

Kunst

Begegnung mit dem Kunstwerk, ein metaphysisches Ereignis: Das Kunstwerk «öffnet» sich – wird in der Betrachtung «mitgeschaffen» – erweckt unseren Drang nach Grenzenlosem – erweist sich als Symbol des Daseins: «Reichtum des Armseligen» – erreicht seine Vollendung in der Selbstbescheidung.

Philosophie

Warum redet man von Bantu-Philosophie? (eine entscheidende Frage zur Begegnung Europas mit Afrika): Hat sich Europa schon «afrikanisiert»? – Der Schwarze als «Sache» in der Ethnologie – Gibt es gemeinsame Grundhaltungen der Schwarzen? – Sartre's bedeutungslose Deutung der «négritude» – 1. Grundlegung durch *P. Placide Tempels* – Seine Erfahrung der christlichen Fehlhandlungen – Ein kleines Buch läßt aufhorchen – Inhalt der Bantu-Philosophie:

Sinn als Lebenskraft – Innere Seinsverbindung aller Wesen – Was heißt «Magie»? – Sacherechtlich und personenrechtlich – Heidegger und die Bantu? – Auch der Bantu ist ein Mensch! – Negerkultur ist echte Kultur – Was folgt daraus? – Ein Gummischwan sackt zusammen – Europäer und Christ auf dem Rückzug – 2. Ein Negerpriester versucht die Bantu-Philosophie wissenschaftlich darzustellen – Er ist jedoch ein Europäer geworden – 3. Ein Journalist baut ein Luftschloß – und doch hat er in vielem recht.

Religiöse Soziologie

Die Kirche in der welschen Schweiz: Ergebnisse einer Enquête von Abbé Boulard – Wichtige Vorbemerkungen über Boulards Untersuchungsmethode – Warum nicht auch in der deutschen Schweiz? – Das *Wallis* noch vor der Entscheidung – *Freiburg*, eine Frage – *Der Jura* mit ermutigenden Ergebnissen – *Neuchâtel*

Männer halten sich besser – Trotz Schatten wächst die Kirche in der *Waadt* – *Genf* verlangt gesamtstädtische Planung – Bedeutsame Ergebnisse.

Ex urbe et orbe

Christentum und Marxismus in Ostdeutschland (ein Bericht aus der DDR): 1. Theoretisch: Die Marxisten und das Christentum – Religion und politisches Programm in ihren Augen – Kein religiöser Sozialismus möglich – Einzelgänger – 2. In der Praxis: Undeutliche Trennung.

Bücher

Aspirations nationales et Missions (Rapports et compte-rendu de la 28e Semaine de Missiologie Louvain 1958) – **Humphrey Cobb: Wege zum Ruhm — Automation — Positions et Propositions.**

Kunstaberachtung als Erziehung zum Absoluten

Spätherbst und Winteranfang. Das ist die beste Zeit, um eine Kunstausstellung zu besuchen. Die Natur kriecht gleichsam in sich zurück und entgleitet unmerklich unseren Sinnen. Uns fällt es zu, sie neu auferstehen zu lassen in einer vollkommenen Gestalt. Das Vergehen der herrlichen Dinge macht uns empfänglich für ihr Geheimnis. Darum wendet man sich in dieser Zeit so gern zur Kunst. Sie öffnet einen Zugang zu den innersten Bezirken der Welt. Kunstbetrachtung ist nicht nur eine Bereicherung unserer humanen Bildung und auch nicht in erster Linie ein vornehmer Vergnügen. Sie bedeutet vielmehr einen Versuch, den Sinn der Welt zu erahnen. Vielleicht können die folgenden Zeilen dem Leser dabei behilflich sein. Sie entwickeln eine philosophische Theorie über das Wesen der Kunstbetrachtung. Man könnte diese Theorie in einem einzigen – wohl zunächst etwas rätselhaft anmutenden – Satz zusammenfassen: In der Kunstbetrachtung nimmt das unfaßbare Hinausgetragensein des Daseins ins Absolute Erlebnisgestalt an, und dadurch wird sie zur privilegierten Stelle der Daseinserhellung.

In fünf Punkten werden wir die Gründe für die Aufstellung dieser Theorie angeben. Wenn wir dabei den Grunddynamismus des Daseins (jene Seinsbewegung, die wir soeben das «Hinausgetragensein des Daseins ins Absolute» nannten) aus fünf verschiedenen Perspektiven betrachten, so handelt es sich dabei immer nur um die gleiche geheimnisvolle Beschaffenheit, deren Licht aber durch das Prisma unserer Erfahrung in verschiedene Strahlen zerlegt wird.

Vielleicht wird den Leser die Entstehungsgeschichte dieses Aufsatzes interessieren. Vor einigen Jahren hatte der Verfasser Gelegenheit, sich mit den grundlegenden Thesen der Ästhetik von *Aurelius Augustinus* auseinanderzusetzen. Hinter den platonisierenden Gedankengängen und Ausdrücken erblickte er damals eine vom System unabhängige Intuition: die ästhetische Erfahrung entsteht aus drei Komponenten, erstens aus einer äußeren, eindrucksmächtigen Gestalt, zweitens aus der seelischen Rückwirkung im Subjekt, drittens aus einer geheimnisvollen Gegenwart Gottes im Herzen dieser Erfahrung. Erst die Gegenwart Gottes vermag in uns die Empfindung der Schönheit zu erzeugen. Der Gedanke von dieser Gegenwart Gottes in der künstlerischen Erfahrung hat den Verfasser seitdem nicht in Ruhe gelassen. Die darin enthaltene Intuition schien ihm gerade das zu treffen, was er selbst bei seinen ästhetischen Erfahrungen erahnt hat. Die Beschaffenheit dieser Gegenwart des Absoluten entging aber seiner philosophischen Reflexion und er hatte es schon fast aufgegeben, sie gedanklich näher zu bestimmen. Da begegnete er dem jungen Brüsseler Philosophen *Henri van Lier*, dem Verfasser des eben erschienenen Werkes «*Les arts de l'espace*» (Collection «*Synthèses contemporaines*», Casterman, Paris-Tournai, 1959). Es wurde ihm schon bei dem ersten Lesen dieses Buches klar, daß *Henri van Lier* die wesentlichen Elemente der Lösung erarbeitet hatte. Das Buch ist ohne Zweifel mehr als nur ein bemerkenswerter Versuch über die bildenden Künste. Es wird sicher neben den «*Voix du silence*» von *André Malraux* zum wesentlichen Bestandteil der «*bibliothèque de l'honnête homme*» gezählt werden. Es handelt sich dabei zwar noch nicht um eine Philosophie der bildenden Künste, sondern um eine Art von Summa der modernen Kunstkritik. Die Darstellung ist aber dermaßen durchsichtig, daß es nicht verwunderlich wäre, wenn sie als Vorarbeit zu einer allgemeinen Philosophie der Kunst (oder einer auf den Grundlagen der künstlerischen Erfahrung aufgebauten Philosophie) verfaßt worden wäre. Daß es damit in der Tat so steht, hat dem Verfasser *Henri van Lier* persönlich bestätigt.

Der gegenwärtige Aufsatz entstand als eine philosophische Auseinandersetzung mit *Henri van Liers* Gedanken, die im

zentralen Kapitel seines Buches («L'expérience esthétique et l'absolu formel», S. 49-71) enthalten sind.

UNAUSCHÖPFLICHKEIT

Ein Kunstwerk fängt erst dann für uns zu leben an, wenn unsere Augen zu wandern beginnen. Die erste, stauende Befangenheit vor einem Bild, vor einer Statue oder einem Gebilde der Architektur wird dabei durch eine analytische Teilbetrachtung abgelöst. Man will nämlich wissen, was einem bei diesem Kunstwerk eigentlich so sehr beeindruckt. Um das Ganze des Kunstwerkes zu verstehen, gehen wir zu den einzelnen Teilen und dann von dem einen Teil zu dem andern. Gerade die Ganzheit des Kunstwerkes reizt zur Teilbetrachtung. Das Ganze scheint uns dermaßen mit Sinn gesättigt, daß wir unbewußt anfangen, die Einzelkomponenten zu suchen. Dabei gelangen wir zu den Teilelementen des Kunstwerkes. Diese besitzen aber eine eigentümliche Unbeständigkeit: sie weisen über sich hinaus, zurück auf das Ganze. Bei den großen Florentinern, bei einem Giotto oder Michelangelo scheinen die Einzelfiguren eine überströmende Energie in sich zu tragen, die um sie herum wie ein Kräftefeld schafft, das dann mit dem Kräftefeld der nächsten Figur sich vereinigt und so die Betrachtung weiterleitet. Die großen Koloristen, die Venezianer oder die modernen Fauvisten benutzen dazu die Farben. Sie strahlen gleichsam ineinander und lassen so unseren Blick unbewußt und unwillkürlich von einer Farbeinheit zur andern gleiten. Bei den Impressionisten ist es das Licht, das die Gestalten umgibt, ja umformt (die einen zehrt es auf, die anderen hebt es hervor, wieder andere vereinigt es mit der ganzen Umgebung usw.) und so eine wunderliche Einheit, ja eine kosmische Verwandtschaft zwischen den Einzelteilen schafft.

Man bemerkt auf einmal, daß die Einzelteile untereinander und mit dem Ganzen in einem dynamischen Kräftespiel stehen. Es gibt in einem Bild oder an einer Statue genau abgewogene dynamische Verhältnisse, Kräftelinien. Sie bewirken, daß unsere Betrachtung unwillkürlich gewisse vorgezeichnete Wege durchläuft. Diese dynamischen Linien sind zugleich verborgen und offenbar. Manchmal sind sie nur Richtungen von Pinselstrichen, manchmal die dem Künstler eigentümliche Pinselzeichnung, manchmal sogar nur unterbrochene Linien, die erst durch unsere Betrachtung zusammengefügt werden. Sie sind also verborgen, damit unsere «Entdeckungsreise» wirklich eine schöpferische Tätigkeit sei. Sie müssen aber gleichzeitig offenbar sein, damit unsere Betrachtung wirklich geführt wird und nicht chaotisch umherirrt. Der eine Teil, das eine Farbkleckchen, die eine Figur weist unsere Betrachtung von sich und übergibt die Rolle dem nächsten Element. Und nach einiger Zeit kommt ein Moment, in dem die Betrachtung vom Reichtum der Einzeleindrücke erfüllt wird und unwillkürlich zu dem Ganzen zurückkehrt.

Nun geschieht aber etwas Merkwürdiges. Das Ganze scheint die Summe der Teile zu überragen, mehr zu sein, als das, was wir bei den Einzelelementen gesehen haben. Wir sehen mehr, wenn wir das Ganze betrachten, als wir tatsächlich sehen. Dadurch wird die Bewegung unseres schauenden Abmessens wiederum in Gang gebracht und zu den Einzelteilen zurückgeführt. Wir wollen sehen, was da «mehr» enthalten sei. So entsteht eine Dialektik: Das Ganze weist auf die Einzelkomponente hin, die Einzelkomponenten weisen aufeinander und dann wiederum auf das Ganze hin, nur damit die ganze Bewegung von vorne anfängt. Das alles zeigt, daß das objektive Kunstwerk noch nicht «das» Kunstwerk ist: das Kunstwerk entsteht erst in der abwandernden Betrachtung; wir schaffen das Kunstwerk indem wir es betrachten. Das objektiv Dastehende übernimmt nur die Funktion des Führens. Dadurch wird uns ein Rhythmus des Schaffens auferlegt, aber das Schaffen selbst ist unser Werk. Wir sprechen von einem Rhythmus des Kunstbetrachtens. Dieser Ausdruck ist

folgendermaßen zu verstehen: die am Anfang erfaßte Ganzheit zerfällt vor uns und zwingt unsere Betrachtung zu den Einzelkomponenten; wir versuchen bei dem ersten Teilelement Halt zu suchen, werden aber nach einiger Zeit saturiert und wandeln zu einem anderen Teilelement hinüber und zwar je nach dem Rhythmus des inneren «Ungenügens» der Einzelteile. Manchmal kommt die Betrachtung zu einem Ruhepunkt, der ihr ein längeres Verweilen auferlegt, dann wird die Abwanderung plötzlich beschleunigt, der Blick übereilt sich, springt ganze Partien durch, kommt zurück und beschreibt eine stakkatoartige Pendelbewegung, um dann wiederum in ein kontinuierliches Gleiten hinüberzugehen, oder wie in einem Rondo im Kreis zu schwingen, oder auch einander entgegengesetzte Punkte zu verbinden. So entsteht eine ganze Symphonie des Schauens. Es ist sehr wichtig zu bemerken, daß der Rhythmus der Betrachtung eigentlich nicht dann seine Vollkommenheit erreicht, wenn das Kunstwerk viele Einzelpartien enthält. Je einfacher die Komposition, je größer, ja asketischer der Verzicht auf Figuren ist, desto unausschöpflicher wird die Bewegung des Betrachtens. Sie erreicht ihre Vollkommenheit in den auf den ersten Blick so «leeren» Bildern der chinesischen Paysagisten. Die vollkommene Einheit weniger Einzelpartien erreicht bei ihnen eine Abgeschlossenheit, die nichts mit Armut zu tun hat, sondern ganz und gar unausschöpflicher Reichtum ist. Das macht die «Welle» von Courbet oder die «Sonnenblumen» von Van Gogh unendlich reicher als Quadratkilometer von Vernetschen Schlachtfeldern. Genau dieser in der Form der Armut erscheinende Reichtum ist es, der die höchste künstlerische Ergriffenheit in uns hervorruft. Unser Dasein wird dabei ins Unbegrenzte hinausgeschleudert.

Wie wird das bewirkt? Die innere Dynamik des Kunstwerkes – wie wir sie eben dargestellt haben – ruft in uns, in unserem Dasein eine Bewegung hervor, die rhythmisch in sich zurückkehrt und unaufhörlich neu anfängt. Selbst nach einer kurzen Betrachtung hat man schon den Eindruck, als ob diese Bewegung endlos voranschreiten könnte. Eine Qualität des Unausschöpflichen ergreift unser Empfinden. Gleichzeitig erfassen wir aber auch die tatsächliche Armut, die Selbstbescheidung des Dargestellten. Den bescheidenen Formen wird dadurch die Qualität des Unausschöpflichen auferlegt; eine Qualität, die die Formen tatsächlich nicht besitzen, die irgendwie nicht zu ihnen gehört, die etwas Fremdes, ja Ganz-Anderes ist. Die Formen gewinnen dadurch eine Transparenz: durch die arme, ja armselige Wirklichkeit fängt Etwas an hindurchzuscheinen, was nicht mehr die erfaßbare Wirklichkeit, sondern die Wurzel aller Formen, der Grund aller Bedeutungen, die Quelle aller Beziehungen ist. Das Drama der Kunstbetrachtung erreicht dadurch seinen Höhepunkt.

Die wirkliche Auseinandersetzung geschieht jetzt nicht mehr zwischen dem Kunstwerk und dem Betrachter, sondern zwischen dem Dasein des Betrachters und dem Unausschöpflichen, dem Ugrund alles Daseins. Das im Kunstwerk durchscheinende Grenzenlose bewirkt eine grenzenlose Bewegung des Daseins. Das heißt, diese Bewegung wird eigentlich nicht erst durch die Kunstbetrachtung hervorgerufen. Sie war schon immer im Dasein vorhanden. In der Kunstbetrachtung wird sie von uns nur konkret nachvollzogen. Dadurch erlebt das Dasein seine Grundsituation: schon immer und grundsätzlich wird es ins Grenzenlose, Unnennbare, Unbewohnte und Unfaßbare hinausgeschleudert und trotzdem muß es ständig im Begrenzten, Nennbaren, Bewohnten und Faßbaren verweilen. Ja mehr und tiefer: gerade sein «Überalle-Grenzen-Hinausgetragensein» ist der Grund dafür, daß es bewußt seine Grenzen erfassen kann. Weil es schon je im Unnennbaren wohnt, kann es die Dinge benennen; gerade weil es je schon in der Unaussprechlichkeit weilt, vermag es sein Sein auszusprechen; weil es schon immer im Unbewohnten lebt, vermag es sich Wohnung zu schaffen; weil es im

Unfaßbaren daheim ist, kann es Begrenzt erfassen. In zwei Welten daheim und zugleich in zwei Welten Fremdling. Vielleicht vermögen wir all das bei der Kunstbetrachtung nicht so klar und bewußt zu erfassen, vielleicht berührt uns all das nur wie ein vorübergehender Hauch. Aber das genügt, um uns in einen neuen Zustand der Spannung zu versetzen, unser Dasein plötzlich zu durchleuchten, seine Fundamente zu er-

schüttern. Diese Erschütterung des ganzen Daseins heißt ästhetische Ergriffenheit. Dahinter steht die Erfahrung des Hinausgetragenseins ins Grenzenlose und die des gleichzeitigen Eingeschlossenseins in eine armselige Welt. Was sind aber die Einzelelemente dieser erhebenden und zugleich bedrückenden Erfahrung? Darauf suchen wir ein andermal Antwort zu geben.

Dr. Ladislaus Boros

GIBT ES EINE BANTU-PHILOSOPHIE?

Gewiß, Afrika ist uns nicht mehr die ferne und fremde Terra incognita. Politik und Wirtschaft mahnen zur Vernunft Europas mit dem Schwarzen Erdteil. Aber wenn *Madeleine Rousseau* kürzlich schrieb: «Die Behauptung ist nicht übertrieben, daß sich in den letzten fünfzig Jahren Europa afrikanisiert hat»,¹ macht uns das doch stutzig. Frl. Rousseau schreibt als Kunsthistorikerin. Wenn wir an den Einfluß der Negerplastik auf die moderne Kunst und vor allem an die Invasion der Negerrhythmik in unser europäisches Musikgefühl denken, mag die verwegen scheinende Behauptung einige Richtigkeit haben. Ist uns mit all dem auch die Seele des schwarzen Menschen näher gekommen? Vertrags- und Bündnispartner, befruchtendes Vorbild unseres Kunstschaffens, müßte der Neger auch als Mensch unser Interesse finden.

Es ist uns nicht leicht gemacht, zum Neger als Mensch Zugang zu finden. Die Reiseberichte, die den Büchermarkt überschwemmen, sehen den Schwarzen oft nur als exotisches Kuriosum oder sie interessieren sich überhaupt bloß für die Frage, ob in Afrika noch «Platz für wilde Tiere» sei. Die ernsthaft ethnologische Literatur führt uns nicht viel weiter. Auch für sie bleibt der Schwarze unbewußt «Sache», «Studienobjekt»; so bleibt die Ethnologie an den Äußerungen und somit den Äußerlichkeiten des afrikanischen Lebens hängen, und diese verwirren durch ihre stammesgebundene Vielfalt und Verschiedenheit. Selbst die Gruppe um *Marcel Griaule*, die durch Erforschung ihres mythischen Hintergrundes Zusammenhalt und Sinn der Stammessitten zu erfassen sucht,² führt uns zwar ein Weltbild der Sudanneger vor, das in sich ebenso geschlossen ist wie die nichteuklidische Geometrie, dessen Warum und dessen Wirklichkeitsgeltung dem Abendländer aber nicht mehr einleuchtet als dem Sekundarschüler das Riemannsche Parallelenaxiom. Zudem unterliegt gerade die mythische Einkleidung und Ausgestaltung von Ort zu Ort großen Verschiedenheiten, weshalb auch die Methode Griaules nicht bis zu durchgängigen geistigen Grundhaltungen der schwarzen Rasse vorstößt. Wenn es solche gemeinsame Grundhaltungen überhaupt gibt, sind sie nur auf eigentlich philosophischem Weg zu erschließen: in einer Transzendentalanalyse der Negerkultur, d. h. im Aufsuchen dessen, was die unterscheidend afrikanischen Verhaltensweisen und die Mythenkonstruktionen der Neger erst möglich macht.

Daß es solche gemeinsame Grundhaltungen gibt, ist heute ein weitherum angenommenes Postulat. Das Kind hat sogar schon einen Namen erhalten: Unter dem Kampfbanner der *négritude*, des «Negertums», begann im Nachkriegs-Frankreich ein ideologischer Feldzug für die Eigenwerte der schwarzen Rasse. Worin die *négritude* eigentlich besteht, wußten uns ihre Verfechter bisher allerdings noch nicht zu sagen. *J. P. Sartre* unternahm zwar in einem berühmt gewordenen

Aufsatz³ eine Definition der *négritude*, aber was darin über die rein formale Umschreibung als «das In-der-Welt-Sein des Negers»⁴ hinausgeht, ist mindestens ebenso sehr der Phantasie Sartres verpflichtet als den Wirklichkeiten Afrikas.

Ein Pfad durch den Dschungel

Schon etliche Jahre vor Sartre hatte sich ein flämischer Franziskanermissionar, *P. Placide Tempels*, die gleiche Aufgabe gestellt. Die Unterlagen für seine Arbeit sind zweifellos gediegener als die des französischen Philosophen: Sie bestehen in jahrelanger Lebensgemeinschaft und Lehrerfahrung mit den Kongostämmen der Babemba und Baluba. Tempels machte dabei, wie jeder Afrikamissionar, die Erfahrung der christlichen «Fehlhandlungen»: In entscheidenden Augenblicken kehren viele afrikanische Neuchristen, oft unter äußerlich christlichen Formen, wieder zu ihren alten magischen Praktiken zurück. Tempels sagte sich, daß einer so konstanten und fast unausrottbaren magischen Verhaltensweise eine durchgängige, einheitliche Welt- und Lebensauffassung zugrunde liegen müsse. Folglich habe auch die Verchristlichung der Negerwelt an diesen ihren untergründigen Auffassungen anzusetzen.

So machte sich P. Tempels auf die Suche. Er begann, «das Sprechen und Handeln, die Gebräuche und Einrichtungen der Bantu zu zergliedern, zu vergleichen, die Grundbegriffe daraus zu entnehmen, um dann eine Systematisierung des Begriffssystems der Bantu geben» zu können.⁵ Das Ergebnis dieser Arbeit legte er zuerst in einer Artikelreihe vor und dann in einem kleinen Buch, das 1945 flämisch in Elisabethville, im gleichen Jahr in französischer Übersetzung in Leopoldville, 1946 wiederum flämisch in Antwerpen, 1949 in einer neu bearbeiteten französischen Ausgabe in Paris und schließlich 1956 in deutscher Übertragung⁶ erschien.

Schon diese Aufzählung zeigt, daß sein anspruchsloses Büchlein Aufsehen erregte. Kaum war es erschienen, wurde es Gegenstand eifriger Diskussionen in kolonialen, ethnologischen und Missionszeitschriften. Für die zweite französische Ausgabe gewährte ihm die «*Présence Africaine*», das Organ der Vorkämpfer der *négritude*, Heimatrecht und bot zum Empfang des Ankömmlings die wohlklingendsten Namen der Sorbonne auf: Marcel Griaule, Louis Lavelle, Jean Wahl, Gabriel Marcel ... Die deutsche Ausgabe wurde mit vier schweren «wissenschaftlichen» Nachworten befrachtet, unter denen es allerdings nur der Afrikanist *Dammann* mit der Sachkenntnis von P. Tempels aufnehmen kann. Tempels selbst scheint bei den Kolonialbehörden in Ungnade gefallen zu sein, was ihm eine Verlängerung seines Heimaturlaubs von 1946

³ *Orphée noir*. Einleitung zu: Léopold Sédar Senghor, *Anthologie de la nouvelle poésie nègre et malgache*. Paris 1948.

⁴ A. a. O. S. XXIX.

⁵ Tempels S. 20.

⁶ *Placide Tempels OFM: «Bantu-Philosophie. Ontologie und Ethik.»* Mit Nachworten von Ernst Dammann, Hermann Friedmann, Alexander Rüstow und Janheinz Jahn. Wolfgang Rothe Verlag, Heidelberg 1956. 154 S., DM 7.80.

¹ *L'art ancien de l'Afrique noire*. In: *Aspects de la culture noire* (Recherches et Débats 24). Paris 1958, S. 46.

² Als repräsentatives Beispiel dieser Forschungsmethode sei genannt: Germaine Dieterlen, *Essai sur la religion bambara*. Paris 1950. Vgl. auch: Marcel Griaule, *Dieu d'eau*. Paris 1948.

bis 1950 eintrug. Jetzt wirkt er wieder als einfacher Seelsorger im Minengebiet von Kolwezi.

Die Bantu-Philosophie

Was findet nun der Leser, der sich auf dem von P. Tempels geschlagenen Pfad in das Dickicht der «Ontologie und Ethik» der Bantu vorwagt? Tempels gibt eine zusammenhängende Hypothese über die Seinsauffassung der Bantu. «Das Sein ist Kraft» (S. 27). Besser würde wohl formuliert: An die Stelle des statischen, sachhaften Begriffs des Seins, des philosophischen Grundbegriffs im Abendland, tritt für den Muntu⁷ die dynamisch qualifizierbare, humane, von innen her zu erlebende Grundwirklichkeit «Lebenskraft». Höchster Wert ist für ihn die Wahrung und Mehrung dieser Lebenskraft, die er von seinen Stammeltern überkommen und die er seinerseits an die Nachfahren weiterzugeben hat. Diese Lebenskraft geht letztlich auf Gott zurück, der sie den Stammeltern verliehen hat und weiterhin Herr über sie bleibt. «Das Entstehen, das Weiterleben, das Zugrundegehen von Lebewesen oder Kräften wird seitens der Bantu ausdrücklich und ausschließlich Gott zugeschrieben» (S. 31). Je näher einer dieser Urquelle steht, als Stammvater, Sippenhaupt oder Erstgeborener, um so höher steht auch seine Lebenskraft in der Hierarchie der Kräfte.

Bis hierher ist die Grundstruktur dieser Ontologie, bei aller Umsetzung vom sachlicheren In-der-Existenz-Stehen auf das (biologische) Leben, nicht wesentlich verschieden von der mittelalterlich-abendländischen der Scholastik – die ihrerseits aus den griechischen Quellen von Plato und Aristoteles herkommt und bis in das neueste abendländische Philosophieren fortwirkt. Höchstens könnte uns die Bantu-Ontologie Anlaß geben, das «Sein» im abendländischen Denken wieder etwas ernster als qualifizierbare, hierarchisch-dynamische Realität aufzufassen, wie das die Hochscholastik tat und wie es für die Gnadenontologie der Dogmatik unerlässlich scheint.⁸

Neu dagegen ist für das abendländische Denken⁹ die «innere Seinsverbindung» (S. 32), die stete innere Abhängigkeit der verschiedenen Lebenskräfte voneinander, woraus sich eine stete Einflußmöglichkeit von Lebenskraft zu Lebenskraft ergibt. Die Welt der Bantu ist eine kompakte, eine kohärente Welt; der Muntu ist er selbst nur «in innerer Seinsverbindung mit Gott, seinen Ahnen, seinen Clangenossen, Hausgenossen und Kindern, seinem Besitz, seinem Boden mit allem, was darauf gedeiht oder lebt, mit allem, was über oder unter seinem Boden zu finden ist» (S. 62).

Von da aus muß verstanden werden, was wir unter dem Namen «Magie» zusammenzufassen gewohnt sind: Höhere und gleichgestellte Lebenskräfte können (auf keineswegs als «außernatürlich» aufgefaßten Wegen) eine andere Lebenskraft direkt oder durch die Vermittlung untermenschlicher Wesen in gutem oder schlechtem Sinne beeinflussen. Aus der gleichen Auffassung werden auch die oft eigenartig anmutenden, keineswegs «sachgerechten» Rechtsnormen der Bantu verständlich: Eine «sachenrechtliche» Verletzung trifft den Verletzten in seiner Lebenskraft selbst und muß darum «personenrechtlich» gesühnt und wiedergutmacht werden. Zweifellos müßten wir auch von hier aus manche uns «unlogisch» scheinende Züge der schwarzen Politik zu verstehen suchen: Vorliebe für die sozialistische Wirtschaftsform, großer persönlicher Einfluß von weißen Staatsoberhäuptern (General de Gaulle, König Baudouin, Königin Elisabeth), Vermischung politischer Aspirationen mit religiösem Sektenwesen (Kibanguismus), Vordringlichkeit von Prestigefragen der schwar-

zen Rasse vor «realpolitisch» notwendigeren Wirtschaftsfragen usf. Philosophisch wichtiger ist die Feststellung, daß die beiden Grundwahrheiten der Bantu-Philosophie: Zentralstellung des Menschen und allgemeiner Einflußzusammenhang aller Wesen untereinander, heute auch mehr und mehr ins Bewußtsein des abendländischen Denkens rücken. Es genügt, hierfür an die zentrale Stellung des «Daseins», d. h. der menschlichen Existenz, bei Heidegger zu erinnern und an die Bedeutung, die er den Kategorien des Mit-Seins und des In-der-Welt-Seins zumißt. Möglicherweise bahnt sich da eine Tiefenbegegnung europäischer und afrikanischer Geistigkeit an; denn die Heideggerschen Kategorien sprechen ja nur aus, was heute schon von vielen erlebt wird.

Und doch war es nicht die Aussicht auf ein vertieftes Verständnis der Bantu und noch weniger der eigentlich philosophische Ertrag, den eine künftige Dogmatik wohl erwägen sollte, die Tempels Buch zur Sensation werden ließen. Es ist fast zu schlicht geschrieben, um als fachphilosophisches Werk gelten zu können. Seine begrifflichen Synthesen scheinen oft mehr dem europäischen Hirn des Verfassers verpflichtet als seinen für die Bantuwelt offenen Augen.¹⁰ Die beigebrachten Beispiele sind ethnologisch nicht durchgearbeitet und nicht phänomenologisch ausgewertet. Aufsehenerregend war vielmehr die Tatsache, daß Tempels überhaupt von einer Bantu-Philosophie zu reden wagte und gar noch erklärte, ihre Kenntnis sei unerlässlich. In beidem ist ihm recht zu geben.

Auch die Bantu sind Menschen

So grotesk diese Überschrift für jeden klingt, der weiß, daß der Rassenname «Bantu» mit «Menschen» zu übersetzen ist – sie war für viele keine Binsenwahrheit. Das Aufhorchen um Tempels' Buch und die Begeisterung, die sein Erscheinen bei der schwarzen Intelligenz auslöste, brachte das ans Licht. Den Bantu eine Philosophie zuerkennen, d. h. eine geordnete, vernünftige, logisch zusammenhängende Begründung ihrer Handlungsweisen, ihrer Sitten und Riten, ihrer Rechtsnormen: das bedeutet Anerkennung des Negers als vollgültigen, erwachsenen Menschen. Wer ein Erwachsener ist, der besitzt auch eine wenigstens untergründige Philosophie; denn Erwachsensein bedeutet bewußte Auseinandersetzung mit der umgebenden Welt. Das Kind geht in seiner Umwelt auf; der Erwachsene weiß sich von ihr verschieden¹¹, er hat Selbstbewußtsein und Weltbewußtsein, das – oft unausgesprochen und vielleicht niemals reflex gemacht – seiner Handlungsweise zugrundeliegt: er hat eine «Philosophie». Auf der Ebenè der Völker gilt das Gleiche von der Kultur: Kultur ist eine bestimmte, bewußte, gestaltende Stellungnahme zu den Gegebenheiten der Natur und setzt als solche einen bestimmten bewußten Weltbezug und darum eine bestimmte Weltsicht voraus, von der die allenfalls in einer Kultur anzutreffenden philosophischen Systeme nur ein – oft unzureichender – Ausdruck sind.

Darum ist die Anerkennung einer Bantu-Philosophie (im oben angegebenen Sinn einer bestimmten zusammenhängenden Weltsicht) der Prüfstein, ob wir die Bantukultur als echte Kultur und den schwarzen Menschen als vollentwickelten Menschen anerkennen. Daß diese Anerkennung geschehen muß, ist keine Frage – für einen Christen schon gar nicht. Aber auch abgesehen von unserem Glaubenswissen um die

¹⁰ Namentlich wenn Tempels als Grundbegriff «Kraft» angibt und von da doch immer mehr zum Begriff der «Lebenskraft» («force vitale», was verdächtig an Bergsons «élan vital» erinnert) abgeleitet – angezogen von dem wohl richtiger als Grundwirklichkeit anzunehmenden «Leben» (so z. B. Goetz in: *Rythmes du Monde* 3, 1950, S. 83).

¹¹ Was nicht notwendig heißt: seiner Umwelt so radikal entgegengesetzt wie der Abendländer. Mit dem Bewußtsein der Verschiedenheit von unserer Umwelt kann sehr wohl das Bewußtsein unserer ebenso radikalen Verflochtenheit mit ihr zusammengehen, das in den sogenannten «primitiven» Kulturen besonders entwickelt ist.

⁷ «Muntu» (Mensch, Person) ist die Singularform von «Bantu» und ein Grundwort der Bantukultur.

⁸ Tempels selbst weist S. 31 auf diese Verwandtschaft mit der katholischen Gnaden-theologie hin.

⁹ Abgesehen wiederum von der Dogmatik, die die Erbsünde, die stellvertretende Sühne und die Gemeinschaft der Heiligen kennt.

Gleichwertigkeit aller Menschen kann heute nur noch abendländische Borniertheit oder Mangel an Information leugnen, daß die Negerkultur echte Kultur sei.

Aber diese Anerkennung zwingt zu tiefgehenden praktischen Folgerungen.

Auch das hat Tempels gesehen, und sein Buch nimmt da einen fast beschwörenden Tonfall an. Die Negerkultur und der schwarze Mensch stehen heute in einem tiefen Umbruch, der «Akkulturation» (wie das neue Wort lautet) an die westliche Zivilisation. Die Mission (die grundsätzlich nichts mit westlicher Akkulturation zu tun hat) bringt einen tieferen Umbruch mit sich: das Christentum muß als einzig-gültige, alle andern religiösen Praktiken und Überzeugungen ersetzende Religionsform anerkannt werden. Die Anerkennung einer vollgültigen Negerkultur und einer grundsätzlich erwachsenen Negerpersönlichkeit hindern es, daß Akkulturation und Mission als rein einsinnig verlaufende Prozesse gesehen werden: der Europäer und Missionar als Spender, der Schwarze als Empfänger; der Europäer und Missionar als Erzieher, der Schwarze als Zögling. Vielmehr muß dem Eigenwert und dem Eigenwillen des Afrikanischen Raum gelassen werden: «Wir werden bei unserem Bemühen, aus den Bantu bessere Menschen zu machen, die Gefahr vermeiden, den ‚Menschen‘, der bereits in ihnen bestand, zunächst zu töten» (S. 110). Das große Wort von der «zivilisatorischen Sendung Europas» sackt wie ein Gummischwan in sich zusammen und wird zur schlichten und wichtigen Hilfeleistung. Die Mission wird sich wieder darauf besinnen, daß es nie darum ging, «aus den Heiden Christen zu machen», sondern darum, daß der Heide sich zu Christus bekehre.

Nur durch den Rückzug auf den zweiten Platz gewinnt der Europäer und Christ den Neger zum Partner und Bruder. Dieser entsagungsvolle Rückzug wird nur möglich, wenn einer weiß, wovor er sich zurückzieht. Darum macht die Bantu-Philosophie sich selbst notwendig: Wenn eine Bantu-Philosophie möglich und wirklich ist, dann ist der Rückzug des Europäers notwendig. Wenn der Rückzug notwendig ist, dann macht er ernsthaftes Bemühen um diese Philosophie notwendig – für den Weißen wie für den Schwarzen, dem ja selbst auch bewußt werden muß, welche Eigenwerte er zu verteidigen und zu entfalten hat.

So geht die Schlußbilanz über Tempels Buch positiv aus. Mag sein, daß Tempels die wahre Bantu-Philosophie nicht entdeckt hat. Vielleicht läßt sich diese Philosophie überhaupt nicht sauber-begrifflich darstellen; der kollektive Bewußtseinsuntergrund einer Rasse ist noch schwerer ans Licht zu ziehen als der eines Einzelnen. Mag auch sein (wie man Tempels mehrmals vorhielt), daß er nur die Philosophie der Baluba darstellt und daß es überhaupt keine gemeinsame Philosophie aller Bantu, geschweige denn aller Neger¹² gibt. Trotz aller Kritik bleibt bestehen: Tempels hat die Bantu-Philosophie zur Aufgabe gestellt.

Ein Steinbruch...

Was ist seither für die Lösung dieser Aufgabe geschehen? Wir wollen hier nur zwei Arbeiten nennen, die uns besonders wichtig scheinen.¹³ Die erste stammt von einem Negerpriester,

¹² Die Bantu, eine mehr sprachliche (und daher kulturelle?) als rassische Einheit, bewohnen die Gebiete Afrikas, die sich ungefähr vom Äquator bis zum südlichen Wendekreis erstrecken. Den rassisch reineren Typus des Negers erblickt man in den nördlicher wohnenden Sudanern.

¹³ Die umfangreiche theologische Dissertation des kongolesischen Priesters *Vincent Mulago*, *L'Union Vitale Bantu chez les Bashi, les Banyarwanda et les Barundi face à l'Union Vitale Ecclésiastique*. Ungedruckt, Rom 1954, war uns leider nicht zugänglich. [Auszüge davon sind veröffentlicht in: *Annali Lateranensi* 20 (1956) 62–263; *Les Prêtres noirs s'interrogent* (Rencontres 47 171–187); *Aspects de la culture noire* (Recherches et Débats 24 146–171); *Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft* 12 (1956) 298–304; *Rythmes du Monde* 30 (1956) 133–142.]

Abbé Alexis Kagame aus Ruanda-Urundi, der sich schon früher als Erforscher der Literatur und Geschichte seiner Heimat einen Namen gemacht hatte. Sein Werk, ein gewichtiger Band von 448 Seiten, ist eine philosophische Dissertation der römischen päpstlichen Universität «Gregoriana», die von der belgischen Kolonialakademie veröffentlicht wurde.¹⁴ Es präsentiert sich uns im schweren Harnisch strenger Wissenschaftlichkeit und macht sich anheischig, «die bantu-ruandesische Seinsphilosophie» darzustellen, genauer: ihre Kategorientafel aufzustellen und inhaltlich zu beschreiben.

In der Einzelinformation ist Kagame bedeutend reicher und gediegener als Tempels. Er liefert dem aufmerksamen Leser ungezählte philosophisch bedeutsame Beobachtungen aus der Linguistik des Kinyarwanda (des in Ruanda gesprochenen Bantudialekts) und aus dem lokalen Sprichwortschatz. Die Auswertung dieses reichen und nur einem Einheimischen zugänglichen Materials läßt dagegen viele Wünsche offen. Kagame bemüht sich, zu einem Gesamtsystem der Bantuweisheit zu kommen. Im Gegensatz zu Tempels (und vielleicht vorsichtiger als dieser) baut er sein System nicht von einem einheitlichen Grundbegriff her auf, sondern bleibt sozusagen auf der «Sammelstufe» der Philosophie: Jedes Kästchen eines vorgegebenen, der aristotelischen Philosophie entnommenen Ordnungsschemas wird mit Beobachtungen und Bemerkungen aus der Bantuwelt aufgefüllt. Es scheint Kagame nicht zu kümmern, daß er damit neuen Wein in alte Schläuche gießt – zum Schaden der Schläuche und des Weins.

Denn wenn das aristotelische Ordnungsschema einen Sinn hatte, dann hatte es diesen als Ausdruck einer ganz bestimmten Weltschau. Das gleiche Ordnungsschema zur Darstellung einer vielleicht ganz anders gearteten Weltschau übernehmen, heißt sich der Gefahr aussetzen, daß man gerade das grundlegend Andere dieser Weltschau nicht zu sehen und vor allem nicht darzustellen vermag. So stellt Kagame zwar der zehnteiligen aristotelischen Kategorientafel eine den Sprachklassen des Bantu entnommene vierteilige entgegen: Umuntu (Mensch), Ikintu (Sache), Ahantu (Ort), Ukuntu (Art und Weise) – aber die grundlegendere Frage, welcher Unterschied denn zwischen dem abendländischen Kategoriendenken und dem Klassendenken der Bantu bestehe, stellt er sich nicht. Und wenn Kagame weiter als Bedeutung des allen Kategorientiteln gemeinsamen Radikals «ntu» kurzerhand «etwas», «quelque chose» angibt (S. 108), beginnt man sich doch zu fragen, ob hier die aristotelische Kinderstube des Verfassers nicht nachhaltigere Wirkungen zeitigte als seine afrikanische Geburt.

So kommt diese «bantu-ruandesische Seinsphilosophie» letztlich nicht darüber hinaus, «eine akademische Übungsarbeit in aristotelischer Philosophie»¹⁵ zu sein. Das nimmt ihr nichts von ihrem Wert als Materialsammlung, an der kein künftiger Forscher vorübergehen darf und die selbst zum Ausgangspunkt für weitere Forschungen werden könnte. Und selbst aus Kagames methodologischem Versagen werden kommende «Bantu-Philosophen» zu lernen haben – um es besser zu machen.

... und ein Luftschloß

Während Kagame schwere philosophische Kost bietet, die nur für ein gutes geistiges Verdauungsvermögen nährend sein wird, liest sich das andere Werk, das wir hier noch vorzustellen haben, wie ein Roman. Sein Verfasser, *Janbeinz Jabn*, ist ein junger Frankfurter Schriftsteller und Journalist. Bei einer Begegnung mit dem Negerdichter *Leopold Sedar Senghor* begeisterte er sich zum Apostel der neofrikanischen Dichtung,

¹⁴ *Abbé Alexis Kagame*: «La philosophie bantu-ruandaïse de l'Être». Académie royale des Sciences coloniales (Classe des Sciences morales et politiques. Mémoires in 8°. Nouv. sér. XII, 1). Bruxelles 1956. 448 S., bFr. 360.— (zu beziehen beim Office de Publicité, 16, rue Marçq).

¹⁵ *Lyndon Harries* in: *Africa* 27 (1957), S. 305.

in der er «die Frohe Botschaft Afrikas»¹⁶ vernimmt. Mit Hilfe einer ausgedehnten Luftpostkorrespondenz begann Jahn, Negerdichter in Afrika, Mittel- und Südamerika aufzustöbern, machte sich zu ihrem Übersetzer und Herausgeber – namentlich in seiner Anthologie «Schwarzer Orpheus» – und gründete mit *Horst Ulrich Beier* zusammen die Zeitschrift «Black Orpheus», die sich den Problemen der Negerdichtung widmet.

Aber, die von Jahn als afrikanisch in Anspruch genommenen Dichter schreiben fast ausnahmslos Englisch, Spanisch oder Französisch. Warum bilden ihre Werke dennoch eine einheitliche Gruppe «neofrikanischer Literatur» und sind sie nicht einfach der französischen, englischen, südamerikanischen Literatur zuzuordnen? Um seinen Standpunkt zu rechtfertigen, mußte Jahn eine kritische Synthese dessen ausarbeiten, was er als «neofrikanische Kultur» bezeichnet. Das Ergebnis seiner Überlegungen legt er uns in dem stark essayistisch gehaltenen Band «*Muntu*» vor.¹⁷

Zwei Einsichten liegen dem Buch zugrunde, die beide zu bejahen sind: Die Kultur der modernen Afrikaner muß eine Mischkultur sein. Denn sie können, ohne sich selbst aufzugeben, nicht einfach «schwarze Europäer» werden, und eine einfache Rückkehr zu ihren traditionellen afrikanischen Kulturen ist in der modernen Welt auch nicht mehr möglich. Darum werden «in eine rational gesichtete Tradition, deren Werte man bewußt macht und erneuert, jene europäischen Elemente aufgenommen, welche die moderne Zeit erfordert, und dabei werden die europäischen Elemente so umgeformt und angepaßt, daß aus dem Ganzen eine moderne, lebensfähige afrikanische Kultur entsteht» (S. 16f.). Das Produkt dieser Mischung bezeichnet Jahn als neofrikanische Kultur; er glaubt, daß sie als einheitliche Kulturform bereits vorhanden ist.

Grundlage und Prüfstein dieser Kultur – so lautet die zweite Einsicht Jahns – ist die Bantu-Philosophie. Diese bedeutet ja Bewußtmachen des traditionell Afrikanischen. Die Einheit der neofrikanischen Kultur entspringt für Jahn der Einheit der Bantu-Philosophie, und als genuin afrikanisches Kulturgut ist anzunehmen, was der Bantu-Philosophie entspricht. Darum steht eine Darstellung dieser Philosophie im Zentrum des Buches und von ihr aus werden Tanz, Literatur, Kunst, Musik der neofrikanischen Kultur beleuchtet. So könnte Jahns «*Muntu*» zu jener für Schwarze und Weiße gleich notwendigen, allgemein zugänglichen und praktisch ausgewerteten Summa der Bantu-Philosophie werden, die unsere bisherigen Ausführungen gefordert haben – wenn, ja wenn Jahns Darstellung dieser Philosophie wissenschaftlich zuverlässig wäre. Das aber ist leider nicht der Fall.¹⁸

Schon die Annahme einer einheitlichen neofrikanischen Kultur wird bei den Ethnologen auf noch viel größeren Widerstand stoßen als die einer einheitlichen Bantu-Philosophie.

¹⁶ Jahn bei Tempels, S. 154.

¹⁷ Janheinz Jahn: «*Muntu*. Umriss der neofrikanischen Kultur». Eugen Diederichs Verlag, Düsseldorf 1958. 264 S., 8 Tafeln, DM 19.80.

¹⁸ Vgl. die sehr kritische Besprechung durch den belgischen Afrikanisten Frank De Graeve SJ: *Muntu – eine Fahrt ins Blaue*. In: Die katholischen Missionen, Januar 1960.

Denn in der Kultur geht es ja nicht mehr um das bei verschiedenen Völkern und unter verschiedenen Einflüssen möglicherweise doch noch einheitliche Untergründige, sondern um den vielfältig gewordenen und bedingten Ausdruck dieses Untergrundes.

Entscheidender noch ist der zweite Einwand: Jahn kann die Bantu-Philosophie nicht aus eigener Autorität darstellen, wie Tempels und Kagame das immerhin weitgehend konnten. Darum muß er sich immer wieder konkrete Anwendungsfälle zum Verständnis und zur Darlegung der aus Tempels und Kagame übernommenen Angaben zusammensuchen. Diese Anwendungsfälle nun entnimmt er fälschlicherweise nicht den traditionellen afrikanischen Kulturen, sondern ihrerseits wieder den Mischkulturen der Antillen und der Negerbevölkerung Südamerikas. So gerät er in einen Teufelskreis: Statt das genuin Afrikanische in den Mischkulturen von der Bantu-Philosophie aus zu erschließen, erschließt Jahn das Afrikanische der Bantu-Philosophie von den afro-okzidentalischen Mischkulturen aus. Sein scheinbar wissenschaftliches Vorgehen wird zur reinen Willkür persönlicher Auslegung.

Negertum – heidnisch oder christlich?

Jahns optischer Fehler führt zu völliger Verzeichnung wo es um die Religion geht. Die nach der Neuen Welt verschleppten Negerklaven hatten aus ihrem heimatlichen Kulturgut nur das polytheistische, oder besser animistische Ritual beibehalten, nicht aber die zugrundeliegende, monotheistische Religion ihrer Stämme. An den Platz dieser Religion war für sie ja das Christentum getreten. Jahn macht nun das westindische Ritual der Negerklaven zum letzten Maßstab für die afrikanische Religiosität und schließt daraus auf eine grundsätzlich unchristliche, wenn nicht widerchristliche Struktur der neofrikanischen Kultur. Er scheint jenen blühenden Zweig des neuen Afrika nicht zu kennen, den die Negerpriester darstellen. Mag sein, daß der Vorwurf teilweise zu Recht besteht, diese Priester seien durch ihre europäische Ausbildung der Kultur ihrer Heimat entfremdet – viel entfremdeter sind ihr diese unter den Bauern Afrikas wirkenden Männer auch nicht als der Normalien und Antillese *Aimé Césaire*, Jahns Gewährsmann, der «ohne den christlichen Gott auskommt».¹⁹ Dabei macht Jahn selbst einmal die Feststellung, daß die Erneuerung der afrikanischen Schnitzkunst an christlichen Bildwerken wenigstens teilweise gelinge, während die gleichen Künstler gegenüber profanen Aufträgen versagen (S. 182f.): Hätte ihm das nicht ein Hinweis sein müssen auf tiefere, ihm verschlossen gebliebene Quellgründe einer neofrikanischen Kultur?

Eine französische Übersetzung des Buches ist in Vorbereitung. Es steht zu erwarten, daß ihr die afrikanische Intelligenz einen noch begeisterteren Empfang bereiten wird als dem Buch von Tempels. Jahns «*Muntu*» kann zur Magna Charta eines neofrikanischen Mythos werden. Diesen Mythos zu entlarven und das Negertum – in seinem eigensten Interesse – auf den Boden der Wirklichkeit zurückzuführen, wird die Rolle wissenschaftlich gültiger Monographien über die Bantu-Philosophie sein.

Dr. P. Henrici

¹⁹ Jahn bei Tempels, S. 154. Césaire ist Marxist.

CHOISIR

Monatsschrift. Erscheint jeden 10. des Monats.
Redaktion und Administration: case postale 209, Fribourg

Inhalt der ersten Nummer vom November 1959:
Gabriel Marcel: La tolérance religieuse; Prof. W. de Vries, Rom: Les chrétiens dans le monde; R. Brêchet: L'église en Suisse romande; Yves Congar O. P.: Le salut des non-évangélisés; G. Taymans: Cinéma: A ces Messieurs de la «Nouvelle Vague»; Pierre-Henri Simon: über aktuelle Ereignisse.

Die Kirche in der welschen Schweiz

Aufstieg oder Niedergang?

Am 16. November 1958 füllten die Sonntags-Meßbesucher mehrerer Städte der französischen Schweiz eine rundum gelochte und mit geheimnisvollen Zeichen versehene Karte aus. Man sagte ihnen, es handle sich um eine Untersuchung über den Meßbesuch am Sonntag. Welche Ergebnisse zeitigte sie? Im Folgenden legen wir einige davon, die der Öffentlichkeit dienlich sein können, vor und verbinden sie mit anderen Fakten, die wir einer religiös-soziologischen Untersuchung des Klerus der französischen Schweiz entnehmen, die unter der Leitung des Domherrn Boulard, Professor der religiösen Soziologie am Institut catholique von Paris, in den Jahren 1956-1958 durchgeführt wurde.

Die Enquête «Boulard»

Die von Domherr Boulard ausgearbeitete Untersuchungsmethode sucht im praktischen Leben die Faktoren aufzuweisen, an denen sich zeigt, wieweit die Kirche den Kontakt mit den Massen verloren hat. In Frankreich haben mehr als sechzehn Diözesen diese Methode angenommen; sie setzt sich auch in Spanien, Kanada und Südamerika allmählich durch. Durch die Beteiligung des Ober-Wallis gelangte sie das erste Mal auch in einem Landstrich deutscher Prägung zur Anwendung. Wie man sieht, ist Boulards Vorgehen keineswegs nur in spezifisch französischen Verhältnissen verwendbar; es eignet sich – gewisse unerläßliche Umstellungen vorausgesetzt – auch für andere Gebiete der Kirche.

Was kann der katholische Leser aus einer solchen Untersuchung lernen? Er gewinnt einen Überblick über die Lage der Kirche; in unserem Fall: der französischen Schweiz. Vielleicht weckt das im Leser der deutschen Schweiz den Wunsch, ein gleiches Unternehmen bei sich in die Wege zu leiten.

Eine Vorbemerkung scheint geboten: Karten und statistische Tabellen erfassen nur das äußere und kontrollierbare Verhalten der Menschen. Das Geheimnis der Kirche und das Wirken der Gnade entgeht ihnen. Trotzdem erlauben sie – mit Klugheit gedeutet – eine gewisse Diagnose; man kann Infektionsherde ermitteln und die nötigen Heilmittel finden. Vielleicht werden flüchtige Leser an dem Ausmaß der Mißstände, das die nüchternen Zahlen bloßlegen, Ärgernis nehmen. Wer aber seine Kirche liebt, wird sich vielmehr fragen, was er zum Gelingen der großen geistigen Erneuerungswelle beitragen kann, deren erste Phase diese Enquête darstellt.

Beginnen wir mit der Beschreibung von drei katholischen Stammländern: dem Wallis, Freiburg und dem Jura.

In den katholischen Stammländern

Das Wallis, eine katholische Hochburg

Das Wallis zählt 160 000 Einwohner mit 96 % Katholiken.¹ In den Städten oder Industriegebieten des Rhonetales konzentriert sich der Großteil der Bevölkerung. Die Walliser gehen aber gern ins «Ausland», d. h. in die französische Schweiz. Nahezu 9000 leben in Genf.

¹ Die Zahlen für die demographischen Angaben sind die der letzten Volkszählung von 1950, die Angaben der religiösen Soziologie beziehen sich auf das Jahr der Enquête (1956 bis 1958). Zu den Zahlen der Sonntagspflichterfüllung sei bemerkt, daß die Ergebnisse der bedeutenden Städte, in denen die Enquête in der Messe angestellt wurde, um 10 bis 15 % niedriger sind als auf dem Land oder in kleineren Städten, in denen

Trotz der starken Bevölkerungsbewegung ist das Wallis heute noch ein christliches Land. Der gebietsmäßige Einfluß macht sich in diesem Kanton noch am stärksten bemerkbar. Die Zahl der praktizierenden Katholiken liegt außerordentlich hoch. Im Oberwallis besuchen mehr als 90 % der Männer regelmäßig die Sonntagsmesse, 78 % in Sierre, 41 % in Sitten. In Monthey ist es noch ein Drittel und ein Viertel in Bouveret. Die jungen Männer bleiben der Messe nicht in dem gleichen Ausmaß fern wie in den großen Städten der welschen Schweiz. In Sierre praktizieren 93 % der 16- bis 25jährigen, in Sitten nicht mehr als 45 %. Der Einfluß der Gegend wird hier von anderen Strömungen, wie dem Arbeitsmilieu, überrundet. Die Welt der Arbeit liefert dafür den untrüglichen Beweis. In Sierre praktizieren 64 bis 83 % der Arbeiter, in Sitten 18 bis 35 %. Die in der Landwirtschaft, Betrieben und der Hotellerie beschäftigten Italiener müßten eigens untersucht werden. Klugen Schätzungen zufolge besuchen höchstens 10 bis 15 % von ihnen regelmäßig die Sonntagsmesse.

Die Priester haben es nicht mehr mit dem Wallis zu tun, wie es vor hundert Jahren war, dem touristische Engländer, die ein braver Maulesel zum Gletscherhotel trug, begeisterte Loblieder sangen. Das Wallis von heute steht in voller industrieller und sozialer Entwicklung. Es wird allmählich ein Land von Industriearbeitern. Die Kirche weiß das und paßt sich dieser Entwicklung an; sie stützt sich aber dabei mit Recht auf bewährte christliche Traditionen.

Freiburg zwischen zwei Feuern!

Die Wohnbevölkerung des Kantons beträgt 158 000; 87 % sind katholisch. Er liegt zwischen zwei Feuern: Bern und Lausanne! Massenweise wandern die Freiburger aus. In der übrigen Schweiz gibt es mehr als 70 000 Freiburger; allein in Genf 17 000. Man hat Freiburg schon «den Verproviantierungskanton für die ganze Schweiz» genannt. Neben dieser definitiven Auswanderung steht der tägliche Bevölkerungsandrang zu den Städten oder Industriezentren. 3000 Personen von auswärts arbeiten in Freiburg, 1300 in Bulle und in Broc. Der heute noch überwiegende Bauernstand weicht Schritt für Schritt der Welt der Arbeit.

Je nach dem Milieu und historischen Einflüssen variiert die religiöse Praxis. In manchen ländlichen Gebieten besuchen fast 90 % der Männer die Sonntagsmesse, 60 % in der Gruyère, 45 % in der Stadt Freiburg. Wenn auf dem Land 85 % der Männer praktizieren, so in der Kantonshauptstadt nur 22 %. Entspricht dieser eindrucksvollen religiösen Außenseite ein echt christliches Leben oder verbirgt sich dahinter ein reines Traditionschristentum? Die Antwort ist nicht ganz einfach. Der häufige Kommunionempfang (mehr als sechsmal im Jahr) kann vielleicht als Hinweis auf das christliche Leben einer Pfarrei angesehen werden. Einige ländliche Dekanate melden 50 % der Männer mit häufigem Sakramentenempfang. Andererseits stimmt einen die Schwäche der Bestände der Katholischen Aktion, die in manchen Gegenden so gut wie nicht vorhanden ist, bedenklich.

Der Einfluß der Kirche in der noch gesunden Familie, in der Schule und im öffentlichen Leben darf nicht darüber hinwegtäuschen, daß der Kanton in rascher Umgestaltung begriffen ist. Das bedingt eine Seelsorge, die den Einzelnen an ihren neuen Wohnsitzen nachgeht und die sich um die Neubelebung einer achtenswerten Tradition bemüht, der es aber

die Enquête in namentlicher Befragung durch Besuch von Haus zu Haus durchgeführt wurde. So fand die Befragung in Sitten in der Messe statt, und das erklärt die große Differenz zu Sierre, wo die Enquête in namentlicher Befragung bestand. Eine Befragung in der Messe fand statt in: Lausanne, Genf, Freiburg, Neuchâtel, La Chaux-de-Fonds, Le Locle, Bienne.

nicht überall gelingt, eine echt brüderliche Gemeinschaft zu bilden.

Der Jura, ein Land im Übergang

109 000 Einwohner und zwei fast gleich starke Konfessionen weist der Jura auf. 49 % Protestanten und 51 % Katholiken. Zwei Feststellungen läßt die Enquête deutlich hervortreten. Zunächst: Über die Hälfte der katholischen Bevölkerung sind Arbeiter. Abgesehen von der Stadt Genf ist der Jura die industriereichste Gegend der französischen Schweiz. 3000 Personen arbeiten nicht dort, wo sie wohnen, und gewisse abgelegene Orte sind tagsüber fast menschenleer, so daß man schon von «Schlafsaal-Dörfern» gesprochen hat. Die zweite Feststellung betrifft die gegenseitige Durchdringung von katholischer und protestantischer Bevölkerung. Noch vor fünfzig Jahren sprach man von dem katholischen Nord-Jura und dem protestantischen Süd-Jura. Heute weist der ganze Jura eine gemischte Bevölkerung auf und mit seltenen Ausnahmen besitzt jede Gemeinde eine beachtliche konfessionelle Minderheit.

Das religiöse Leben weist eine gewisse Einheitlichkeit auf, wenn man von Bienne absieht, das sich infolge seiner besonderen Lage und eigenen Probleme den großen städtischen Zentren anschließt. In den Dörfern gehen 80 % der Männer regelmäßig zur Messe, 50 % in Delémont und Porrentruy, aber in Bienne nur 17 %. Dreiviertel der jungen Leute erfüllen in Delémont und Porrentruy ihre Sonntagspflicht, nur 12 % in Bienne. Hier setzt die Loslösung von der religiösen Praxis schon mit 12 Jahren ein, denn nur 38 % der Kinder besuchen jeden Sonntag die Kirche.

Nach Berufen aufgeteilt ist das Ergebnis ermutigend: Die Arbeiter praktizieren fast ebensoviel wie die Bauern. Die stark entwickelte Industrialisierung hat den Arbeiter nicht, wie das sonst gewöhnlich geschieht, von der Kirche getrennt.

Nicht immer ist ein starker Besuch der Sonntagsmesse auch ein Zeichen intensiven religiösen Lebens. In einer Landpfarre gehen 80 % der Männer zur Messe, aber nur 15 % dieser Meßbesucher empfangen häufig die Kommunion; in einem Diasporadorf hingegen mit weniger gutem Besuch der Sonntagsmesse empfangen 80 % der praktizierenden Männer häufig die Sakramente.

Der Jura befindet sich heute in einem Übergang von einem katholischen Stammland zu einem Land wie die Kantone Neuchâtel, Waadt oder Genf mit protestantischer Mehrheit. Er wehrt sich vielleicht besser als Freiburg und das Wallis gegen den Ansturm eines Wohlstands- und Geldmaterialismus. Die Kirche versucht den Kontakt mit der Arbeiterschaft aufrecht zu erhalten. Auf die Arbeitgeber und Geschäftsleute könnte sie dank einer spezialisierten Katholischen Aktion einen nachhaltigen Einfluß ausüben.

In der Diaspora

Neuchâtel, eine alleinstehende Kirche

Bei 128 000 Einwohnern sind 20 % der Bevölkerung katholisch, 78 % protestantisch. In diesem Kanton mit einem Doppelgesicht, der reichen Küste und der herben Schönheit der Berge, steht die Uhrenindustrie an der Spitze der Produktion. Fünf Arbeiter von zehn sind Uhrmacher in La Chaux-de-Fonds. Eine wachsende Zahl von Fremdarbeitern zieht dieser Produktionszweig in den Kanton, so daß die Aufnahme und Eingliederung der Neuzugezogenen für die Pfarreien das Kernproblem der Seelsorge darstellt.

Das religiöse Leben weist große Unterschiede auf: In Cressier und Le Landeron, kleinen Orten mit katholischer Tradition, praktizieren regelmäßig 75 bis 84 % der Männer, 21 % in Neuchâtel, der Durchschnitt schwankt zwischen 15 bis 19 %

in La Chaux-de-Fonds und steigt in Le Locle auf 33 bis 44 %.

Ganz überraschend ist folgendes Phänomen: Bei den jungen Leuten in der Uhrenindustrie ist der Prozentsatz der praktizierenden weiblichen Jugend geringer (15 % in Neuchâtel) als der männlichen (16 %). Ähnlich verhält es sich bei den Neuvermählten. Wie ist das zu erklären? Wird die Frau durch die Fabrikarbeit allzusehr in Anspruch genommen? Oder empfindet bei den Fremdarbeitern die Frau stärker als der Mann die Entwurzelung aus dem Heimatkanton?

Eine offene Wunde der Familie sind die nicht geregelten Ehen. In sechs nicht schlecht praktizierenden Pfarreien werden 17 von hundert Ehen nicht kirchlich geschlossen.

Im allgemeinen gliedern sich die Katholiken nur schwer in die Bevölkerung des Kantons ein. Es scheint, daß die eingessene Bevölkerung sich von ihnen abschließt. In den Zentren der Uhrenindustrie ist ihr Einfluß in der Schule, im politischen Leben und in den Gewerkschaften äußerst gering. Die Kirche sucht ihre Kinder wieder zu sammeln und dem Glauben, in dem sie getauft sind, zu erhalten. In diesem Kanton – wir denken an Le Locle und La Chaux-de-Fonds – bedarf sie vielleicht mehr als irgendwo anders einer geistlichen und apostolischen Hilfe, die ihr aus den begünstigten Teilen der französischen Schweiz zukommen sollte.

Waadt, eine Kirche, die ihren Weg sucht

Ein Fünftel der 378 000 Einwohner des Kantons Waadt ist katholisch. Durch Agglomeration dehnt sich das Stadtnetz von Lausanne immer weiter aus. 1959 beträgt die Wohnbevölkerung 160 000 Personen gegen 106 000 im Jahr 1949. Das Gros des Kantons ernährt die Stadt und die andern Industriezentren.

Von den Männern praktizieren 80 % im Bezirk von Echallens, in Lausanne schwanken die Zahlen zwischen 20 und 44 %, sie fallen in Montreux auf 18,5 % und steigen in Vevey wieder auf 28,5 % an.

In den katholischen Gebieten des Kantons praktiziert die Frau im allgemeinen eifriger als der Mann. In der Diaspora zeigt sich eine Tendenz zum Ausgleich zwischen den beiden Kategorien von Praktizierenden. So zählt Lausanne 45 bis 50 % praktizierender Frauen, Montreux 26 %, Vevey 40 %. In konfessionell gemischten Gegenden muß eben die ganze Familie ihren Glauben bezeugen, nicht nur die Frau, wie dies in von jeher katholischen Gegenden nur zu häufig der Fall ist.

Der Einfluß der protestantischen Umgebung zeichnet sich in den Mischehen ab. In einem Dekanat wurden 200 Mischehen in der katholischen, 170 in der evangelischen Kirche geschlossen.

In den städtischen Pfarreien erweist es sich überdies als schwierig, die Gläubigen zu einer homogenen Gemeinde zusammenzuschließen. Wie soll ein Pfarrer alle seine Schäflein kennen, wenn z. B. in Lausanne nur 20 % der Praktizierenden einer Pfarrei aus der Stadt sind, oder in Renens 87 % der Praktizierenden aus einem andern Ort kommen? Der Landpfarrer stößt auf ein anderes Hindernis: die weit auseinander wohnenden Gläubigen. Wenn aber zum Beispiel die italienischen Saisonarbeiter seelsorglich nicht betreut werden können, verlieren sie nur zu leicht den Glauben.

Trotz dieser Schatten wächst die Kirche mit erstaunlicher Geschwindigkeit. Im Jahr 1900 besaß Lausanne für 10 000 Gläubige nur ein Gotteshaus, heute zählt man deren 13 für die vierfache Zahl an Gläubigen. Das Wachstum darf nicht auf einen Geburtenüberschuß zurückgeführt werden; es ist einzig die Folge der Masseneinwanderung von Eidgenossen und Fremden.

Ist Genf heute noch Genf?

Die Randlage des Kantons auf der Schweizerkarte macht ihn zum Scharnier zwischen der lateinischen und germanischen

Welt. Calvin drückte der Stadt sein Gepräge auf; heute bildet der ganze Kanton das Weichbild der Stadt. Ein machtvoller Einwandererstrom wirbelt alle Einflüsse von einst durcheinander: savoyische, helvetische und französische, so daß man sich schon gefragt hat, ob Genf wirklich noch Genf sei. Neben 73 000 Genfern leben hier 113 000 Eidgenossen und 40 000 Fremde, darunter 15 000 Italiener. 43 % der Einwohner sind Katholiken, 45 % Protestanten und 10 % geben sich als «konfessionslos» an (zum großen Teil wohl, um der Kirchensteuer zu entgehen). Die 90 000 Katholiken machen aus Genf ... die größte katholische Stadt der französischen Schweiz.

Für die Seelsorge ist die Betreuung der Zuziehenden das schwierigste Problem. So ließen sich zum Beispiel 1957 in Genf 4500 Katholiken nieder. Sollte die Einwanderung in diesem Tempo weitergehen, dann müßte man jedes Jahr eine große neue Pfarrei gründen. Die Unbeständigkeit der Bevölkerung im Innern der Stadt macht jedoch die Betreuung zu einem – jedenfalls mit den bisherigen Methoden der Seelsorge – geradezu unlösbaren Problem. So sind zum Beispiel bei einem Gottesdienst die Hälfte der Anwesenden von außerhalb der Pfarrei, während 45 % der praktizierenden Pfarrkinder in andere Kirchen gehen. Die Pfarreigrenzen werden immer bedeutungsloser. Die Kirchengemeinde verschiebt sich von der Pfarrei auf die Stadt.

Das religiöse Leben zeigt die gleiche Farbenvielfalt wie der Kanton Waadt. Kleine Gemeinden savoyischen Ursprungs praktizieren bis zu 90 %, in der Stadt hingegen erfüllen 12 bis 30 % der Männer und 20 bis 35 % der Frauen ihre Sonntagspflicht. Von den Getauften beteiligen sich etwa drei Viertel «an keiner religiösen Gemeindeveranstaltung mehr». Das gleiche Bild zeigt sich bei den Berufen. 47 % der berufstätigen Bevölkerung der Stadt sind Arbeiter und nur 5 % der katholischen Arbeiter scheinen zu praktizieren. Von den unabhängigen Berufen, den Ärzten, Advokaten, Industriellen, höheren Funktionären praktiziert der weit überwiegende Teil nicht mehr regelmäßig.

Die Familie steht unter der Einwirkung der protestantischen Umwelt: 42 % der Eltern sind gemischt. Höher als anderswo ist in Genf die Zahl der Ehescheidungen (500 im Jahr 1950, bei denen es sich ausnahmslos, das sei hervorgehoben, nicht um Genfer handelt). Die Autorität der Eltern über ihre Kinder macht eine Krise durch. Drei Viertel der jungen Männer zwischen 16 und 17 Jahren «gehen nicht mehr regelmäßig zur Kirche». Aus verschiedenen Gründen: religiös gleichgültige Familien, das Geld ist zum Hausgott geworden, der Katechismusunterricht war zu kurz, der Pfarreigemeinde gelang es nicht, sie zu erfassen.

Das Problem gesamtstädtischer Seelsorgsplanung stellt sich in Genf besonders scharf, aber gerade hier erweist sich – angesichts der unablässigen Wandlungen der Stadt seit zwanzig Jahren – die Lösung als äußerst schwierig.

Wie sehr den Klerus dieser kosmopolitischen Stadt die Seelsorge der Neuzuziehenden beschäftigt, wurde schon erwähnt. Die Koordination der Arbeit aller Priester und Schwestern, die Ausbildung einer Elite bei den Arbeitern wie bei den unabhängigen Berufen, die katechetische Unterweisung der Jungen und der Erwachsenen, all das war schon Gegenstand der Beratung an pastoralen Studientagungen. Schon oft war der Genfer Klerus der erste, der apostolische Bewegungen in Gang setzte, die für die welsche Schweiz von großer Bedeutung wurden. Augenblicklich bereitet er eine Gebietsmission für 1962 vor. Das kann eine providentielle Gelegenheit sein, die Kirche in allen Lebensbereichen wieder zu verwurzeln.

Ergebnis

Was ergibt sich aus dieser summarischen Bestandaufnahme?

Eine beunruhigende Situation

Die Angaben beweisen, daß zum wenigsten in den Städten die Lage beunruhigend ist, daß aber auch das Land schrittweise von der Welle der Entchristlichung, die über uns hinweg, erfaßt wird. Allzulang haben wir geglaubt, daß unsere schöne Schweiz von geistigen Krisen, wie sie unsere großen Nachbarn erschütterten, niemals erfaßt werden könne. Aber unsere Berge halten die Fluten der modernen Zivilisation nicht auf und wenn auch gewisse Proportionen sicher zu wahren sind, so muß man doch zugeben, daß mutandis mutatis die Schwierigkeiten der andern Völker auch die unsern sind.

Niedergang der Kirche in der Westschweiz?

Wir glauben nicht daran. Die Wunden, die uns von der Enquête enthüllt wurden, rühren nicht an das Geheimnis der Kirche. Einzelne Zahlen bezeugen sogar die Lebenskraft des Katholizismus gerade an gefährdeten Punkten. Richtiger würde man von einer Abwesenheit der Kirche in verschiedenen Lebensbereichen sprechen. Auf gewisse soziale Faktoren nimmt die Kirche so gut wie keinen Einfluß: die Bewegung der Familie, die Freizeit der Jungen, die Vermaterialisierung der Familie, die Welt der Arbeit, die Lebensgestaltung der unabhängigen Berufe, all das vollzieht sich ohne oder gegen sie.

Überpfarrlich

In der Stadt wie auf dem Land treffen sich die gemachten Beobachtungen in verschiedenen Punkten, sie gehen über die Pfarrgrenzen hinaus, erstrecken sich über ganze Gebiete und greifen auch über den Kanton. Die Kirche kann bei einer ortsgebundenen Pastoral, die dem einzelnen Pfarrer die Initiative überläßt, nicht länger stehen bleiben, sie muß ihrer Seelsorge einen Gesamtplan zugrundelegen. Die apostolische Einheit ist nicht die Pfarrei, sondern die Diözese. Und selbst zwischen den Diözesen zeigt sich die Notwendigkeit enger Zusammenarbeit, da das Hin- und Herwogen der Bevölkerung ein gemeinsames Handeln immer dringlicher macht.

Die Gemeinschaft der Gläubigen

Wir müssen also die Strukturen und Methoden unseres Apostolats neu durchdenken. In einer späteren Nummer werden wir darlegen, welche Gesamtvorschläge die «Enquête» vorlegt.

Woher kommt denn letztlich dieser umsichgreifende Ausfall an Praktizierenden und an weiteren christlichen Lebensäußerungen? – Muß man auf diese Frage nicht vielleicht mit einem Wort von Péguy antworten und sagen: «Im sozialen Leben ist die Kirche sozusagen nicht mehr die Gemeinschaft der Gläubigen» (Notre jeunesse)? Ihr Zeugnis als Gemeinde ist zu schwach in den Augen der Ungläubigen. Der Leib Christi erscheint ihnen nicht als der Ort, an dem in der Liebe alle Einzelnen und alle Gemeinschaften zueinander finden und sich realisieren.

R. Bréchet

Christentum und Marxismus in Ostdeutschland

Unter diesem Titel bringt «Der Protestant», Nr. 22 vom 29. Oktober 1959, einen ihm aus der DDR direkt zugesandten Originalbericht, den wir mit freundlicher Erlaubnis der Redaktion unseren Lesern zur Kenntnis bringen wollen, weil er einen lehrreichen Einblick in die Wirklichkeit des Lebens des meist aus protestantischer Bevölkerung bestehenden kommunistischen ostdeutschen Staates vermittelt. D. R.

«Die Frage „Kann ein Marxist Christ sein?“ ist leichter gestellt als beantwortet. Sowohl unter grundsätzlichen wie unter praktischen Erwägungen ergeben sich mancherlei Gesichtspunkte, die eine klare Entscheidung erschweren.

Soweit die Verhältnisse in Ostdeutschland in Frage kommen, hat man bei denen, die sich Marxisten nennen, mit einer bestimmten, einigermaßen verfestigten Doktrin zu rechnen, die ihre Anhänger auf die Gottlosigkeit festlegt. Der Atheismus ist ein unveräußerlicher Bestandteil dieser marxistisch-leninistischen Theorie und Ideologie. Wer sich zum Marxismus bekennt und sich sein Programm zu eigen macht, behauptet, es mit der Wissenschaft zu halten, mit einer Erkenntnis, die vernunftsmäßig begründet ist. Demgegenüber vermag er dem Glauben, der für den Christen eine so große Rolle spielt, keine Daseinsberechtigung zuzuerkennen. Wer glaubt, ist nach dieser Auffassung auf bloße Vermutungen angewiesen, denen kein Realitätswert zukommt.

Hinzu kommt noch eine politische Unterscheidung, die für den doktrinären Marxisten sehr wichtig ist. Nach seiner Auffassung sind bestimmte religiöse Anschauungen und Gedanken dazu benutzt worden, um politische Programme zu stützen. Es besteht zwischen der Religion und diesen Programmen eine feste Verbindung. Wer mit diesen Programmen – etwa dem des Kapitalismus – nichts im Sinn hat, kann folgerichtig auch mit ihrem religiösen und kirchlichen Vorspann nichts zu tun haben wollen.

Unter diesen Umständen kann es im heutigen Ostdeutschland einen religiösen Sozialismus nicht geben. Wer den Versuch macht, mit solchen Ideen gleichsam eine Brücke zwischen Marxismus und Christentum zu bauen, macht sich einer Verfälschung marxistischen Gedankengutes schuldig. Der Marxismus orthodoxer Prägung sieht es als sein Vorrecht an, den Kampf gegen die Religion in aller Einseitigkeit und Schärfe zu führen. Möglichkeiten, Kompromisse zu schließen, sind nicht vorhanden. Die vermeintliche Stoß- und Durchschlagskraft marxistischer Gedankengänge würde empfindlichen Schaden leiden, wenn sie durch christliche Theoretiker gelähmt werden sollte.

Das schließt nicht aus, daß es dennoch auch in der Gegenwart den einen oder anderen christlichen Politiker gibt, der es für möglich hält, auch theoretisch eine gewisse Verbindung zwischen christlichen und marxistischen Gedankengängen herzustellen und dem man vielleicht auch von marxistischer Seite das Recht zubilligt, solche Versuche einzuleiten und durchzuführen. Wenn das geschieht, wird man zu sagen haben, daß christliche Politiker dieser Art, an deren Integrität nicht gezweifelt zu werden braucht, von seiten der Partei als Mittel zum Zweck gebraucht werden. Es nimmt sich für einen Marxisten, dem es darum zu tun ist, seine Gedankengänge immer weiteren Kreisen zugänglich zu machen, ganz gut aus, wenn in einem Parlament wie der Volkskammer Professoren der Theologie als Abgeordnete sitzen und wenn sich bei bestimmten Anlässen unter denen, die für diese oder jene tagespolitische Forderung eintreten, Pfarrer befinden, denen zwar, wie es oft heißt, zugestanden wird, daß sie weltanschaulich ihren eigenen Weg gehen, die aber politisch mit den Marxisten und Atheisten gemeinsame Sache machen. Man wird nicht fehlgehen in der Annahme, daß es christlichen Politikern dieser Art, wie sie sich vor allem in den Reihen der CDU finden, an

einem bestimmten Blick für die harten Wirklichkeiten der Politik mangelt. Sie merken es nicht, für welche Zwecke sie gebraucht werden. Sie sind Romantiker, Schwärmer, Phantasten, aber, wie gesagt, durchaus ehrlich in ihrer Einstellung. (Man wird übrigens zu sagen haben, daß christliche Politiker dieser Art keineswegs alle der älteren oder alten Generation angehören. Es gibt auch unter den Studenten der Theologie und den Assistenten und Aspiranten bei den theologischen Fakultäten eine Anzahl von jungen Leuten, die sich in der gleichen Weise mißbrauchen lassen. Aber auch bei ihnen ist zu sagen, daß ihnen der Blick für die Realitäten des politischen Kampfes fehlt. An ihrer subjektiven Ehrlichkeit zu zweifeln, besteht für mich kein Anlaß.)

Wie verhalten sich Marxismus und Christentum zueinander in der Praxis des politischen Lebens? Wer unter diesem Gesichtswinkel die Situation betrachtet, kommt zu einem ganz anderen Ergebnis. Die Trennung ist längst nicht so deutlich und scharf, wie man es, von der Ideologie herkommend, erwarten müßte. Hunderttausende von eingeschriebenen SED-Mitgliedern halten es durchaus für möglich, daß sie zugleich Glieder einer Kirchgemeinde sind, daß sie ihre Kinder zur Taufe und zum kirchlichen Unterricht bringen. Sie geben sogar gelegentlich der Konfirmation den Vorzug vor der Jugendweihe. Sie wollen selber kirchlich begraben sein, sind für den Zuspruch des Pfarrers am Kranken- und Sterbebett zugänglich, nehmen auch am gottesdienstlichen Leben teil. Es geschieht das alles, wie man ja wohl sagen muß, in einem unkritischen Sinn. Marxisten dieser Art haben keine klaren Vorstellungen von dem, was ihnen vom Parteiprogramm und von der Lektüre der Parteizeitung seit langem geläufig sein müßte. Sie haben auch regelmäßig an ihren Schulungen teilgenommen und sind trotzdem so rückständig. Sie haben oft genug schon protestiert in dieser oder jener Angelegenheit. Nur daß eben alle diese Versuche, Parteigenossen die rechte ideologische Klarheit und Entschiedenheit zu vermitteln, irgendwie an der Lebenskraft des christlichen Glaubens gescheitert sind, der durch noch so intensive theoretische Erwägungen und Belehrungen nicht ohne weiteres ausgeschaltet oder auch nur eingeschränkt werden kann.

Das mag alles ziemlich verwunderlich erscheinen im Hinblick auf die Tatsache, daß in Ostdeutschland die Intensität kirchlichen Lebens nicht mehr groß ist. Aber selbst dort, wo in Jahrhunderten volkskirchlicher Überlieferung die Beteiligung an den Gottesdiensten und anderen kirchlichen Veranstaltungen oft sehr zu wünschen übrig läßt, sind diese Überlieferungen stark genug, um sich nicht ohne weiteres ausschalten oder auch nur auf die Seite drängen zu lassen. Ich kenne einen Vater, der in seinem großen Betrieb als gewerkschaftlicher Funktionär eine führende Stellung einnahm. Als seine fünfzehnjährige Tochter das Opfer eines Unfalls geworden war, hat er darauf bestanden, daß für sie eine kirchliche Trauerfeier gehalten wurde. Er hat sich damit gegenüber den politischen Stellen, die ein Parteibegräbnis in Aussicht genommen hatten, durchgesetzt.

Dieser Fall ist allerdings mehr eine Ausnahme. Im allgemeinen wird man von marxistischen Funktionären zu sagen haben, daß sie der Kirche nicht mehr angehören. Wer in der DDR Abgeordneter in der Volkskammer oder Minister oder Bürgermeister oder Ortsgruppenleiter in der SED werden will, muß sich vorher von der Kirche gelöst haben. Von Schulleitern, die Glieder der SED sind, wird dasselbe verlangt. In technischen Betrieben ist alles ebenso, soweit leitende Stellungen in Frage kommen.

Es ist durchaus möglich, daß sich eine bestimmte parteipolitische Propaganda mit dem augenblicklichen Zustand eines Neben- und Miteinanders von Marxismus und Christentum nicht begnügen wird. In den Betrieben wird z. B. in rücksichtsloser Weise für eine Beteiligung an der sozialistischen Namensgebung, an der sozialistischen Trauung usw. gewor-

ben. Es ist damit zu rechnen, daß viele Arbeiter diesem Druck, der in steigendem Maße ausgeübt wird, erliegen werden.

Das würde bedeuten, daß wenigstens äußerlich die Trennung zwischen Marxismus und Christentum herbeigeführt wird. Manche Anzeichen weisen aber darauf hin, daß die innere Trennung und Lösung nicht zustandekommt. Es mehren sich die Fälle, daß Menschen, die der Partei angehören (oder ihr angehören müssen), zum Kirchenaustritt gezwungen werden und doch die innere Verbindung zur Kirche behalten. Sie erklären sich von sich aus bereit, weiter Kirchensteuern zu zahlen, nehmen wohl auch an den Gottesdiensten teil,

Bücher

Aspirations nationales et Missions. Rapports et compte-rendu de la 28e Semaine de Missiologie Louvain 1958. «Museum Lessianum», Desclée de Brouwer, Bruges 1959. 240 S., belg. fr. 140.—.

Jeder Zeitungsleser weiß, daß das Aufkommen der farbigen Nationalisten heute eines der wichtigsten politischen Probleme darstellt. Selbst der Konflikt mit dem Kommunismus wird immer mehr zu einem Konkurrenzkampf um die Sympathien der farbigen Völker. So war die 28. Missiologische Woche gut beraten, als sie, in Ergänzung ihrer vorjährigen Diskussion über den Kommunismus in den Missionsländern, 1958 den Nationalismus der Missionsvölker zum Tagungsthema wählte.

Die Missiologischen Wochen, seit 1925 alljährlich Ende August in Löwen abgehalten, haben allmählich so etwas wie eine Familientradition entwickelt. So fühlt man sich auch gleich «en famille», wenn man den neuen Band Tagungsakten aufschlägt. Jeder Referent wird in einer Fußnote freundlich vorgestellt, und man vernimmt im Anschluß an die Referate auch das Echo des Meinungs austausches. Diese Familienatmosphäre hat ihre Vor- und Nachteile: Die oft schwer zugängliches lokale Informationsmaterial verwertenden Referate sind von einer erfrischenden, unkomplizierten Offenheit – auch und gerade in ihren Kritiken und Wünschen an die Kirche. Wo sie von Angehörigen der interessierten Nationen selbst gehalten wurden, gewinnen sie darum über die bloße Dokumentation hinaus den Wert eines Zeugnisses. Das gilt vor allem für die Referate und Diskussionen über Schwarz-Afrika, aus denen einmal mehr hervorgeht, daß der Ruf der schwarzen Völker nach Unabhängigkeit nur ein Ausdruck (oder eine Ersatzhandlung?) für den tieferen Ruf der schwarzen Rasse nach vollmenschlicher Anerkennung, nach «Würde, Gerechtigkeit und Liebe» (M. Tevoedjre) ist.

Andererseits muß man es in Kauf nehmen, daß die Referate manchmal den Eindruck des Unfertigen machen. Vor allem läßt sich aus ihnen kein systematischer, geschlossener Überblick gewinnen – ausgenommen für das eine Problem der wirtschaftlichen Unterentwicklung, das der derzeitige belgische Wirtschaftsminister, M. Scheyven, von allen Seiten beleuchtet. Aber auch so kann der Zeitungsleser, der einmal nicht nur aus der Schreibmaschine des Journalisten über das Warum und Wozu der farbigen Nationalisten informiert werden möchte, manchen interessanten Aufschluß erhalten. – Eine ausgewählte Bibliographie gibt Handreichung zu weiterem Studium. P. H.

Humphrey Cobb: Wege zum Ruhm. Alfred Scherz-Verlag, Bern, 1959, 199 S.

Äußere Umstände haben dem Roman von Cobb zu seiner Publizität verholfen. In der Schweiz war es vor allem die unglückliche Behandlung,

wenn das in unauffälliger Weise möglich ist, sind für den Besuch des Pfarrers oder der Gemeindeführerin zugänglich, schicken ihre Kinder in den kirchlichen Kindergärten und Unterricht.

Zusammenfassend wird zu sagen sein, daß in Ostdeutschland, allen theoretischen Spannungen zum Trotz, in der Wirklichkeit des Lebens mancherlei Verbindungen zwischen Marxismus und Christentum bestehen. Vielleicht darf man noch hinzufügen, daß marxistische Propaganda, so lautstark sie vorgetragen wird, bisher nicht eigentlich an das Herz der ostdeutschen Bevölkerung herangekommen ist.»

welche der Verfilmung widerfuhr, die dem Werk eine überdimensionierte Beachtung verschaffte. Zwar ist das Thema von Bedeutung. Es geht um den Mißbrauch militärischer Befehlsgewalt zu widerlicher Karriere-streberei. Der Autor versichert uns in einer Schlußanmerkung: «Alle Personen, Heeresseinheiten und Schauplätze in diesem Buch sind frei erfunden.» – Er besteht andererseits darauf, daß entscheidende Einzelheiten, wie die Verurteilung von Soldaten, die einen offensichtlich unsinnigen Angriffsbefehl nicht hatten ausführen können, tatsächlich vorgekommen sind. Als Beleg zitiert er Quellen, aus welchen er seine Angaben schöpfte, u. a. «Le fusillé» von Blanche Maupas, «einer der Witwen, der die nachträgliche Rehabilitierung ihres Mannes gelang und der dafür ein Schadenersatz von einem Franc zugesprochen wurde». Die Tragik solcher Vorkommnisse muß unser menschliches Interesse wecken. Dem Roman ist zugutezuhalten, daß er auf billige Schwarzweißmalerei verzichtet und sich im allgemeinen an den Ton eines Berichterstatters hält. Allerdings fehlt nun die Tiefe und Kraft der Gestaltung, welche das Thema wohl verlangt hätte. Vielleicht, daß auch die Übersetzung in ihrer Bravheit das Situationskolorit nicht immer ganz einzufangen wußte. Die Lektüre bleibt indes von Nutzen. Sie mag uns helllichtiger machen für ähnliche Gefahren, die uns selbst, vielleicht in ganz anderen Situationen, vom eigenen, niederen Ich her drohen. S. B.

Automation — Positions et Propositions.

Etudes publiées, sous la direction de Alain Savignat. Editions Universitaires, Fribourg, 1957, 187 Seiten.

Das Problem der Automation hat an sensationeller Anziehungskraft etwas verloren, die Sache selber aber schreitet mit mächtigen Schritten voran. Die sozialistische These von der verstärkten Notwendigkeit einer Verstaatlichung der Schlüsselindustrien hat ihren schillernden Glanz verloren, aber wichtige Fragen sind doch noch zu lösen. Der vorliegende Band behandelt in geistig überlegener Weise durch Beiträge verschiedener Autoren:

Die allgemeinen Probleme der Automation – Die technische Wirklichkeit – Möglichkeiten und Grenzen der «denkenden Maschinen» – Automation und Rendite – Amerikanische und europäische Probleme – Die Automation als Instrument des sozialen Fortschritts – Automation und Krisengefahr – Schafft die Automation Arbeitslosigkeit oder nicht vielmehr neue Arbeitsmöglichkeiten? – Stellungnahme der Gewerkschaften – Automation und Bildungsaufgaben – Sozialpsychologische Fragen – Grenzen der Automation.

Wie man sieht, eine sehr allseitige Betrachtung, in der zwar nicht alle Spannungen billig ausgeglichen sind, glücklicherweise, in der aber jede Betrachtungsweise zu ihrem Recht kommt. Dd

Eingesandte Bücher

(Besprechung für ausdrücklich verlangte Bücher vorbehalten)

Ackermann-Gemeinde: Gemeinsames Schaffen der Deutschen und Tschechen in Böhmen und Mähren. Sammelmappe. Ackermann-Gemeinde, München 23, 1959. DM 2.20.

Alvarez Lili: In fremdem Land. Wege zur Laienspiritualität. «Welt und Gnade», Band IV. Alsatia-Verlag, Freiburg i. Br., 1958. 280 S., Leinen DM 17.40.

Amrouche Jean: Gespräche mit Paul Claudel. F. H. Kerle-Verlag, Heidelberg, 1958. 284 S., Leinen DM 16.80.

Bacht Heinrich S. J.: Die Tage des Herrn. Brevier für den modernen Christen. Band I: Winter. Verlag Jos. Knecht, Carolusdruckerei, Frankfurt a. M., 1959. 288 S., Dünndruck-Taschenausgabe, Plastikband DM 6.80.

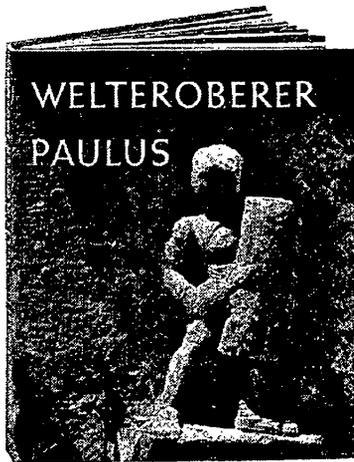
Barrau Paul: Aux sources bibliques de l'existence et de la vie. Les Editions ouvrières, Paris 13e, 1959. 253 S., brosch.

Barth Karl: Kirchliche Dogmatik, 4. Band: Die Lehre von der Versöhnung. 3. Teil, 1. Hälfte. Evangelischer Verlag, Zollikon ZH, 1959. 560 S., Leinen Fr. 35.—. Bei Subskr. auf das Gesamtwerk Fr. 31.50.

Becher Hubert S. J.: Liebe und Ehe in der modernen Literatur. Verlag Jos. Knecht, Carolusdruckerei, Frankfurt a. M., 1959. 64 S., Pappband.

Béguin Albert: Blaise Pascal in Selbstzeugnissen und Bild-dokumenten. Band 26 der Monographien. Rowohlt-Verlag, Hamburg, 1959. 172 S., kart. mit Leinenrücken DM 2.20.

Berve Helmut: Griechische Frühzeit. Griechische Geschichte I. Band 37 der «Herder-Bücherei». Verlag Herder, Freiburg i. Br., 1959. 212 S., Fr. 2.55.



Welteroberer Paulus

Der neue Bildband von Paul Bruin und Philipp Giegel

Auf abenteuerlichen und strapaziösen Reisen durch Asien und Europa sind die Schöpfer dieses Bandes den Spuren des größten Missionars aller Zeiten gefolgt, haben sämtliche für die Ausbreitung des Christentums bedeutsamen Orte aufgesucht und die Stätten seiner Wirksamkeit in Wort und Bild festgehalten.

208 Seiten mit 118 schwarz-weißen Bildern, 12 Farbtafeln, einer Karte und einer Zeittafel, Großformat, Leinen Fr. 39.—. In jeder Buchhandlung.

ARTEMIS VERLAG ZÜRICH UND STUTTGART



le Blond J. M./G. Didier/R. Marlé/G. Salet/H. Rondet: Le cœur du christ et le désordre du monde. Edition Xavier Mappus, Le Puy, 1958. 192 S., brosch. Ffrs. 750.—.

Blumhart Christoph: Christus in der Welt. Briefe an Richard Wilhelm. Zwingli-Verlag, Zürich, 1958. 263 S., Leinen Fr. 16.35.

Bommer Dr. Jos./Meier Dr. Jos./Tanner Dr. Fritz: Worte auf dem Weg. Die geschätzten Morgenbetrachtungen am Radio Beromünster. Rex-Verlag, Luzern, 1959. 143 S., kart. Fr. 7.50, flexibler Leinenband Fr. 8.80.

von Borbély Laszlo: Aus dem Tagebuch eines Todeskandidaten. Amerikanisch-Ungarischer Verlag, Köln, 1959. 107 S., broschiert.

Bovet Theodor: Die Liebe ist in unserer Mitte. Eine zuverlässige Betrachtung unserer Nöte und der Not der Zeit. Verlag Paul Haupt, Bern, 1959. 300 S., Leinen.

Thurian Max: Evangelische Beichte. Chr. Kaiser Verlag, München, 1958. 174 S., brosch. Fr. 10.—.

Vezin August: Das Evangelium Jesu Christi. Zusammenschau und Erläuterungen. Verlag Herder, Freiburg i. Br., 1958. 4. Aufl., 536 S., Leinen.

Walz Heinz: England. Geistige Länderkunde, Band V. Glock und Lutz Verlag, Nürnberg, 1958. 336 S. Leinen DM 15.—.

Wetter Gustav A., S. J.: Der dialektische Materialismus. Seine Geschichte und sein System in der Sowjetunion. 4., bearbeitete und erweiterte Auflage. Verlag Herder, Wien, 1958. 708 S., Leinen öS 180.—.

Wetter Gustav A., S. J.: Philosophie und Naturwissenschaft in der Sowjetunion. Rowohlt's Deutsche Enzyklopädie, Bd. 67. Rowohlt Verlag, Hamburg, 1958. 208 S., DM 2.20.

Herausgeber: Apogetisches Institut des Schweizerischen katholischen Volksvereins, Zürich 2, Scheideggstrasse 45, Tel. (051) 27 26 10 / 11.

Druck: H. Börsigs Erben AG., Zürich 8.

Abonnement- und Inseratenannahme: Administration «Orientierung», Zürich 2, Scheideggstrasse 45, Tel. (051) 27 26 10, Postcheckkonto VIII 27842.

Abonnementspreise: Schweiz: Jährl. Fr. 12.—; halbjährl. Fr. 6.—. Einzahlungen auf Postcheckkonto VIII 27842. - Belgien-Luxemburg: Jährl. bfr. 170.—. Bestellungen durch Administration Orientierung, Einzahlungen an Société Belge de Banque S. A., Bruxelles, C. C. P. No. 218 505. - Deutschland: DM 12.—. Best. und Anzeigenannahme durch Administration Orientierung, Scheideggstrasse 45, Zürich 2. Einzahlungen an Volksbank Mannheim, Mannheim, Konto Nr. 785, PschA. Ludwigshafen/Rh., Konto Nr. 12975 Orientierung Zürich. - Dänemark: Jährl. Kr. 22.—. Einzahlungen an P. J. Stübli, Hostrupsgade 16, Silkeborg. - Frankreich: Halbjährl. ffr. 400.—. Bestellungen durch Administration Orientierung. Einzahlung an Crédit Commercial de France, Paris, Compte Chèques Postaux 1065, mit Vermerk: Compte attente 644.270. - Italien-Vatikan: Jährl. Lire 1800.—. Einzahlungen auf c/c 1/14444 Collegio Germanico-Ungarico, Via S. Nicolò da Tolentino, 13, Roma. - Oesterreich: Auslieferung, Verwaltung und Anzeigenannahme Verlagsanstalt Tyrolia AG., Innsbruck, Maximilianstrasse 9, Postcheckkonto Nr. 142.181 (Redaktionsmitarbeiter für Oesterreich Prof. Hugo Rahner). Jährl. Sch. 70.—. USA: Jährl. \$ 3.—.

Schulungskurs für Laien-Missionshelfer und -Helferinnen

In den letzten Jahren sind schon eine ganze Anzahl Laien-Missionshelfer und -helferinnen aus der Schweiz in die Missionen gezogen, und mehr und mehr interessieren sich junge Menschen für diese Möglichkeit. Sie fühlen sich gedrängt, unseren Priestern, Laienbrüdern und Ordensschwestern, die sich in Ganzhingabe dem Missionswerk widmen, auf kürzere oder längere Dauer ihre Kräfte zur Verfügung zu stellen.

Wie sehr dies im Sinne der Kirche liegt, geht aus einer Ansprache hervor, die Kardinal Agagianian an der Jahresversammlung der Päpstlichen Missionswerke in Rom im Mai 1959 hielt. Er sagte dabei unter anderem: «Das Problem des Einsatzes von Laienmissionaren und Laien als Missionshelfern muß dringendst gelöst werden. Die Missionsgebiete brauchen gute, tiefgläubige Ärzte, Lehrer, Architekten, Ingenieure, Techniker und Handwerker. Diese müssen in der Heimat ausgebildet und auf ihren selbstlosen Einsatz vorbereitet werden.»

Wie es der Kardinal fordert und die Schwere der Aufgabe erheischt, wäre es unverantwortlich, Laien ohne weitere Vorbereitung in die Missionen zu senden. Deshalb hat es die Caritas-Auslandhilfe auf sich genommen, ab Herbst dieses Jahres unter dem Patronat des Institutes für Missionswissenschaft der Universität Freiburg Schulungskurse durchzuführen. Sie sollen ein Jahr dauern mit Zusammenkünften an zwei Abenden monatlich. Dabei werden unter priesterlicher Leitung das religiöse Innenleben, der apostolische Geist und die Missionskenntnisse vertieft. Ein erfahrener Laie wird in die Verhältnisse der verschiedenen Länder einführen. Je nach Anmeldungen werden diese Kurse gehalten in Luzern, Freiburg (auf Französisch), Olten, Zürich, St. Gallen. Im Laufe des Jahres ist auch ein eigener Exerzitienkurs vorgesehen. Die für den Einsatz ausgewählten Personen erhalten ihre letzte Vorbereitung in einem geschlossenen Monatskurs.

Wer sich über die Aufgabe des Laienmissionärs und die vielfältigen Möglichkeiten dieses Berufs orientieren will, kann bei der Schweizerischen Caritaszentrale in Luzern, Löwenstrasse 3, gratis eine kleine Schrift beziehen. Auch für solche, die nicht in den Missionsdienst treten, sondern für Firmen nach Übersee reisen, aber dort als ganze Katholiken leben wollen, sind die Kurse zu empfehlen.

Photoapparate - Reparaturen

O. BUSCH Spezialwerkstätte für Photo-reparaturen u. Feinmechanik

Zürich 1 — Rennweg 20 — Telephon (051) 27 90 04