist «rein» aber einfach «beziehungslos» geworden (absolut). Darum nun die Agglomerationen, die isolierten und autonomen Kunstgebilde, die auf nichts mehr bezogen als auf sich selbst in kalter Einsamkeit wie Waisenknaben an den Wänden hängen, dem zufälligen Geschmack oder Ungeschmack eines Käufers ausge-

liefert, der irgendetwas mit ihnen im Sinn hat, schlimmstenfalls um ein Repräsentationsbedürfnis zu befriedigen oder sie als Kapitalanlage zu horten. Ein trostloses Ergebnis.

Dieser Verkunstung des plattesten Alltags gegenüber aber das durchblutete und von Spannung und Lösung durchbebte Gebilde eines intakten Domes, ein Rundes und Ganzes, ein Kunstorganismus aus Architektur, Plastik, Malerei, Musik und Wort, eine Hierarchie der Werte, ein Gestuftes und Gegliedertes, ein Gesamtkunstwerk. Ein Ding mit Bedeutung geladen, symbolträchtig bis in die Mauersteine voll leidenschaftlicher Sprache, «dessen Hochaltar das vollzogene Wunder umschliesst», die geheimnisvolle Mitte, auf die alles bezogen ist, das geringste Kapitell und die letzte Figur, der kleinste Bogen und der grösste Raum.

Das ist es, was Sedlmayr vor Augen steht, wenn er im Mittelalter die Höhe sieht und heute den Niedergang: die Säkularisation der Kunst, ihre Chaotisierung, ihren Verfall ins

Anorganische. Es dürfte schwer sein, ihn vom Gegenteil zu überzeugen.

Denn er hat noch viele Gründe, um den Verfall zu beweisen, Symptome auf deren Erwähnung wir hier verzichten müssen.

Dennoch, man kann nicht allein zustimmen, was er geschrieben hat, denn er hat eine fast monomane Art mit der Kunstgeschichte wie mit einem Siebe umzugehen, das nur Steine von einer gewissen Grösse zurückhält, will sagen Tatsachen, die ihm passen. Was ihm nicht passt, wird nicht erwähnt. Und es wirkt auch unbehaglich gleich nach dem Anfang der abendländischen Kunst schon mit den ersten Symptomen des Verfalls einsetzen zu müssen, denn das Gesamtkunstwerk ist auch im Mittelalter ein selten realisiertes Ding gewesen, sehr oft ist es Torso geblieben oder von kunstfremden Strömungen durchsetzt.

Aber das Buch hat eine Diskussion wieder in Fluss gebracht, die nötig war. Bert Herzog, Arcego.

Ex urbe et orbe

Klassenjustiz und Rechtspositivismus

Man könnte die folgenden Gedanken auch überschreiben: Nicht gewollte Konsequenzen. Denn wer befürwortet in der westlichen Welt schon alle jene Prozesse, die nun seit Jahren hinter dem Eisernen Vorhang abrollen? Die Prozesse um Petkoff, Stepinac und Mindszenty bilden dabei nur drei Höhepunkte, die besonders aufhorchen liessen, sind aber in Wirklichkeit doch nur drei Beispiele von mehreren tausend Prozessen, die prinzipiell gleich verlaufen sind. Und wer hat schon ausserhalb Deutschlands die Volksgerichte des Nationalsozialismus gebilligt, jene Bluturteile etwa des berüchtigten Gerichtspräsidenten Freisler? Die Entrüstung darüber war und ist allgemein und wird noch wachsen, wenn die Einzelheiten eines Tages völlig bekannt werden. Was den Grundbestand der bürgerlichen Rechtssprechung ausmachte, die feierliche Anerkennung der Menschenrechte, der individuellen Freiheit, der Presse-, Versammlungs- und Meinungsäusserungsfreiheit, war im Tausendjährigen Reiche mit Füssen getreten worden, und wird heute von den «antifaschistischen» Volksdemokratien aufs neue verleugnet. Gotthard Montesi hat im Oktoberheft von «Wort und Wahrheit» (S. 795 ff.) darauf hingewiesen, wie in allen Staaten jenseits des Eisernen Vorhanges eine Rechtsreform stattfindet, die schon sehr weit vorangeschritten ist. An Stelle der bisherigen abendländischen Rechtssysteme treten Gesetzssysteme, deren gemeinsamer Grundzug der engste Anschluss an das russisch-sowjetische Recht ist. So sind in das neue tschechoslowakische Strafrecht über 500 Einzelbestimmungen des sowjetischen übernommen worden, und im ungarischen Parlament wurde die gleiche Ausrichtung des zu beschliessenden Strafrechts ausdrücklich gerühmt und von den ungarischen Juristen gefordert. «Es ist nur noch eine Frage kurzer Zeit, bis die letzten Reste einer Rechtsgemeinschaft getilgt sein werden, durch die der europäische Charakter dieser Länder zwischen Ostsee und Adria mitbegründet war. Der russische Messianismus, zum Kulturimperialismus säkularisiert, tritt als Bringer einer ‚neuen Gerechtigkeit‘ auf.» Zwar muss zugegeben werden, dass Freiheit und Bürgerrecht wortreich anerkannt werden, dass sie aber gleichzeitig praktisch radikal aufgehoben und annulliert sind, kann niemandem entgehen. Dieses dialektische Kunststück wird nach Montesi dadurch geleistet, dass die Rechtsgüter nur den «Würdigen» zugestanden werden, das heisst aber nur der Arbeiterklasse, dem «werkstätigen Volk», was wiederum gleichbedeutend ist mit den Anhängern und Hörigen des Regimes. Denn alle

Gegner des Regimes sind ja «Kapitalisten», «Agenten der Wallstreet», auf alle Fälle keine Arbeiter, sondern «Bourgeois». Darum wird die Zuerkennung der Menschenrechte eine Gunst von Seiten des Staates auf jederzeitigen Abruf. Und darum gibt es ausserhalb jedes Gerichtsverfahrens die «Erziehungsstrafen» im ungarischen und tschechoslowakischen Gesetzbuch, durch die jeder, «der den Aufbau des Wirtschaftssystems bedroht oder stört», zur Zwangsarbeit verschickt werden kann. Um den Tatbestand einer solchen Störung zu erfüllen, genügt aber schon eine auffällige Ungültigkeit, ja auch nur die Vermutung der «Unzuverlässigkeit». . . Wie wenig die Menschenrechte als wirkliche Grundrechte anerkannt sind, zeigt auch die Willkür der Strafbemessung. Nach dem rumänischen Strafgesetz kann unter Umständen schon für blosser Nachlässigkeit bei der Arbeit in Staatsbetrieben die Todesstrafe ausgesprochen werden. — So hat sich ein ungeheurer Wandel in der gesamten Rechtspflege vollzogen. Ist aber auch der grundsätzliche Wandel so gross, wie es auf den ersten Blick scheinen möchte?

Montesi wagt es im erwähnten Aufsätze offen zu erklären, dass «diese Denaturierung der Menschenrechte nicht erst durch die Volksdemokratie nach sowjetischem Muster sich vollzogen hat. Sie ereignete sich vielmehr in jenem Augenblick, als die geschriebenen Verfassungen des 19. Jahrhunderts von der Fiktion Gebrauch machten, als seien die Grundrechte vom Parlament oder dem Souverän verliehen». Es ist der Rechtspositivismus, der eine Entwicklung des Rechts im volksdemokratischen Sinne erst ermöglichte. Hatte nicht dieser Rechtspositivismus alles eigentliche Recht, soweit es wirklich verbindlich ist, also Gesetz wird, nur und allein vom Staate abhängig gemacht? Ein vom Staate unabhängiges Recht, ein Naturrecht, wie es die katholische Staatsphilosophie stets vertreten hat, wurde vom Rechtspositivismus nicht anerkannt. So wurde der Staat zur Quelle der Menschenrechte und der bürgerlichen Freiheit; er selbst ist rechtlich nicht an irgendwelche ewigen Rechtsgrundsätze gebunden, sondern in seiner Gesetzgebung frei. Auch «was moralisch falsch sei, könne dennoch durch Gesetz rechtlich gültig sein. Recht ist also das, was die verfassungsmässig dazu befugten Staatsorgane in der konstitutionell vorgesehenen Weise als Gesetz beschliessen» (Montesi). Solange nun die sittliche Überlieferung stark genug war, um die Gesetzgebung zu beeinflussen, konnte sich die negative Wirkung dieser Rechtsauffassung nicht sehr deutlich offenbaren. Meist entsprachen die

Rechtssysteme den naturrechtlichen Grundsätzen, wenn auch immer öfter Ausnahmen zu konstatieren waren.

Entscheidend aber war eben doch die Trennung der Gesetzgebung vom Naturrechte, die Unterscheidung von «wirklichem», gesetzlich verfechtbarem Recht und ethisch zwar teilweise noch anerkannten, jedoch erst durch den Willen des Gesetzgebers auch zu Gesetzen gewordenen Naturnormen. Die Freiheit der Person wird nicht mehr auf Grund des Naturrechtes geachtet und gesichert, sondern nur noch weil der Staat und seine Organe bereit sind, der menschlichen Person diesen Freiheitsraum zu gewähren.

Damit aber ist der entscheidende Schritt getan. Schon der gut «bürgerliche» Rechtspositivismus hat die Grundlagen gelegt, auf denen heute ein unbürgerlicher Staat seine naturwidrige Gesetzgebung baut. Mit genau dem gleichen «Recht» wie der Staat des 19. Jahrhunderts kann auch ein kommunistischer Staat seine Gesetzgebung schaffen, und zwar in seinem Sinne gegen alle, die von der orthodoxen Parteilinie abweichen. Montesi hat recht: «Die Klassenjustiz ist nichts anderes als eine Konsequenz des Rechtspositivismus; das Bürgertum hat die Schafotte selbst gezimmert, auf denen sich seine, aber auch die Liquidierung der Freiheit des Menschen schlechthin vollzieht. Wir erleiden die Strafe für die Hybris des autonomen Menschen, der nicht nur das Gesetz, sondern das Recht an sich zu schaffen beanspruchte, der sich selbst, und nicht mehr Gott, zum Schöpfer und Hüter des Rechts setzte.»

J. Rudin.

Gegeneinander oder miteinander?

Wenn die Arbeiter in ihren respektiven Gewerkschaften unruhig werden, wenn sie mehr oder weniger berechnete Ansprüche erheben (wobei wir von den kommunistischen, von der Partei dirigierten Gewerkschaften abschen), dann kann man zweierlei beobachten: einmal, dass die Unternehmerverbände, ebenfalls mehr oder weniger berechnete, sich diesen Ansprüchen entgegenstellen und versuchen, sie auf ein ihnen erträglich scheinendes Mass zurückzuschrauben; des andern, dass die Presse beider Seiten die Unterhandlungen mit ebenfalls mehr oder weniger berechneten Argumenten unterstützt. Gelingt es nicht, eine Synthese der gegensätzlichen Anschauungen herbeizuführen, kommt es also hart auf hart, so erhöht sich der Ton, das Problem wird beiderseits verzerrt wiedergegeben, und je nachdem der eine oder der andere Teil mächtiger ist, wird die «Lösung» durch diese Macht herbeigeführt. In solchen Fällen verschwinden, wiederum auf beiden Seiten, die verschiedenen Ideologien; der atheistische Unternehmer kämpft mit seinem protestantischen oder katholischen Kollegen «Schulter an Schulter», und die durch verschiedene Ideologien getrennten Gewerkschaften hören auf den Ruf: «Proletariat, vereinigt euch»!

Vom Werk, vom Unternehmen, in dem beide Parteien arbeiten, und das ohne beide nicht leben kann, spricht niemand. Und doch ist dieses Werk auch ein Lebewesen, das, abgesehen von seiner gemeinschaftlichen Bedeutung, den Unternehmer wie den Arbeiter benötigt und ihnen beiden erst ihre Daseinsberechtigung gibt.

Man antworte darauf nicht, dass dies für den Unternehmer vielleicht mehr zutrifft, als für den Arbeiter, der ja, wenn es ihm nicht passt, sein Brot in einem anderen Unternehmen verdienen könne. In unserer aufs äusserste durchorganisierten Zeit ist dies nur in sehr beschränktem Masse möglich, da in den allermeisten Fällen ja nicht der Einzelunternehmer, sondern ein Unternehmerverband der Unterhändler ist, genau so, wie auf der anderen Seite die Gewerkschaft als solche die Verhandlungen für den Arbeiter führt. Es sind also beide Seiten solidarisch untereinander verbunden, und es ist diese Solidarität untereinander, die die Türen verschliesst.

Aber abgesehen davon: Viel mehr, als man es allgemein annimmt, ist der Arbeiter auch an «sein» Unternehmen gebunden und dies nicht etwa nur aus irgendwelchen sozialen Vorteilen, die er im bisherigen Werk hatte (Ferien, Pensionierung, Wohnstätten usw.), sondern seelisch. Der Beweis dafür wurde gerade in letzter Zeit immer wieder gegeben. Ob es der englische Minenarbeiter in Wales oder der französische in Süd- und Nordfrankreich war: stets, wenn man «seine» Mine wegen Unrentabilität schliessen wollte, wurde schärfstens protestiert. Da half es nichts, dass man ihm versprach, er würde dadurch nicht arbeitslos, er bekäme einen anderen, weniger mühsamen Arbeitsplatz, oder eine Abfindung — alles das reizte ihn nicht. Er wollte auf seinem Arbeitsplatz bleiben, auf dem er ein ganzes Leben lang gearbeitet hatte. Er wollte nicht das ihm liebgewonnene, noch so hässliche und russige Land, das ihm zur Heimat wurde, verlassen. Das alles hat nichts mit irgendwelchem «Materialismus» zu tun; es ist seelischer Natur.

Aber das geht noch tiefer. Man wirft dem Arbeiter oft sein Unverständnis für die Lebensbedingungen des Werkes, an dem er mitschafft, vor. Es ist durchaus richtig, dass nicht selten seine Lohnforderungen im Missverhältnis zu der Ertragsfähigkeit des Werkes sind, ohne dass dieses rückständig zu sein braucht. Es ist aber ebenso richtig, dass oft nur der Arbeiter gebeten wird, sich diesen Erfordernissen anzupassen, während die Gegenseite ihren Lebensstandard nicht einschränkt, noch auf manchen Luxus verzichtet, der in guten Geschäftsperioden vielleicht seine Berechtigung hat. Wie will man dann aber den Arbeiter davon überzeugen, dass seine Forderungen zu hoch gegriffen sind? Dass sie aus diesen oder jenen Gründen nicht befriedigt werden können? Hier tritt ein anderes Moment auf den Schauplatz: Die Gerechtigkeit! Der Arbeiter fühlt mehr, als dass er es weiss, dass er ungerecht behandelt wird, und dagegen lehnt er sich auf. Auch ohne ein geschriebenes Gesetz weiss er heute, dass er ein Mit-Arbeiter ist, und er will nicht länger mehr als ein einfacher Lohnempfänger behandelt werden, dem man einfach vorschreibt, welchen Lohnes er wert sei.

Dass der Arbeiter, wenn es sein muss, zu grossen Opfern bereit und fähig ist, wird stets erneut in den «Communautés de Travail» in Frankreich bewiesen. Diese hatten vor kurzem ihren Jahreskongress. 85 solcher Gemeinschaften, die ca. 2000 Mitglieder umfassen, waren versammelt. Man glaube ja nicht, dass es sich hier nur um Arbeiter handelt, die sich in dieser oder jener Branche selbständig machten. Der erste Redner, der auf diesem Kongress das Wort ergriff, war z. B. ein Pariser Industrieller, der vor ca. 4 Jahren sein Werk in ein mit seinen Arbeitern gemeinschaftliches umwandelte. Er erklärte, wie schwer es ihm war, diese «Sozialisierung» seinen eigenen Arbeitern verständlich zu machen. «... die harten Gesetze der Verwaltung eines Unternehmens werden von der Masse noch nicht verstanden». Von seinen 56 Arbeitern wagten nur 34 die Bedingungen des assoziierten Mitarbeiters anzunehmen; die andern zogen den festen, risikolosen Lohn vor. — Ein Priester gründete mit drei Technikern in 1100 Meter Höhe eine Möbelindustrie, die die bisherige Forstwirtschaft ergänzt, die jungen Menschen an die Heimat fesselt und ihre Lebensbedingungen verbessert. «Von Anfang an», sagte stolz einer von ihnen, «haben wir uns geweigert, hässliche Möbel anzufertigen». Drei Junggesellen kauften von ihren Gesamtersparnissen von 25 000 fFr. (sage und schreibe 300 sFr.!) ein kleines Bauerngütchen. Heute haben sie 70 ha un bebauten Bodens in bebauten umgewandelt. Einige Pariser Arbeiter fingen damit an, gelagertes und halbzerstörtes Holz zu verkaufen; dann mieteten sie sich Maschinen und fabrizierten Möbel. Ein Bautechniker gesellte sich zu ihnen und sie bauten zusammen eine Fabrik. Heute haben sie einen Umsatz von einer Million fFr. pro Monat. Aber das leuchtendste Beispiel für alle diese Gemeinschaften ist und bleibt die Uhrgehäusefabrik Boimondau in

Valence, wo auch der Kongress stattfand. «Das wirtschaftliche Gelingen unseres Unternehmens ist nicht das Ziel an sich», sagte ihr Chef, «wir arbeiten vor allem auf den Menschen hin und opfern alles dem Sozialen». 1941 fangen einige Compagnons an; 1943 müssen sie im Maquis so gut als möglich fortfahren; 1944 werden sie durch die Gestapo dezimiert — drei sterben in der Deportation — 1945 sind es noch 199, Kinder und Frauen inbegriffen; 1948, nach einem schwierigen, neuen Anfang, droht eine grosse wirtschaftliche Krise wieder alles in Frage zu stellen. Man überwindet sie und seit 1949 ist bei einer Beteiligung von 353 Compagnons ein ausserordentlicher Aufschwung zu verzeichnen. Das Betriebskapital beträgt heute 27 Millionen fFr.; der Umsatz über 100 Millionen pro Jahr. Wie war das möglich? Um die Tresorerie zu sanieren wurden, im Einverständnis mit allen, die Gehälter die über das Existenzminimum von 14 000 fFr. hinausgingen, blockiert; damit wurde das Betriebskapital vergrössert. 1948 mussten unbedingt neue, moderne Maschinen angeschafft werden. Womit? Die Arbeiter verzichteten auf die blockierten Gehälter, ermässigten noch das Existenzminimum, wodurch wieder einige Millionen für den Betrieb frei wurden. Auf Ferien wurde verzichtet. Die Familien wurden gruppiert, um die Haushaltskosten so niedrig wie möglich zu halten. So bereitete die Frau eines Ingenieurs das Eintopfgericht für 15 Personen. Das alles nahm man fröhlich auf sich; der Lohn für die Entbehrungen liess nicht auf sich warten.

Das ist ein Beispiel, das aber in allen Communautés immer wiederkehrt. Es wird viel geopfert, um zum Ziel zu kommen. Man macht es ohne Murren, ja mit einer Art Stolz. Woher kommt aber die moralische Kraft dazu? Woher dieses Bewusstsein, eine Mission zu erfüllen? Aus der moralischen Sicherheit der Gerechtigkeit! Dass niemand, auch nicht der Gründer, oder frühere Alleinbesitzer, aus der Misere der Mitarbeiter einen persönlichen Vorteil zieht. Dass für alle das gleiche Recht

und damit die gleiche Pflicht gilt. Und dass nicht von ungefähr alle diese Gemeinschaften an die Spitze ihrer Statuten moralische Minimalforderungen, die bis zu dem «liebe Deinen Nächsten, wie Dich selbst» gehen, stellten. Nicht der manchmal fragwürdige Besitz und Verdienst aus dem Unternehmen steht an erster Stelle, nicht sie sind «das Ziel an sich», sondern der Mensch und seine ethischen, moralischen und religiösen Bedürfnisse.

Der Arbeiter kann opfern! Er wird opfern, sowie er die Gerechtigkeit fühlt und weiss, dass jeder am Unternehmen Beteiligte sich mindestens die gleichen Opfer auferlegt. Gewiss: Wir wissen um die gegenseitige Verhetzung, die durch den Klassenkampf — den das Lebewesen «Werk» nicht kennt — in die Menschen hineingetragen wurde; wir wissen, dass eine Umwandlung und ein gegenseitiges, besseres Verständnis sich nicht von heute auf morgen erzielen lässt. Aber je weniger man dem Arbeiter mit mehr oder weniger fragmentarischen Bilanzen oder Statistiken gegenüber tritt und je mehr man ihn als Mensch und Mitarbeiter behandelt, desto sicherer wird sein Verständnis erweckt und desto offener wird er als Mensch und Mitarbeiter antworten.

H. Schwann.

Herausgeber: Apologetisches Institut des Schweizerischen katholischen Volksvereins Zürich 1, Auf der Mauer 13, Tel. (051) 28 54 58, Postcheckkonto VIII 27842.

Inseraten-Annahme: Administration «Orientierung», Zürich 1, Auf der Mauer 13, Tel. (051) 28 54 58, Postcheckkonto VIII 27842.

Abonnementspreise: Schweiz: Jährl. Fr. 9.80; halbjährl. Fr. 5.20. Einzahlungen auf Postcheckkonto VIII 27842. — Belgien-Luxembourg: Jährl. bFr. 140.—. Bestellungen durch Administration Orientierung. Einzahlungen an Van Mierlo & Co., Banquiers, Bruxelles, Comptes Chèques Postaux 7677. — Deutschland: Jährl. DM 10.50; halbjährl. DM 5.50. Einzahlungen an Pfarramt St. Kunigund, Scharerstr. 32, Nürnberg, Postscheckkonto Nürnberg 74760, «Sonderkonto Orientierung». — Dänemark: Jährlich Kr. 18.—. Einzahlungen an P. J. Stäubli, Hostrupsgade 16, Silkeborg. — Frankreich: Jährl. fFr. 320.—. Einzahlungen an Mr. Wolf Pierre, Illfurth Ht/Rh., c/c. No. 86047.

BURCH - KORRODI

JUWELIER SWB BAHNHOFSTRASSE 44 ZÜRICH TEL. 23 72 49

Schmuck - Tafelsilber - kirchl. Geräte



VENTILATOR AG. Stäfa zh

Telephon (0.51) 93 01 36

KIRCHENHEIZUNGEN
RAUMLÜFTUNGEN

Schweizerische Spar- & Kreditbank

St. Gallen Zürich Basel Genf

Appenzell . Au . Brig . Fribourg . Martigny
Olten . Rorschach . Schwyz . Sierre

Kassa-Obligationen

Spareinlagen (gesetzlich privilegiert)

Alle Bankgeschäfte diskret und zuverlässig

Rationalisierung der Arbeit auch bei Ihnen!

Die moderne Seelsorge beansprucht mehr und mehr auch technische Hilfsmittel, um rasch und rationell arbeiten zu können. So ermöglicht Ihnen z. B. eine ADREMA-Adressiermaschine, die Mitglieder Ihrer Pfarrei für die verschiedensten Zwecke zu erfassen. Sie können schon mit dem kleinsten ADREMA-Modell, das nur Fr. 280.— kostet, 500—700 Pfarrblätter in der Stunde adressieren. Dort wo Sie die Kirchensteuer selbst eintreiben müssen, lassen sich die Steuerformulare, wie auch die Mahnungen mit Hilfe der Adressiermaschine verschicken. Auch Einladungen an die verschiedenen Vereine Ihrer Pfarrei lassen sich mit dem ADREMA-System rationell und fehlerfrei erledigen.

Verlangen Sie bitte Prospekt O oder den Besuch unseres Fachberaters.

ADREMA AG., ZÜRICH

Talstrasse 11 Telephon (051) 25 86 25
Basel Bern Genf