



Kunst

Ein Wort zum Kirchenbau: 1. Priester und Architekt: Liturgisch bewährte Grundrissformen, ein Ergebnis der Zusammenarbeit – Das Bauwerk verlangt aber mehr – Die architektonische Formschöpfung – Diese verantwortet allein der Architekt – Seine Freiheit muß gewahrt werden – Die Angst des Bauherrn vor der neuen Form – 2. Die moderne Form als christliches Zeugnis: Régamey und Sonnenschein – Pfarrer Jakobs von Mühlheim – Verbindung von Religion und Leben; Leib Christi; Begegnung; Zeit der Sachlichkeit; Technik als Offenbarung – Sakrale Symbolik – 3. Auf das Wesentliche gerichteter Raum: Das neue Gottesbild – Bild der Gemeinde – Anders als andere Räume – Unser Ideal der Frömmigkeit – 4. Nebenaufgaben.

Politik

Die Entwicklung der deutschen Sozialdemokratie im Spiegel ihrer Parteiprogramme: Vier neue sozialistische Parteiprogramme – Gründe für den Wandel: Ballast bei Marx – Distanz zum Kommunismus – Religion wieder gefragt – Arbeiterschaft keine Aussicht auf

Mehrheit – Das Kommunistische Manifest: seine Grundzüge – Das Eisenacher Programm: Lasalle und die Idee der Produktivgenossenschaften – der Geburtsfehler der Sozialistischen Partei – Demokratie als Mittel zur Macht – des Sozialismus' gespaltene Haltung zum Krieg – Das Gothaer Programm: das eherne Lohngesetz – die Produktivgenossenschaften – Stimpfpflicht – Religion Privatsache – ein Kompromiß – Das Erfurter Programm: Karl Kautzky – Sieg des Marxismus – Klassenkampf – Unentgeltlichkeit ärztlicher Hilfe – Versagen im Krieg – Das Heidelberger Programm: Demokratie als unwiderrufliche Staatsform – staatspolitische Mäßigung – Hilferding – Ergebnisse.

Ex urbe et orbe

Afrika (zum Beispiel Kamerun und Togo): Togos Geschichte – Das Christentum in Togo – Der Präsident Olympio – Seine willkürlichen Grenzen – Kamerun: Seine Geschichte – Grenzen, die keine sind – Die Kinder der Sklaven gehen in die Schule – Der Norden und der Süden – Probleme des Südens – Die UPC – Msgr. Thomas.Mongo – Die Angst im neuen Staat –

Ein schwieriger und doch hoffnungsvoller Übergang.

Philosophie

Begegnung mit den «Kleinen»: Zweiter Weg unserer Weltinnewerdung – Ein banaler und übernatürlicher Greis – Das Kind als Offenbarung des Göttlichen – Erfahrung der Barmherzigkeit Gottes im Kranken – Gegenwart eines geliebten Toten.

Bibel

Biblische Urgeschichte im Licht der Forschung (zu Theodor Schweglers neuestem Buch): Seelsorgliche Grundproblematik: Müssen wir den Katechismusunterricht ändern? – Gegen die pseudowissenschaftliche Konkordanz-Theorie – Unhaltbare Positionen – Das Problem der Urzeugung – Der Polygenismus – Bibel und Kulturgeschichte.

Bücher

Papyrus Bodmer X-XII (publié par Michel Testuz): Um den 3. Korintherbrief – Apokryphen als Bausteine für die Rekonstruktion der ideengeschichtlichen Entwicklung.

DIE PASTORELLE BEDEUTUNG DER NEUEN FORM DES KIRCHENBAUS

Liturgie und Formgebung

Der Formsinn des Architekten hat in Zusammenarbeit mit dem Priester wesentlich mitgeholfen, der liturgischen Verfassung gemäße Grundformen der Versammlung zu finden. So hat sich schon um 1930 das Ideal des «offenen Ringes» ausgebildet, das die Gemeinde von drei Seiten her dicht um den Altar schart. Hinter dem Altar sucht man eine Vergegenwärtigung des nicht darstellbaren Vater-Gottes zu finden, der sich der Gemeinde an der «Schwelle» des Altars «durch Christus» zuwendet. *Rudolf Schwarz* hat diese Ordnung überzeugend formuliert und sieht sie auch in der T-förmigen Anordnung von Raumteilen um den Altar gegeben, wie sie *D. Böhm* in den Dreißigerjahren wiederholt entwarf.

Schon damals machte sich auch das Streben nach einer «breiten Anlage» geltend, das *Clemens Holzmeister* in der Theorie und im Bau von Merchingen 1929–1930 als erster ausdrücklich vertrat. Viele Bauten entsprechen heute diesem Anliegen und zeigen häufig eine dem Quadrat genäherte Grundrissform. Auch der konische bzw. trapezartige Grundriß ist im Interesse einer stark erlebbaren Zusammenfassung der Gemeinde auf den Altar hin heute verbreitet. Seltener glückt in dieser Hinsicht die Parabelform, die den Altar im Brennpunkt zeigt.

Die technischen Möglichkeiten der Raumbildung erlauben auch einen in scheinbar spielerischer Freiheit aus gekrümmten Umfassungslinien erstehenden Grundriß. Die Bauten *Schädels* im Raume Würzburg und der Neuausbau von Rebstein durch *Fritz Metzger* sind jüngste Beispiele dieser Art. Liturgischer Vorstellung von Opfergemeinde entspricht auch der aus zwei quer aneinander gelegten elliptischen Schalen entwickelte Raum. Er ermöglicht eine besonders eindrucksvolle Form der Kommunikation von Gemeindeplatz und Sanktuarium. *Fritz Metzger* hat diese Raumform von Basel-Riehen über Zürich-Hard bis Gerlafingen überzeugend entwickelt. Auch Winterthur-Wülflingen von *Hermann Baur* ist von dieser Art.

Eine gewisse Zahl von liturgisch bewährten Grundrissformen liegt also fest. Der jeweiligen Bauaufgabe entsprechend treten sie in verschiedenen Variationen auf. Die Handbücher betonen das Anliegen gut durchdachter Grundrisse stark.

Die liturgische Grundrißordnung ist jedoch noch nicht das Bauwerk. Die Gestaltungsaufgabe des Architekten muß den Bau, den Raum als Ganzes ins Auge fassen. Die liturgischen Gesichtspunkte betreffen nur eine – freilich bis in die Tiefe des Sinnvollen geklärt – Zweckmäßigkeit, bei der man nicht stehen bleiben darf. Leider sieht der kirchliche Auf-

traggeber oft nur diesen Gesichtspunkt. Der liturgische Aspekt geht jedoch zuletzt völlig in die vom Architekten geschaffene Gesamtform ein. Seine ausschließliche Betrachtung für sich ist eine Abstraktion, die dem Kirchenbau nie gerecht werden kann.

Die liturgischen Gesichtspunkte gehören zu «jenen wägbaren Dingen, die dem schöpferischen Prozeß vorangehen». Das Ringen um Architektur beginnt mit diesen wägbaren und vorbereitenden Überlegungen und erfüllt sich in der nur intuitiv faßbaren architektonischen Formschöpfung.

Dieses Nachdenken um die günstige liturgische Ordnung ist das Engagement des Architekten, alles andere aber ist seinen schöpferischen Kräften in Freiheit überlassen (Hermann Baur, *Das Münster*, 1959, 3-4, S. 114). In dieser ersten Phase des Nachdenkens hat der Rat des Theologen seine große Bedeutung. Ebenso hat der Seelsorger hier die praktisch-konkreten Erfordernisse zu nennen. Seelsorgliche Zweckmäßigkeit und liturgische Ordnung am Kirchenbau verantwortet der Priester. Die künstlerische Gestalt des gesamten Bauwerkes, in die schließlich all diese Gesichtspunkte eingehen, verantwortet der Architekt. Wenn sich der Bischof auch hier ein letztes Urteil vorbehält, dann aus Gründen kirchlicher Disziplin, nicht als Sachverständiger in Fragen der Bauform.

Das über praktische Bedürfnisse hinausgehende Anliegen der Form sollte der Seelsorger genügend einschätzen. Diese Form ist es, die unmittelbar und prägend hinauswirkt in die Welt und sie als kraftvoller Anruf und Zeuge des Glaubens prägt. Das ist die Aufgabe, die der Seelsorger dem Künstler anvertraut. Er muß sie ihm überlassen. Eine gewisse Angst, hier etwas aus der Hand zu geben, das von großer Bedeutung ist und ohne Fachkenntnis nicht überblickt werden kann, hemmt immer wieder die Zusammenarbeit mit dem Architekten.

Nur wo das Anliegen der Form voll erfaßt ist, kann eine Architektur erstehen, die diesen Namen verdient. Oft genug versandet sonst das große Unternehmen in der Pedanterie einzelner praktischer Wünsche und Vorschriften, die wichtig sind und zuweilen vom kirchlichen Disziplinargesetz her ausdrücklich gefordert werden. Hinter der Art, wie sie in Einzelfällen urgiert werden, verbirgt sich jedoch oft die Angst des Bauherrn vor der neuen Form, deren Wirkung er sich nicht vorstellen und deren Bedeutung er nicht überblicken kann.

Einer Willkür des Beliebigen, Sinnlosen und mit Glaube und Disziplin der Kirche Unvereinbaren suchen die genannten Bedingungen vorzubeugen. Von sich aus gewährleisten sie aber kein architektonisches Gelingen, ja sie erschweren es dort, wo sie unnötig vermehrt und verständnislos eng interpretiert werden!

Überblickt man die Fülle der Bauten, so zeigt sich, wie mehrere Ideale und Grundtypen vom Kirchenbau nebeneinander bestehen. Diese Tatsache charakterisiert *Weyres* von den technischen Voraussetzungen und der Vielfalt der Formideale her als «Fülle der Möglichkeiten» (Handbuch moderner Architektur, Berlin 1957, Abschnitt 11). *Schwarz* erkennt darin das ursprüngliche Phänomen wachsenden Lebens (Die Baukunst der Gegenwart, Düsseldorf 1958). Es gibt also verschiedene Ideale, mag auch mancher Architekt nur das seine anerkennen wollen.

Diese Fülle echter Möglichkeiten des neuen Kirchenbauens erwächst aber aus wenigen gemeinsamen Grundanliegen. Davon unterscheidet sich das verständnislose Drauflosbauen der Konjunkturbaumeister. Je weniger jemand das neue Bauen aus seinen inneren Anliegen heraus versteht, umso mehr verschwimmen für ihn die Unterschiede zwischen schöpferisch und modisch. Darum besteht die Instruktion des Heiligen Offiziums von 1952 so sehr auf der Heranziehung nicht nur frommer, sondern auch in ihrem Fach als Architekten tüchtiger Kräfte. Es geht also nicht nur um das Durchkorrigieren der Pläne durch tüchtige Bauingenieure, sondern um die Heran-

ziehung des Urteils von Architekten, die gerade als Formschöpfer anerkannt sind und über die Wirkung der Formen sachverständig zu urteilen vermögen. Wir müssen uns zu der Einsicht durchringen, daß dem Seelsorger (nach dem Vorbild des kirchlichen Gesetzbuches) nur das praktisch-disziplinäre Urteil über seelsorglich-liturgische Eignung zusteht. Sein Urteil über die Gültigkeit und den Wert der Formen jedoch ist in der Regel Anmaßung.

Um die große Form

Hinter dem Ideal der neuen Formen steht oft großer sittlicher Ernst. Viele kirchliche Bauherren entschieden sich wegen der deutlichen Beziehungen zu neuen geistigen Werten und Bewegungen für die neue Bauform. Der Dominikaner *Régamey* verlangt von der Kirche auch dort, wo sie nur klein und geringen finanziellen Mitteln angepaßt ist, daß sie in ihrer Formgebung wieder «eine klare und starke Sprache spricht, ebenso deutlich wie das Kino, der Bahnhof oder das Stadion». So könne «ihre Sendung in die Welt» sichtbar werden (Kirche und Kunst im XX. Jahrhundert, Nr. 12). Große Seelsorger, wie der berühmte Berliner Sonnenschein, sprechen in diesem Sinne. «Modernste Formgebung» müsse Zeugnis sein von der neuen Strahlungskraft des katholischen Geistes (vgl. Hegemann: *Herkommer*, S. 7f.).

Ergreifend ist das Zeugnis des als Vorbild moderner Seelsorge so verehrten *Pfarrers Jakobs von Mühlheim* an der Ruhr. Allmählich ringt er sich zu dem Entschluß durch, seine Marienkirche ebenso modern zu gestalten wie die gerade eröffnete neue Stadthalle dort. Für ihn haben diese Formen den Wert einer ständigen Predigt. Er weiß, daß viele seiner Pfarrkinder diese Sprache noch nicht verstehen. So belehrt er sie in Geduld und bahnt den Gutwilligen den Weg zum Erlebnis. Manche murren. Das Ergebnis bestätigt (wie so oft seither) das Vorgehen: der Gottesdienstbesuch nimmt zu, völlig neue Schichten der Bevölkerung werden gewonnen, die Beteiligung an der Messe wird intensiver und die Kommunionzahlen steigen enorm. An der Entscheidung für den neuen Kirchenbau erwacht eine Pfarre, die eine ganze Stadt aus dem Materialismus rettet und heute als Vorbild für Seelsorge überhaupt gilt.

In dem bei *Schnell* und *Steiner* angekündigten Band: *Der neue Kirchenbau zwischen den beiden Weltkriegen*, habe ich zahlreiche Zeugnisse zusammengestellt, die gerade die seelsorglichen Entscheidungen für die neue Form betreffen. Hier eine kurze Auswahl daraus:

► Man versteht die neue Form als Einordnung der Kirche im Stadtbild, womit ein Brückenschlag der Religion ins Leben sichtbar wird.

► Man erkennt, wie die Pfarrgemeinde als Leib Christi künstlerische Form geworden ist.

► Ein solcher Bau steht als ein großes Zeichen in seiner Umgebung, das zur Begegnung und Auseinandersetzung mit Christus ruft.

► Jede Zeit hat ihr Recht. Vor allem aber die gegenwärtige, wenn sie in ihren Bauwerken Einfachheit, Sachlichkeit und Wahrheit betont; denn das sind Werte, die mit echter Religiosität engstens in Verbindung stehen. Pater Leppich sprach von Kirchen, denen man es anmerkt, daß dort wieder wuchtig und kraftvoll gebetet wird.

► Eine ungewohnte technische Form – auch die Gotik war einst eine solche – darf nicht verwirren. «Dem Christen ist die Technik ja auch Offenbarung Gottes, Entschleierung und Verwertung der Kräfte, die der Geist Gottes für die Menschen bereitstellte, bis er ihre Zeit für gekommen hielt.» *Jakobs* stellt in diesem Zusammenhang fest, es habe sich in der letzten Zeit «auf dem Gebiet der kirchlichen Architektur, Plastik und Malerei eine förmliche Revolution vollzogen». «Für diese Revolution wollen wir der Vorsehung herzlich dankbar sein.» Vieles, was christliche Kunst hieß, war «süßliches, gedanken-

armes Zeug». «Es war gut, daß sich gegen dieses Einlullen unseres Volkes ein Sturm erhob.»

«Die über das nur Zweckmäßige und Notwendige hinausgehende edle Proportion der architektonischen Einzelteile, der Flächen, Öffnungen, sowie der kubischen ... Form, ist ein wesentlicher Bestandteil sakraler und monumentaler Wirkung.» So «gelingt es ... jenen Raumeindruck zu vermitteln, den wir von jeder Kirche fordern möchten: Ordnung, Einfachheit, Würde und Ruhe» (Pfammatter über Fronleichnam in Aachen).

Im Zuge der Bereicherung der Architektur seit 1950, die *Le Corbusier* «das weise, geregelte, wunderbare Spiel der Körper unter dem Licht» nannte, und mit der Verwendung von Tragwerken, aus denen die Technik neue Möglichkeiten erlebnismäßiger Zusammenfassung wie unter einem «hängenden Gewölbe» (Giedion) gewinnt, bieten sich auch neue Möglichkeiten sakraler Symbolik an. Aus solchen Bauten, deren Gewicht man nicht mehr fühlt, leuchtet Freude und Hoffnung. Die «wie ein Wunder anmutende Erhebung» über bloßes Können und beherrschte Technik enthüllt das «Ingenium» des Menschen, das als «Abbild der göttlichen Weisheit nur noch spielt», um sich aus den Ketten von Zwang und Funktion zum Bild in Gnade geschenkter Freiheit durchzuringen (vgl. Urs von Balthasar über Ronchamp). Nur die heillose Spielerei, deren Frevl die Willkür ist und deren Mangel Empfinden und Geist betrifft, ist unfähig für sakrale Form. (Ein abschreckendes Beispiel dieser Art ist die neue Kirche in Tisis-Feldkirch.)

Der sicherste Weg wird immer der bleiben, die gestellte Aufgabe in einer klaren Funktion anschaulich zu erfüllen und die saubere Gesinnung technischen Dienstes in eine elementare Form zu gießen. Uns leitet dabei die Überzeugung, daß sich die schaubar gewordene Ordnung dieser Schöpfung dem Blick des Geistes im Glauben als Symbol jenseitiger Gnadenwirklichkeit erweist. So wird über die Erfüllung liturgischer Ordnung hinaus auch der urtümliche Bildwert elementarer Architekturform ein Symbol Christi.

Auf das Wesentliche gerichteter Raum

Die Wendung zum Einfachen, Wesentlichen, Ursprünglichen ist ein großes geistiges Bedürfnis unseres Jahrhunderts geworden. Eine vom Geist, vom Glauben her sinnvoll geordnete Architektur, die das Überflüssige ausscheidet, um das Entscheidende recht herauszustellen, wird als Zeugnis dafür verstanden, daß der Glaube nicht nur als gedankenlos übernommene Gewohnheit, sondern echt und wach gelebt wird.

So erklärt es schon um 1930 *Schwarz*, wenn er davon spricht, daß auch der Architekt «einkehren» muß «zu den einfachen und ursprünglichen Dingen des christlichen Lebens», um von daher seine Gestaltungsaufgabe zu beginnen (Vom Bau der Kirche, S. 25). *Hans Karlinger*, der Interpret gotischer Architektur, nennt den gläubigen Blick einen, der aus der Zeit heraus lebendig Symbole schöpft (vgl. Die christliche Kunst 1934/35, S. 33f.). Am Katholikentag von Köln 1956 erlebten die Hunderttausende ihr gläubiges Bekenntnis unter den Symbolen von Brücke und Kran. Zur Besinnung auf das Wesentliche treten die Formwerte der neuen Welt und erlauben ein anschauliches und packendes Erlebnis der geistigen Ordnung, die wir bekennen. *Anselm Weissenhofer* sprach von der großen Selbstbesinnung und Grundlagenprüfung, die unserer Zeit aufgegeben ist und die es mit sich bringt, daß «die schöne Fülle der Details hinter dem sachlich Wesentlichen zur Zeit zurückzutreten hat». Für dieses Anliegen «finden wir im zeitgemäßen Kirchenbau Verständnis und geformtes Gleichnis» (Kirchenkunst 1932, S. 108ff.).

Der einheitlich gestaltete Raum ist kein bloß künstlerisches Anliegen. Die einhellige und von allem Beiwerk befreite Ordnung im Bauwerk legt den Raum und die ihm eigentümliche Wirkung frei. Das Erlebnis seiner gewaltigen und erhabenen Geschlossenheit beeindruckt weit mehr als der verschwende-

rische Reichtum annehmlicher Dekoration. Hinter diesem Raumerlebnis steht aber im Sakralbau das neue Gottesbild des Herrn in seiner österlich sieghaften Macht und unfassbaren Größe und Majestät, ein Gottesbild, das allein uns in dieser Zeit der Verfallenheit an Dämon, Trieb und Sinne den Glauben an «Erlösung» und an den Sieg der Gnade verbürgen kann.

Der einheitlich geformte Raum wird zumal in seiner umfassenden Wirkung erlebt. Wie er selbst alle Einzelheiten überformt und die Menschen, die sich in ihm versammeln, zu einer Gemeinschaft prägt, so wird er selbst Bild der Gemeinde, «Symbol der Gemeinschaft» (Happel: D. Böhm, S. 53). Als Prägeform der Gemeinde erhält er sakralen Charakter. Als schicksalhaft in Christus verbundene Gemeinde sind wir gerufen («ecclesia»). Er erinnert uns an die Aufgabe, die es zu verwirklichen gilt. Es geht um die lebendige Gemeinschaft in Christus, das innige Verwachsen der Rebzweige mit dem Weinstock, den Aufbau des geheimnisvollen Leibes Christi, der die Kirche ist. So wird der große einhellige Gemeinderaum zum Bild der sakralen Urform, die hinter allen sozialen Idealen steht und in der geheimnisvollen Einheit lebendiger Kirche in Christus ihre Erfüllung findet.

Und noch einmal wirkt dieser große, auf das Wesentliche vereinfachte Raum sakral, weil er anders ist als die kleintlichen Räume, welche die oberflächliche Sinnlichkeit des Weltmenschen sich zurecht macht. Welch ein Unterschied zu den Dekorationen der Espressostuben und Kinoräume! Zu dem Flimmerwerk der Nachtreklame, zur billigen Gefälligkeit unserer Luxuswagen und Komfortmaschinen. Der große Raum bezeugt die Wirklichkeit einer anderen Welt, vor der all das wie Staub zerfällt.

Das Streben nach strenger Einfachheit der Formen hat sich mit einer umfassenden Zeitbewegung verbunden, in der ein Ideal der Jugendbewegung: Wille zu echter, wahrhafter Lebensform, sich mit dem neuen Zug zum Wesentlichen zusammenfand. Das war die geistige Haltung, in deren Raum die Erneuerung des Kirchenbauens zum Anliegen der Liturgie fand. Von hier aus müssen wir die neuen Bauformen zu verstehen suchen.

Das große Bild des geordneten Sakralraumes vertritt eine neue Horizonterweiterung unseres Ideals von «Frömmigkeit». Eine Andacht, die nur für die lauschigen Gebetswinkel taugt, kann heute nicht mehr bestehen. Unser Beten, das in stiller Meditation reift und zum Höhepunkt der Opferfeier hinführt, hat hinauszuwirken in den Raum des öffentlichen Lebens, in die Familie, auf den Arbeitsplatz. Der Christ wird sich seiner Sendung aus Taufe und Firmung bewußt. Vor solcher Haltung prallt der Vorwurf ab, unsere Religion sei nur eine romantische Angelegenheit, unser Beten erschöpfe sich weithin in ein wenig «Stimmungsmache» unter frommem Anstrich. Auch die Klarheit architektonischer Ordnung im Kirchenbau und seine geistig verantwortete Einrichtung kann diesen Vorwurf deutlich und anschaulich widerlegen.

Bedeutende Nebenaufgaben

Die Aufgaben des Gotteshauses erschöpfen sich nicht mit der Meßopfer-Stunde, in der es der Gemeinde zu dienen hat. Sie reichen weit darüber hinaus. Mag auch die Besinnung auf das Meßopfer als den kostbarsten Quell unseres Gnadenlebens im Vordergrund stehen, so kennt das religiöse Leben des Christen doch sehr feine und vielfältige Differenzierungen. Wie auch sonst im Leben nicht ein Raum für alles dienen kann, so ist auch im Gotteshaus entsprechend der Vielfalt von Aufgaben eine Aussonderung entsprechender Raumteile und Nebenräume unerlässlich.

Zunächst wäre an die Anbetung des Allerheiligsten im Tabernakel zu denken. Wo der Weg untertags an einer Kir-

che vorüberführt, möchte der Christ diese kurzen Besuche vor dem Tabernakel nicht missen. Gerade an die Besinnung Seiner bleibenden Gegenwart in dieser «Wohnung» unter uns knüpft sich leicht ein inneres Gespräch liebender Begegnung mit dem Herrn. Solche «Andacht» braucht einen intimeren Raum, ein Bedürfnis, dem wenigstens bei sehr hohen und weiten Haupträumen durch eine Zuordnung entsprechender niederer Raumteile für die Anbetung entsprochen werden sollte.

In diesem Sinne nützt *R. Schwarz* das betont niedrige und schwächer belichtete Seitenschiff auf der Innenseite seiner winkelförmig vom Altar ausgehenden Anlage St. Anna in Düren. Für die Bonifaz-Kirche der Oratorianer in Dortmund ordnete *Steffan* hinter dem an bevorzugter Stelle seitlich vom Opfertisch in eine offene Pforte gestellten Tabernakelaltar eine eigene Anbetungskapelle an. St. Laurentius in München nimmt zu diesem Zweck den Tabernakelaltar in eine im Rücken der Gemeinde liegende und nach Art eines Nebenschiffes entwickelte Andachtskapelle zurück. Leider steht auf diese Weise während der Opfermesse ein Großteil der Gemeinde mit dem Rücken zum Tabernakel. Bei einem organisch und intim sich entfaltenden Raum, wie *Baur* ihn für Birsfelden (Basel) schuf, wird das Bedürfnis für eine solche Herausnahme der Tabernakelfrömmigkeit aus dem Hauptraum nicht fühlbar.

Ähnliche Gesichtspunkte sind für private Andacht und Meditation, Kreuzweg und Vorbereitung auf das Sakrament der Buße geltend zu machen. Die Heiligenverehrung mit ihren Bildern wird gerade in den seitlich zurückliegenden und farbig intimeren Raumteilen eigene Bereiche als «Stationen» der Andacht ausbilden. Das gilt auch für die nun wieder mehr gegen den Hauptraum zu offene Taufkapelle, die dieses Sakrament des Eintrittes dem Portal sinnvoll zu-

ordnet. Sie bildet häufig ein schönes architektonisches Gegengewicht gegenüber dem Altarraum, wie es der Bedeutung dieses großen Sakramentes entspricht.

Schlußwort: Die neuen klaren Formen des Kirchenbaus sind Ausdruck einer wieder ehrfürchtig auf das Wesentliche gerichteten Haltung vor Gott, wie sie die große Schule der Liturgie lehrt.

Ausdruck eines erneuerten und ernstesten kirchlichen Gemeinschaftswillens, der alle bloß subjektiven Gesichtspunkte zurückstellt.

Ausdruck schließlich einer entschlossenen apostolischen Missionsbereitschaft aus dem Bewußtsein der Sendung in die neue Zeit und Welt hinein.

In den neuesten Formen der unmittelbaren Gegenwart, von einem schöpferischen Architekten zu elementarer Klarheit befreit und sinnvoll gesetzt, gewinnt die Erscheinung des Kirchengebäudes eine selten kraftvolle Wirkung, der seelsorgliche Bedeutung zukommt. Die Bemühung um ein solches Bauen gehört zu den großen missionarischen Unternehmungen der Kirche in der Gegenwart.

Daß der Einzelne zunächst eine Einführung braucht, wenn er von sich aus Kontakt zum Sinn dieses Bauens noch nicht finden konnte, und daß mancher sich entrüstet, das wiegt gering gegenüber der Sprache der Tatsachen an seelsorglichem Erfolg in der bisherigen Geschichte des neuen Kirchenbauens.

Die Bauform, die aus den Stoffen und technischen Mitteln der Zeit erstet, sich als von der liturgischen Ordnung her prägte und von der künstlerischen Intuition des Architekten geklärte Gestalt erweist, bietet ein schönes und frohes Zeugnis lebendigen Glaubens in der Gegenwart.

Herbert Muck, Wien

DIE ENTWICKLUNG DER DEUTSCHEN SOZIALDEMOKRATIE IM SPIEGEL IHRER PARTEIPROGRAMME

Im kurzen Abstand von kaum zwei Jahren haben sich nicht weniger als vier sozialistische Parteien Westeuropas ein neues Programm gegeben, die österreichische, die schweizerische, die holländische und schließlich die deutsche Sozialdemokratie.

Alle vier Programme weisen bemerkenswerte Änderungen gegenüber den früheren Programmen auf. Alle vier rücken von jahrzehnte- ja beinahe ein Jahrhundert lang festgehaltenen Positionen ab, alle rücken Werte und Ziele in den Vordergrund, die früher zwar nicht immer verleugnet wurden, wohl aber einen ganz anderen, minderen Platz in der Rangordnung der Werte innehatten.

Vielerlei hat zu dem Wandel beigetragen:

► Es zeigte sich, daß neben manchen richtigen Einsichten bei Marx doch eine Menge von Ballast vorhanden war, der durch die geschichtliche Entwicklung sowohl auf dem politischen wie dem sozialen Gebiet nicht bloß überholt, sondern zumal in seinen Programmen auch eindeutig widerlegt wurde.

► Dazu kam die immer dringendere Notwendigkeit, sich klar und eindeutig vom bolschewistischen Kommunismus abzusetzen. In den zwanziger Jahren mochte man sich noch der Hoffnung hingeben, der Bolschewismus werde sich nach Überwindung einiger Kinderkrankheiten doch noch zu einem humanen System mit den alten und vielgeliebten Idealen (persönliche Freiheit, Freiheit von Angst und Zwang, Aufhebung jeder Ausbeutung, Gewaltlosigkeit, Absterben des Staates, friedliches Paradies) entwickeln. Aber die Überwältigung der osteuropäischen Staaten, zumal die Tragödie des Aufstandes

in Ostdeutschland und Ungarn, die rastlose Wühlerei in aller Welt, dazu die Erfahrungen so vieler Kriegsgefangener in Sibirien und in den russischen Gefängnissen, der Haß und die Verachtung, mit der gerade die Sozialdemokraten von den Bolschewiken überall verfolgt wurden, zeigten doch allzu deutlich, daß die Hoffnung nicht nur enttäuscht, sondern geradezu lebensgefährlich war und daß sie eine eindeutige Absage notwendig machte, wenn man nicht selbst seine Ideale kompromittieren und verraten wollte. Solange man sich nicht eindeutig distanzierte, war den Angriffen gegnerischer Parteien allzu leicht eine ungedeckte, offene Flanke geboten.

► Die Ergebnisse der Kriegs- und Nachkriegszeit hatten auch viele Anhänger, ja breite Schichten der Arbeiterschaft wieder in nähere Verbindung mit den Kirchen gebracht und die Religion als Lebenswert, zumindest als nicht durch Wissenschaft und Entwicklung überholt erwiesen.

Dazu kam, daß die eigene weltanschauliche Substanz so ziemlich aufgebraucht war und daß der unverbindliche Humanismus sich in entscheidenden Stunden als kraftlos und selbst gegen die scheußlichsten Greuel unwirksam gezeigt hatte.

Bei wachsendem Wohlstand zeigte sich überdies, daß die rein materiellen Postulate ihre befeuernde Kraft verloren, daß das Leben langweilig, spannungslos, inhaltsleer wurde und niemanden mehr wirklich zu Kampf und Opfern zu begeistern vermochte.

► Endlich – und dies trat besonders in der Bundesrepublik Deutschland zutage – mußte man einsehen, daß man als ausgesprochene Arbeiterpartei niemals die Mehrheit im Volk er-

ringen werde. Entgegen den marxischen Prognosen von der immer brutaler werdenden Konzentration von Kapital und Macht in den Händen weniger Großkapitalisten und der infolgedessen ständig wachsenden Verbreiterung und Verelendung des Proletariats geht der Anteil der eigentlichen Arbeiterschaft an der Gesamtbevölkerung eher zurück (zu Gunsten der Angestelltenschaft und der dienstleistenden Berufe) und hat keine Möglichkeit mehr, auf die absolute Mehrheit zu hoffen. Nicht der Anteil der Arbeiterschaft, sondern jener der Angestelltenschaft wächst; die marxische Ideologie und der entsprechende Stil der Partei waren aber auf eine proletarische Arbeiterschaft zugeschnitten. In der Bundesrepublik Deutschland stellt sich das Problem besonders scharf. Nicht nur bedeutete es für die Sozialdemokraten eine arge Enttäuschung, daß sie nach dem Zusammenbruch von 1945 und bei den darauf folgenden Wahlen in das Bundesparlament weder die absolute noch auch nur die relative Mehrheit zu erringen vermochten, sondern sie fühlen sich nun seit zwölf Jahren von Wahl zu Wahl in die Opposition abgedrängt, was um so schmerzlicher ist, als der Gegner sogar die absolute Mehrheit für sich erringen konnte und die Sozialdemokratische Partei, sollte sich die Tendenz zum Zweiparteien-System noch stärker durchsetzen, auf der jetzigen Basis erst recht keine Hoffnung hätte, als Arbeiterpartei die Wahlen zu gewinnen. Es wurde deshalb nicht zu Unrecht gesagt, daß das neue Godesberger Programm der SPD von 1959 seine Entstehung oder wenigstens seine Annahme am Parteitag wahltaktischen Überlegungen verdanke. Doch würde man zweifellos den Verfasser des Programms Unrecht tun, wollte man das Programm als reines Wahlmanöver beiseite schieben. Bedeutsame Wandlungen finden in ihm ihren Ausdruck, auch wenn man die Augen vor der Tatsache nicht verschließen kann, daß nicht alle Zustimmungen von gleichen Motiven geleitet waren, und vor der weiteren, daß wichtige Fragen noch keine befriedigende Antwort gefunden haben.

Die Größe des Wandels, aber auch das Gewicht der noch ungeklärten Fragen und der besonders im Funktionärskörper weiterwirkenden alten Tradition wird am besten durch einen Blick auf die geschichtliche Entwicklung der SPD offenbar.¹

Das Kommunistische Manifest

«Der Ausgangspunkt für die Grundsatzprogramme der SPD», so schreibt einmal *W. Hoegner*, der ehemalige bayerische Ministerpräsident, «ist das Kommunistische Manifest» von Karl Marx und Friedrich Engels aus dem Jahre 1847. An der Spitze des Manifestes erscheint die Klassenkampftheorie mit dem lapidaren Satz: «Die Geschichte aller bisherigen Gesellschaft ist die Geschichte von Klassenkämpfen.» Auf die damalige Gegenwart des bürgerlichen Zeitalters zugespißt heißt es weiter: «Unsere Epoche, die Epoche der Bourgeoisie, zeichnet sich jedoch dadurch aus, daß sie die Klassengegensätze vereinfacht hat. Die ganze Gesellschaft spaltet sich mehr und mehr in zwei feindliche Lager, in zwei große, einander direkt gegenüberstehende Klassen: Bourgeoisie und Proletariat.» Die Lehre vom dialektischen und historischen Materialismus als Grundlage der ganzen Auffassung von der Struktur der Gesellschaft und dem Verhältnis von Idee und wirtschaftlicher Produktion und dementsprechend von der treibenden Kraft der Geschichte ist ebenso deutlich und entschieden ausgesprochen.

¹ Vergl. zum Folgenden:

Wolfgang Treue, Deutsche Parteiprogramme 1861–1956. Musterschmidt-Verlag, Göttingen, 1956.

Walter Theimer, Von Bebel zu Ollenhauer. Dap-Taschenbücher, Lehnen-Verlag, München, 1957.

Ludwig Bergsträßer, Geschichte der politischen Parteien in Deutschland. Isar-Verlag, München, 1955.

Die neue Gesellschaft, 7. Jahrg., Heft 1, Jan./Febr. 1960, S. 61–68 (W. Hoegner). Verlag Neue Gesellschaft GmbH, Bielefeld.

Grundsatzprogramm der SPD, Sonderdruck, herausgegeben vom Vorstand der SPD, Bonn, November 1959.

«Was beweist die Geschichte der Ideen anderes, als daß die geistige Produktion sich mit der materiellen umgestaltet? Die herrschenden Ideen einer Zeit waren stets nur die Ideen der herrschenden Klasse.» Und kurz danach: «Die Ideen der Gewissens- und Religionsfreiheit sprachen nur die Herrschaft der freien Konkurrenz auf dem Gebiete des Gewissens aus.»

Diese Ideen kehren in den nächsten 60 Jahren in steigendem Maße in den verschiedenen Parteiprogrammen wieder. In diesem abgründigen Mißtrauen gegen jede anderslautende Auffassung, in diesem alle Wahrheitssuche zersetzenden «Ideologieverdacht» liegt die völlige Unfähigkeit zu jeder echten, der Wahrheit offenen Diskussion begründet, die den Kommunismus und Bolschewismus kennzeichnet. Es ist für ihn unmöglich anzunehmen, anderslautende Ideen könnten anders denn durch gegenteilige Interessen begründet sein.

Im Kommunistischen Manifest von 1847 wurden auch schon die Grundzüge der kühnen und mit so unerschütterlicher Gewißheit vorgetragenen Geschichtsprognosen niedergelegt, die den Parteiprogrammen den Charakter ebenso glühender Zukunftsprophetien wie harter Kampfanweisungen gaben:

► Die Theorie der wachsenden Konzentration des Kapitals mit der gleichzeitigen Untergrabung und Proletarisierung des Mittelstandes: «Die bisherigen kleinen Mittelständler ... fallen ins Proletariat hinab ... so rekrutiert sich das Proletariat aus allen Kreisen der Bevölkerung.» ► Die Krisentheorie: «Die moderne bürgerliche Gesellschaft, die so gewaltige Produktions- und Verkehrsmittel hervorgezaubert hat, gleicht dem Hexenmeister, der die unterirdischen Gewalten nicht mehr zu beherrschen vermag, die er heraufbeschwor. Es genügt, die Handelskrisen zu nennen ... in den Krisen bricht eine gesellschaftliche Epidemie aus, welche allen früheren Epochen als ein Widersinn erschienen wäre: die Epidemie der Überproduktion. Die Gesellschaft findet sich plötzlich in einen Zustand momentaner Barbarei zurückversetzt.» ► Damit Hand in Hand die Verelendungstheorie: «Die wachsende Konkurrenz der Bourgeois unter sich und die daraus hervorgehenden Handelskrisen machen den Lohn der Arbeiter immer schwankender ... Der moderne Arbeiter, statt sich mit dem Fortschritt der Industrie zu heben, sinkt immer tiefer unter die Bedingungen seiner eigenen Klasse herab. Der Arbeiter wird zum Pauper, und der Pauperismus entwickelt sich noch schneller als Bevölkerung und Reichtum.» ► Als Grundfrage der Gesellschaftsreform gilt schon dem Kommunistischen Manifest die Eigentumsfrage. An ihr hängt alles; mit der Änderung der Eigentumsformen ändert sich auch alles übrige: «Die Kommunisten unterstützen überall jede revolutionäre Bewegung gegen die bestehenden gesellschaftlichen und politischen Zustände. In allen diesen Bewegungen heben sie die Eigentumsfrage ... als die Grundfrage der Bewegung hervor.»

Das Eisenacher Programm von 1869

Das Kommunistische Manifest hatte schon klar erkannt, daß die Änderung der Gesellschaft durch Änderung der Eigentumsverhältnisse im Sinne der Aufhebung des Privateigentums nur durch die Macht über den Staat erreichbar wäre. *Robert Owen* hatte in England versucht, durch Gründung und Ausdehnung von Genossenschaften die Abhängigkeitsverhältnisse zu ändern. Ein ausgebautes System von Arbeitergenossenschaften sollte die kapitalistischen Fabriken ersetzen. Aber die Bewegung scheiterte: zum Teil am eigenen wirtschaftlichen Versagen, zum Teil infolge Unterdrückung durch die Staatsmacht. So wuchs der Wille, durch allgemeines Stimmrecht den Staat zu erobern.

1863 wurde in Leipzig der Allgemeine deutsche Arbeiterverein gegründet, ein politischer Verein mit radikal-demokratischen und utopisch-sozialistischen Zielen. Zum ersten Vorsitzenden wurde *Ferdinand Lasalle* gewählt, jener geniale Schlesier, der

vom Liberalismus her kam, dann aber zum Sozialismus Fichte'scher Prägung stieß und für den Arbeiterverein in seinem berühmten «offenen Antwortschreiben» das Programm geschrieben hatte. Eine der Lieblingsideen Lasalles war es, den Kapitalismus durch Produktivgenossenschaften der Arbeiter zu überwinden, indem durch diese Genossenschaften die Arbeiter selbst in den Besitz der Produktionsmittel gelangten. Das Kapital für diese Genossenschaften erhoffte er vom Staat. Bekanntlich war Bischof *Ketteler* von Mainz lange Zeit ebenfalls Anhänger dieser Idee, und die Produktivgenossenschaften schienen noch lange Zeit das Heilmittel gegen Klassenspaltung und Klassenkampf zu sein. Die Idee der Produktivgenossenschaften ist dann auch in das Eisenacher Parteiprogramm eingegangen.

Lasalle fiel in einem Duell 1864, sein «Allgemeiner deutscher Arbeiterverein» ging in andere Hände über, die marxistisch-sozialistische Richtung gewann an Kraft, in Deutschland angeführt vor allem von *Bebel* (geb. 1840) und *Liebknicht*. *Bebel* war Mitglied des katholischen Gesellenvereins gewesen, dann Mitglied eines von liberaler Seite geförderten Bildungsvereins geworden und bald in dessen Vorstand vorgerückt.

Diese Vereine wurden zusehends politischer. Wie Marx und Lasalle erkannte *Bebel*, daß es ohne politische Betätigung nicht ging. Das Ziel dieser politischen Betätigung war aber – und blieb es im wesentlichen bis fast in die Gegenwart hinein – nicht so sehr der Aufbau des Staatswesens, als vielmehr, mit Hilfe der staatlichen Macht die sozialen und gesellschaftlichen Ideen des Sozialismus durchzusetzen. Diese einseitige und enge Blickrichtung war und ist die entscheidende Schwäche sozialistischer Staatspolitik.

1869 riefen die deutschen Arbeitervereine zu einem Kongreß in Eisenach auf, um eine Arbeiterpartei zu gründen. Einige interessante Einzelheiten beleuchten die Lage. Die Lasalleaner wurden in Eisenach zwar unter *Bebel*'s Führung heftig bekämpft, von ihrem Programm aber wurde vieles übernommen. Beim Gründungskongreß war der Bruderkwitz so heftig, daß *Bebel* gegen die feindlichen Brüder die Hilfe der Polizei anrief. Den Gründungsaufwurf hatten auch Vertreter österreichischer und schweizerischer Arbeitervereine mitunterzeichnet. Darin sollte die Internationalität der Bewegung zum Ausdruck kommen, wie ja die Verbindung der deutschen, österreichischen und schweizer Sozialdemokratien durch mancherlei Fährnisse hindurch stets recht rege geblieben ist. In Eisenach wurde die Partei formell begründet und erhielt, im Sinne eines schon 1862 aufgetauchten Vorschlages, den Namen «Sozialdemokratische Arbeiterpartei». Man wollte durch das demokratische Stimmrecht den Staat erobern. Auf diesen Weg hatte schon Marx die sozialistisch-kommunistische Bewegung verwiesen. Im Kommunistischen Manifest heißt es: «Die proletarische Bewegung ist die selbständige Bewegung der ungeheuren Mehrzahl im Interesse der ungeheuren Mehrzahl.» Bei Marx sollte dann freilich sogleich nach der Machtergreifung die Diktatur des Proletariates – wenigstens vorübergehend – die Demokratie ablösen, um eine völlige Gesellschaftsumwälzung herbeizuführen, die dann den Staat überhaupt überflüssig machen sollte. Demokratie war also ein Mittel, kein Wert und Ziel in sich. (Es ist bemerkenswert, daß sich im neuen Parteiprogramm der SPD von 1939 die SPD gerade dagegen wehrt und mit Nachdruck die Demokratie als positiven Inhalt bejaht.) *Bebel* hätte gern damals schon das Wort «Arbeiter» aus dem Namen gestrichen, weil er als Praktiker schon damals spürte, daß es noch sehr lange Zeit gehen könnte, bis wirklich die Arbeiterschaft die Mehrheit des Volkes darstellen werde.

Das Eisenacher Programm verlangte unter anderem die Produktivgenossenschaften, die Volkswehr anstelle des stehenden Heeres, vor allem eine großzügige Förderung der kostenfreien Bildung. Alle Vorrechte des Standes, des Besitzes, der Geburt

und Konfession sollten aufgehoben, vor allem das Bildungsmonopol der besitzenden Schichten durch unentgeltlichen Unterricht gebrochen werden.

Dann kam der Krieg von 1870 mit seiner großen Prüfung. *Liebknicht* wollte gegen die Kriegskredite stimmen, *Bebel* aber war für die Stimmenthaltung, in richtiger Erkenntnis der Lage und vermochte seine Auffassung durchzusetzen. Die Lasalleaner waren, ihrer ursprünglich national-liberalen Herkunft entsprechend, begeistert für den nationalen Krieg. Die sozialdemokratische Fraktion enthielt sich der Stimme, der Parteiausschuß dagegen erließ vaterländische Erklärungen: der Konflikt ist geblieben bis auf den heutigen Tag. Nach dem Sturz Napoleons III. stimmten die Sozialdemokraten gegen die Fortsetzung des Krieges, die preußische Regierung warf den Parteivorstand ins Gefängnis. Am 3. März 1871 kehrte *Bebel* direkt aus dem Gefängnis wieder in den Reichstag zurück. Er verherrlichte dort unter heftigem Protest der Gegner den Aufstand der Pariser Kommune. Die Regierung machte 1872 den berühmten Leipziger Hochverratsprozeß. *Bebel* und *Liebknicht* wanderten für zwei Jahre in die Festung. Unter dem Druck der beginnenden Verfolgung kam die Einigung der beiden Flügel der sozialistischen Bewegung zustande, besiegelt durch

das Gothaer Programm von 1875.

«Das Programm war naturgemäß ein Kompromiß, die Theorie neigte zur marxistischen, die Praxis zur lasalleianischen Seite» (*Theimer*).

Marx erkannte die «Abweichungen» von seiner Linie sofort und reagierte mit seiner berühmten, bissigen «Kritik des Gothaer Programms». *Bebel* suchte Marx zu besänftigen, wollte sich aber vom «Alten» in London in die praktische Politik nicht dreinreden lassen. Schließlich mußte man kämpfen und handeln und das Mögliche tun.

Im Gothaer Programm war vom «ehernen Lohngesetz» im Sinne Lasalles die Rede, nach dem der Lohn der Arbeiterschaft sich notwendigerweise immer am Rande des Existenzminimums bewegen müsse, sofern nicht das ganze System geändert werde. Ferner steht hier der Satz: «Die Befreiung der Arbeit muß das Werk der Arbeiterklasse sein, dergegenüber alle anderen Klassen nur eine reaktionäre Masse sind.»

Wiederum werden die sozialistischen Produktiv-Genossenschaften mit Staatshilfe, aber freilich unter demokratischer Kontrolle des arbeitenden Volkes vorgeschlagen, um die Lösung der sozialen Frage anzubahnen. Marx bemerkte voll Bitterkeit und Hohn dazu, Lasalle bilde sich ein, man könne mit Staatsanleihen ebenso gut eine neue Gesellschaft bauen wie neue Eisenbahnen.

Neu in dem Aktionsprogramm waren die Forderung nach Stimpfpflicht, nach allgemeiner Wehrpflicht (um das Klassenmonopol zu brechen), nach Einschränkung aller die Gesundheit und Sittlichkeit schädigenden Frauenarbeit, nach Schutzgesetzen für Leben und Gesundheit der Arbeiter usw. Zum ersten Mal taucht der Satz auf: «Erklärung der Religion zur Privatsache». Marx kritisierte in verschiedenen Punkten die Staatsgläubigkeit des Programms. *Friedrich Engels* rügte scharf, daß mit keinem Wort von der eigentlichen Klassenorganisation des Proletariats, die täglich die Kämpfe mit dem Kapital ausfechte, nämlich von der Gewerkschaft, die Rede sei.

1879 nahm *Bismarck* zwei von Anarchisten verübte Attentate auf den Kaiser zum Anlaß, sein Sozialistengesetz im Reichstag durchzubringen, das «Gesetz gegen die gemeingefährlichen Bestrebungen der Sozialdemokratie». Das Gothaer Programm hielt trotz seines Kompromißcharakters den Kampfgeist wach und erlaubte der sozialdemokratischen Bewegung, die zwölfjährige Dauer des Verbotes siegreich zu überstehen.

Das Erfurter Programm (1891)

Bereits auf einem Exil-Parteitag in St. Gallen, 2.–6. Oktober 1887, hatten *Auer*, *Bebel* und *Liebknecht* den Auftrag erhalten, ein neues Parteiprogramm vorzubereiten. Der maßgebliche Entwurf zum neuen Erfurter Programm, beraten und angenommen am 14.–20. Oktober 1891, kurz nach Aufhebung des Sozialistengesetzes und ein halbes Jahr nach Veröffentlichung der großen Sozial-Enzyklika *Leo XIII. «Rerum novarum»* vom 15. Mai 1891, stammte von *Karl Kautzky*. Es war schärfer und eindeutiger marxistisch als alle vorhergehenden Programme und wurde nach eingehender Beratung einstimmig angenommen. Schon über den ursprünglichen Entwurf schrieb Engels am 30. Juni 1891 an Kautzky: «Der jetzige Entwurf unterscheidet sich sehr vorteilhaft vom bisherigen Programm, er steht nach seiner theoretischen Seite im ganzen auf dem Boden der Wissenschaft ...» Und nach der Annahme erklärte Engels am 24. Oktober: «Der Programmtext von Kautzky, von Bebel und mir unterstützt, ist zur Grundlage des Programms, theoretischer Teil, genommen worden. Wir haben die Satisfaktion, daß die Marxsche Kritik komplett durchgeschlagen hat.»

Im Erfurter Programm finden sich fast alle Lehren des kommunistischen Manifestes als Parteiprogramm wieder. Das erklärt auch die Schärfe der Sprache der Enzyklika gegen den Sozialismus, der sich praktisch mit dem Kommunismus identifizierte.

► **Die Marxsche Konzentrationstheorie:** «Die ökonomische Entwicklung führt mit Naturnotwendigkeit zum Untergang des Kleinbetriebes ... Hand in Hand mit dieser Monopolisierung der Produktionsmittel durch die verhältnismäßig kleine Zahl von Kapitalisten und Großgrundbesitzern geht die Verdrängung der zersplitterten Kleinbetriebe durch kolossale Großbetriebe.»

► **Die Verelendungstheorie:** «Für das Proletariat und die versinkenden Mittelschichten, Kleinbürger, Bauern, bedeutet die Monopolisierung der Produktionsmittel wachsende Zunahme der Unsicherheit ihrer Existenz, des Elends, des Drucks, der Knechtung, der Erniedrigung, der Ausbeutung.»

► **Krasse Klassenkampftheorie:** «Immer größer wird die Zahl der Proletarier, immer massenhafter die Armee der überschüssigen Arbeiter, immer erbitterter der Klassenkampf zwischen Bourgeoisie und Proletariat, der die moderne Gesellschaft in zwei feindliche Heerlager trennt.»

► **Die Krisentheorie:** «Der Abgrund zwischen Besitzenden und Besitzlosen wird noch erweitert durch die im Wesen der kapitalistischen Produktionsweise begründeten Krisen, die immer umfangreicher und verheerender werden.»

► **Die Sozialisierung:** «Nur die Verwandlung des kapitalistischen Privateigentums an Produktionsmitteln – Grund und Boden, Gruben und Bergwerke, Rohstoffe, Werkzeuge, Maschinen, Verkehrsmittel – in gesellschaftliches Eigentum und die Umwandlung der Warenproduktion in sozialistische, für und durch die Gesellschaft betriebene Produktion sichern höchste Wohlfahrt und allseitige Vervollkommnung.»

► **Und endlich der Aufruf zum Klassenkampf:** «Die Befreiung des Proletariats kann nur das Werk der Arbeiterklasse sein, weil alle anderen Klassen die Erhaltung der Grundlagen der heutigen Gesellschaft zum gemeinsamen Ziel haben.» (Ähnlich hieß es auch im Gothaer Programm.)

Unter den aktuellen Forderungen ist besonders erwähnenswert, daß die Forderung nach allgemeinem Wahlrecht nun einerseits auch auf die Frauen, andererseits auf die direkte Wahl der Behörden durch das Volk ausgedehnt wird. Neu ist die Forderung nach Einführung des Proporz-Wahlrechtes. Verlangt wird ferner die Abschaffung aller Gesetze, welche die Frau in öffentlicher und privatrechtlicher Beziehung gegenüber dem Manne benachteiligen. Scharfe Trennung von Kirche und Staat, Streichung sämtlicher Aufwendungen für kirch-

liche und religiöse Zwecke. Neu ist ferner die Forderung nach Unentgeltlichkeit der ärztlichen Hilfe.

Mit diesem Programm kämpfte die deutsche Sozialdemokratie, immer mehr radikalisiert, bis zum Ersten Weltkrieg und mußte es dann erleben, wie schon in den ersten Kriegstagen alle Schwüre gegen den Krieg und auf die internationale Solidarität der Arbeiterschaft zu Beginn des Ersten Weltkrieges sozusagen über Nacht weggewischt wurden. Noch 1912 hatte die Sozialistische Internationale den Boykott jedes «kapitalistischen Krieges» verkündet und besiegelt – in den ersten Augusttagen zögerte weder in Frankreich noch in Deutschland noch in irgend einem andern Land die Arbeiterschaft, dem Ruf des Vaterlandes unter die Waffen zu folgen.

Kraft und Schwäche von doktrinen Parteiprogrammen wurden vielleicht nie so vor Augen demonstriert, wie gerade zu Beginn unseres Jahrhunderts.

Das Heidelberger Programm von 1925

Durch die Revolution von 1918 wurde die deutsche Sozialdemokratie Mitträger der Staatsgewalt in der neuen demokratischen Republik. Aber noch während des Krieges war ein Zwiespalt aufgebrochen, der ihre innere Schwäche offenbarte, ihre Regierungspolitik lähmte und die sie zum mindesten bis zur Hitlerzeit nicht zu überwinden vermochte. In den schweren Jahren der ersten Nachkriegszeit hatte sie zwar eine Reihe überaus verantwortungsbewußter und aufopferungsfähiger Männer hervorgebracht. Aber der Zwiespalt zwischen Radikalismus und gemäßigt sozialer Bewegung, der seit den 90er Jahren des vorigen Jahrhunderts weiterschwelte, brach immer von neuem auf, lähmte wesentlich die Entscheidungs- und Tatkraft, ließ die zahlenmäßig stärkere Partei immer nach dem zwar kleinen, aber überaus aktiven extremen linken Flügel schieben, an den sie ihre Mitglieder nicht verlieren wollte. Sie lehnte aus Verantwortungsbewußtsein den totalen marxistisch-diktatorischen Materialismus ab, ohne jedoch klar zu einem neuen weltanschaulichen Fundament vorstoßen zu können, und mußte so gerade in den wichtigsten Entscheiden zu Halbheiten greifen, die auf die Dauer den Radikalismus weder von rechts noch von links, sei es zu befriedigen, sei es zu überwinden vermochten.

1917 hatte sich die Sozialdemokratie in die «Unabhängige Sozialdemokratie» und die Mehrheitssozialisten gespalten. Die Unabhängigen Sozialdemokraten gaben sich auf dem Parteitag in Leipzig am 5. Dezember 1919 ein neues Programm, dessen Grundlage das Räteregime und die Diktatur des Proletariats bildeten.

Die Mehrheitssozialdemokraten dagegen beschlossen 1921 in Görlitz ein Programm, das die demokratische Republik als die durch die geschichtliche Entwicklung unwiderrufliche Staatsform erklärte. 1923 vereinigten sich die feindlichen Brüder wieder. Aber die Gegensätze waren nicht überwunden.

So wurde auf dem Heidelberger Parteitag 1925 ein Programm beschlossen, das wesentlich gemäßigter war als das Erfurter Programm und in einem deutlichen Kompromiß radikale Töne und Forderungen mit staatspolitischer Mäßigung zu verbinden versuchte. Neu ist ein Abschnitt über die wachsende Bedeutung der Angestellten und Intellektuellen jeder Art, deren Interessen nach dem Programm in steigendem Maße mit denen der übrigen Arbeiterschaft übereinstimmen sollten.

Wesentlichen Anteil an dem Programm hatte Finanzminister *Hilferding*. Seine Hand verrät u. a. der Hinweis auf die Rolle des Finanzkapitals (vgl. «Quadragesimo anno», 3. Teil) und der Abschnitt über den wirtschaftlichen Imperialismus, dessen Machtstreben die Gesellschaft ständig mit Kriegsgefahr bedrohe.

Im staatsrechtlichen Teil treten die Unitarisierungsbestrebungen hervor: das Reich soll eine Einheitsrepublik auf Grund-

lage der dezentralisierten Selbstverwaltung werden, die Justiz soll ans Reich gezogen, die Länderverwaltung durch Reichsgesetz vereinheitlicht, durch eine Reichsgemeindeordnung auch die Gemeinden gleichgeschaltet werden.

Hoegner schreibt dazu: «Im ganzen ist der Sprung von der Theorie und dem Fernziel, dem Zukunftsstaat, in die praktische Tagespolitik getan. Das ökonomische Bewegungsgesetz, nach dem die Arbeiterklasse als zahlreichste Klasse geschichtlich dazu berufen sei, das Erbe des Bürgertums anzutreten, diese große anfeuernde Idee wird – nicht mehr vertreten. Sie war ja auch nicht zu beweisen. Ebenso war der historische Materialismus nach dem Vordringen der Erkenntnis, daß auch sittliche Anschauungen Geschichte machen, nicht mehr zu halten. Das eherne Lohngesetz und die Verelendungstheorie waren durch die nicht zu leugnende Erhöhung der realen Löhne dank der Tätigkeit der Sozialdemokratie und der Gewerkschaften widerlegt. Die Konzentration des Kapitals vollzog sich langsamer als Marx vorausgesagt hatte, der von Bebel ständig beschworene Zusammenbruch des kapitalistischen Systems, der große Kladderatsch, war nicht eingetreten. So mußte ein Teil der Lehren von Marx und Engels über Bord geworfen werden.»

Die folgenden Ereignisse sind bekannt. Eine klare Mehrheit war in keiner einzigen Wahl zu erreichen, die Sozialdemokratie war gezwungen, wenn auch als stärkste Partei mit dem Zentrum und zum Teil mit den National-Liberalen zusammen zu regieren. Die Demokratie vermochte trotz erheblicher Anstrengungen nicht recht zu überzeugen. Die Aufgabe war zu groß, die Erfahrung der jungen Demokratie zu gering, die Zersplitterung in fast zwei Dutzend Parteien und sich bekämpfende Gruppen zu hemmend, der Kampf mit Inflation und Weltwirtschaftskrise und vielleicht noch mehr mit dem verletzten und nicht ausgeheilten Nationalismus ohne die notwendige Klarheit, Tiefe und Festigkeit geführt, die Haltung in entscheidenden Fragen, sowohl innerhalb wie außerhalb der Sozialdemokratie, allzu schwankend und unbestimmt, als daß die heraufziehende Gefahr hätte beschworen werden können.

Ergebnis

Überblickt man diesen Werdegang der deutschen Sozialdemokratie bis zur Katastrophe von 1933, so kommt man etwa zu folgenden Feststellungen: 1. In der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts bis zum Ersten Weltkrieg bemächtigte sich der radikale Marxismus immer mehr der sozialdemokratischen Bewegung, ohne jedoch staatspolitisch zum Ziel zu gelangen. Gegen Ende des Jahrhunderts, noch vor dem Tod von Marx und Engels, trat im Revisionismus die Gegenbewegung auf den Plan, die ohnehin innerhalb der Arbeiterschaft immer mehr Anhänger hatte als im Funktionärskörper. Als man 1918 die Verantwortung für den Staat zu übernehmen hatte, hatte man weder die notwendige demokratische Mehrheit, noch auch den Mut zum radikalen Gewaltstreik. Ja, der Radikalismus mußte damals gerade durch die sozialdemokratischen Führer niedergeschlagen werden. Alle Ehre den Männern, die voll Verantwortungsbewußtsein den Mut zu diesem Verzicht aufbrachten. Sie taten aber nicht genug, um Ideologie und Apparat der Bewegung von den Schlacken zu reinigen und blieben so auf halbem Weg stecken. 2. Weltanschaulich kam man auf keinen festen Boden. Die Marxisten lehnten die Religion ab, mußten aber mit den «Vorurteilen» vieler Anhänger rechnen. Darum erklärten sie in den Programmen die Religion zur Privatsache, in vulgären Propagandaschriften und

Reden als «Opium für das Volk» – mußten es aber erleben, daß die Religion selbst in den eigenen Kreisen nicht auszurotten war, sondern eher an Kraft wieder gewann. Der Zwiespalt ist, freilich mit einer entscheidenden Akzentverlagerung zugunsten der Religion, bis auf den heutigen Tag geblieben. 3. Die Sozialisierung der Produktionsmittel kündigte sich schon frühe an, vor allem im Kommunistischen Manifest. Aber der Einfluß Lasalles verlangte eher nach Konsum- und Produktivgenossenschaften, wovon die ersten einen gewaltigen Aufschwung nahmen, die letzten dagegen immer wieder versagten und versackten. Im Erfurter Programm drang dann die Forderung nach Vergesellschaftung sämtlicher Produktionsmittel eindeutig durch. Aber die bolschewistische Wirklichkeit und auch die wirtschaftlichen Erfahrungen im Westen ließen vor der letzten Konsequenz immer wieder zurückschrecken und die Forderung wird innerhalb der Sozialdemokratie immer dünner, zum Teil wird sie den Kommunisten überlassen, zum Teil läßt man sich von ihnen die Parole noch vorschreiben, ohne sie selbst ganz ernst zu nehmen. Der Wunsch wenigstens nach kleinerem und mittlerem Eigentum wird immer stärker. 4. Schwankend und geradezu tragisch ist die Einstellung zum Problem von Macht und Gewalt. Der größte Teil schreckt vor Diktatur zurück, zumal nach den Erfahrungen im bolschewistischen Rußland und nazistischen Deutschland. Zwischen Nationalismus und Internationalismus wird ebenfalls kein klarer Weg gefunden.

Zur Wehrpflicht und zum Aufbau der Wehrmacht ist die Einstellung ebenfalls schwankend. Unter dem Druck der Not und dem Zwang zur Selbstverteidigung stimmt man immer wieder den Wehr- und Kriegskrediten zu (Kampf um Panzerkreuzer und Wehrprogramm 1928/29!), behält aber eine pazifistische Ideologie und Sprache bei, die eine kraftvolle Stellungnahme immer wieder erschwert und verhindert. Geradezu tragisch ist dann das Versagen gegenüber dem Nationalismus, gerade in der Frage der rechtzeitigen, maßvollen, aber doch wirkungsvollen Anwendung der Gewalt gegenüber einem Gegner, der selbst zu jeder Gewaltanwendung bereit war. Dieselbe Haltung zeigt sich nach dem Zweiten Weltkrieg, in der Frage einer wirksamen Landesverteidigung.

5. Ähnlich widerspruchsvoll und ungenügend ist die Einstellung zum Staat. In manchen Parteiprogrammen tritt geradezu kraß die Auffassung hervor, den Staat ausschließlich als Klasseninstrument zu sehen und, falls man an die Macht käme, ihn ebenfalls so zu gebrauchen. Weiterhin sieht man im Staat vor allem den Verwaltungsapparat, der über Posten und Gelder verfügt, viel zu wenig aber seine eigentliche politische Aufgabe der Ordnung, der Kräfte auf das Gemeinwohl hin, und erst recht nicht die Aufgabe der Außenpolitik im Spiel der politischen Mächte. Auch hier verengt der Klassenstandpunkt den Blick in einer verhängnisvollen Weise. Auch in diesem Punkt ist die Krankheit bis heute nicht überwunden. 6. Bedeutsam trat schon früh neben die Eigentumsfrage die Bildungsfrage. Man sah, daß selbst innerhalb der Wirtschaft, erst recht innerhalb der Gesellschaft, entgegen dem marxistischen Schema, neben oder sogar vor der Eigentumsfrage, die Bildungsfrage entscheidend war. Bildung aber verstand man liberalistisch-materialistisch im Sinne des bloßen Wissens und Könnens, nicht aber im Sinne einer tieferen Kultur. Bis auf den heutigen Tag vermag man weder in der Bildung noch in der Kultur noch in der Staats- und Sozialpolitik mit Weltanschauung etwas Ordentliches anzufangen. (Ein zweiter Teil folgt)

J. David

Afrika

Die Zeit der Unabhängigkeit und der Freiheit schwarzer Republiken hat begonnen und wird im Laufe dieses und der nächsten Jahre unaufhaltsam weiter fortschreiten. An zwei konkreten Beispielen – Kamerun und Togo – werden wir versuchen, die Bedeutung dieser Entwicklung, die an sich, wie alles Gottgewollte, mit tiefer Freude betrachtet werden muß, zu skizzieren. Wir gehen dabei vom jüngsten freigewordenen Staat – Togo – aus, weil an ihm die neuen, sichtbar werdenden Probleme sich am klarsten und in einer Hinsicht am günstigsten abzeichnen.

*

TOGO war von 1885 bis 1914 eine deutsche Kolonie, die, nach der Niederlage Deutschlands, unter den Schutz des Völkerbundes gestellt und von diesem England und Frankreich als Mandatsgebiet überantwortet wurde. Die Kolonie Togo wurde also geteilt: England bekam davon 32 500 km² und Frankreich 53 000 km², eine Tatsache, die nach dem Zweiten Weltkrieg von den «Vereinten Nationen» bestätigt wurde. Im Jahre 1957 integrierte England dieses sein Mandatsgebiet in die bereits bestehende schwarze Republik Ghana, die bekanntlich jetzt zum Commonwealth gehört. Das Mandatsgebiet von Frankreich wurde jetzt als unabhängige Republik «Togo» frei. Dieser 600 km lange und 100 km breite Landstreifen, der flächenmäßig zweimal so groß ist wie die französische Bretagne und auf dem 1,1 Millionen Einwohner leben, soll inmitten von einem Mosaik von Rassen unabhängig bleiben? Im Süden sind allein vier Hauptstämme, im Norden deren drei, neben je drei minderen Einflüssen, was daher zu erklären ist, als seit Jahrhunderten Togo ein inner-afrikanisches Emigrations-Durchzugland war, was allein die Formung eines mehr oder weniger sich seiner selbst bewußten Staatsvolkes erschwerte.

Wenn die mehr als künstlichen Grenzen und die verschiedenen Rassen, die sich selbst sprachlich nur in der Fremdsprache des Französischen verstehen, ein Handicap sind, so steht dem eine Kraft gegenüber, die dem neuen Staat mächtig helfen kann, sich in dieser oder jener Form zu behaupten: das Christentum. Wohl sind die Togolesen in ihrer Mehrheit noch Animisten, aber ihre führende Elite ist christlich. Zuerst waren es die deutschen Missionare, dann diejenigen der afrikanischen Missionen von Lyon, die das Christentum dort einführten. Allein 50 % der Bevölkerung des Kreises um die Hauptstadt Lome, 26,2 % derjenigen der Stadt Tsevie, 13 % von Palime und 22 % des Zentrums des Landes sind katholisch. An und von dieser christlichen Grundlage aus arbeiteten dann die Missionarsschulen, in deren Primarklassen 21 300 Knaben und 7500 Mädchen gehen; in den Sekundarklassen sind es 530 bzw. 150. Außerdem gehen in protestantische Missionsschulen 3600 Knaben und 1760 Mädchen. Daneben gibt es natürlich auch die Staatsschulen mit 26 500 Knaben und 7500 Mädchen. Von den Kindern, die das Schulalter haben, bedeutet das, daß Togo in Afrika mit 64 % für die Jungens und 19,53 % für die Mädchen zu den Staaten Afrikas gehört, in denen die meisten Kinder geschult werden. Wenn man dazu noch nimmt, daß für die 1,1 Millionen Togolesen jährlich 6,7 Millionen ärztliche Konsultationen stattfanden – natürlich gratis! –, daß neben dem modernsten Hauptspital in Lome mit 450 Betten noch weitere 10 Hilfsspitäler, 14 Entbindungsheime usw. existieren, dann wird man verstehen, warum der Präsident der neuen, unabhängigen Republik, S. Olympio, ein aufrichtiger Katholik, sowohl der früheren deutschen wie der bisherigen französischen Kolonialverwaltung den wärmsten Dank für ihre kulturellen Leistungen aussprach. Immerhin darf nicht vergessen werden, daß noch vor kurzem der Präsident der Republik Ghana, Kwamé Nkrumah, die volle Integration Togos in Ghana verlangte und er Togo

sogar anschuldigte, einen Angriff auf dessen Grenzen vorzubereiten. Worauf der Präsident Olympio antwortete: «Unsere Grenzen sind unverletzbar. Aber die künstlichen Barrieren, die diese Grenzen zwischen den verschiedenen Gliedern der großen Familie der Ewé errichteten, können mit gutem Willen und vernünftigen Verhandlungen, die die Souveränität Ghanas und Togos respektieren, beseitigt werden.

Man sieht: die völlig willkürlich gezogenen Grenzen, die schon wegen dem Durchschneiden ein und derselben Volksgruppe und der teilweise großen Armut des Bodens in gewissen Regionen 10–15 % der jungen, intelligenten Togolesen nach Ghana auswandern läßt, öffnen bereits ein neues Problem: das von West-Afrika, d. h. einer größeren Einheit des Zusammenarbeitens. Aber so sehr dies jetzt schon manchen großen, wirklich hervorragenden schwarzen Staatsmännern – der Ausdruck ist nicht zu hoch gegriffen! – bewußt wurde, so schwierig ist es zu verwirklichen. Warum? Wir kommen später darauf zurück.

*

KAMERUN. Schon vor der Zeit seiner Unabhängigkeitserklärung erhielt ich von dort direkte Berichte, Aufrufe und Erklärungen. Ich unterließ absichtlich, darauf einzugehen. Helfen konnte man nicht, so mußte man einen seit Jahren schwelenden Prozeß auslaufen lassen.

Diese neue, unabhängige, schwarze Republik ist wesentlich größer als Togo. Auf 432 000 km² (vierfünftel der Fläche von Frankreich) leben 3,3 Millionen Menschen, von denen 750 000 Katholiken sind. Kamerun ist auch wesentlich reicher. Sein Budget beträgt jährlich 13 Milliarden Francs; die Finanzen sind relativ gesund und der Export seiner Erzeugnisse ziemlich bedeutend: 75 000 Tonnen Bananen, 60 000 t Kakao, 30 000 t Kaffee, 22 000 t Rohbaumwolle und 150 000 t Hölzer, um nur die Hauptprodukte zu nennen. Es besitzt auch ein ausgedehntes Straßennetz; 350 000 km Eisenbahnschienen (Dieselmotorantrieb); einen Flugplatz internationaler Klasse und weitere für den inneren Flugverkehr. Alles dies zeugt von einer gewissen Modernisierung des Landes. In den Schulen lernen 500 000 Kinder lesen und schreiben; 700 Schüler besuchen das Lyzeum und 300 erhalten vom Staat eine Börse für ihr Studium in Frankreich. Abgesehen davon verfügt es über eine genügende Anzahl von Beamten, die für die Verwaltung des Landes zum großen Teil gut vorgebildet sind. So weit so gut.

Die neue Republik aber leidet ebenfalls, wie Togo, an Grenzen, die keine sind – haben doch z. B. die Briten ebenfalls ein Stück von Kamerun – und an der Vielfalt von schwarzen Rassen, die, mehr als in Togo, auch die soziale Struktur des Landes vielfältig bestimmen. Allzu leicht vergessen wir immer, daß innerhalb des Jahrtausende alten Erdteils von Schwarz-Afrika sich die Rassen und Stämme oft auf das leidenschaftlichste bekämpften und die Starken die Schwachen unterjochten bzw. zu Sklaven machten. So ist auch heute noch der Norden von Kamerun, der vor einem Jahrhundert von den mohammedanischen Fulbes erobert wurde, fast vollständig unter ihrem feudalen System, deren Feudalherren sich immer weigerten, ihre Kinder in die laizistische Staatsschule zu senden und dafür – noch heute! – die Kinder ihrer Sklaven hinsandten. Die Masse der Bevölkerung, der die Eroberer den Namen Kirdis (Heiden) gaben und die aus Negern des Sudans, Massa und Falli besteht, hatte noch keine Gelegenheit, ihre Persönlichkeit zu dokumentieren. Sie ist außerordentlich arm und lebt meistens noch wie zur Zeit, da ihr Land erobert wurde.

Ganz anders liegen die Dinge im Süden, in der Waldgegend. Hier ist die Bevölkerung zum größten Teil christianisiert, wie auch hier seit ca. 30 Jahren eine soziale Revolution erfolgte. Auch hier leben neun Stämme, die, französisch sprechend, die Stämme des Nordens nicht verstehen können. Alle diese Stämme werden von ihren jeweiligen Chefs geführt,

und nur diese verständigen sich untereinander bei größeren Aktionen – z. B. Krieg –, ernennen dann einen gemeinsamen Oberbefehl, der später wieder abgesetzt wird. Durch die Christianisierung wurde in das bisherige kollektive Prinzip das individuelle eingeführt. Namentlich auf die Jugend wirkte dies wie eine Befreiung aus der despotischen Hierarchie des Clans, aber auch für die Frauen wurde es von entscheidender Bedeutung, da sie endlich aus ihrem Sklaventum heraustreten konnten.

Aber die Prinzipien, die in der christlichen Religion liegen, arten ohne die in ihr ebenfalls liegenden Gegengewichte in ihr Gegenteil aus. Die von ihr erwirkte Befreiung des Individuums aus einer nicht mehr haltbaren, gesellschaftlichen Struktur hatte den Ruf nach Freiheit und Unabhängigkeit zur Folge, die, ohne die dazu notwendige Vorbereitung, in Anarchie und blinden, revolutionären Bewegungen ausarten mußte. Die Religion und ihre moralischen Vorschriften traten in den Hintergrund, die Technik, die allem Anschein nach ein leichtes Geldverdienen ermöglichte, dagegen in den Vordergrund. Also zogen die arbeitstüchtigen und jungen Elemente in die Städte, von wo die Technik ihren Ausgangspunkt nahm.

Die Folge? Duala, die wirtschaftliche Hauptstadt, die vor dem Krieg 30 000 Einwohner zählte, hat heute deren 120 000. Sie warten auf Arbeit, die in dieser Fülle auch nicht entfernt vorhanden ist. So leben sie, in den elendesten Behausungen zusammengepfercht, gute und schlechte Elemente durcheinander gemischt, abseits jeder bisherigen Disziplin und sind für jeden zu haben, der sie zahlt; für was, ist Nebensache. Von dieser stets in Aufregung befindlichen, hungernden und nach dem Glück suchenden Masse gingen 1955 die ersten blutigen, revolutionären Kämpfe aus, wobei die Bamileke, ein junges, handeltreibendes Volk des Südens (750 000), an der Spitze standen. Wenn man bedenkt, daß die Hälfte dieses Volkes aus Kindern unter 15 Jahren besteht, so kann man verstehen, wie sehr das revolutionäre Moment selbst bei den bereits christianisierten jungen Menschen die Oberhand gewann, doppelt, als sie aus ihren Hütten den Reichtum langansässiger Unternehmer stets vor Augen hatten. Bei all dem muß noch darauf verwiesen werden, daß der Kommunismus, vor allem in der «Union des Populations de Cameroun» (UPC), längst solide Stützpunkte hatte. Nur muß man auch hier sich hüten, alle uns geläufigen, ideologischen, sich feindlich gegenüberstehenden Begriffe den unsrigen gleichzusetzen. Jede welche Ideologie, selbst in religiöser Hinsicht, ist noch nicht verwurzelt. Wenn der ganz ausgezeichnete, kämpferische Bischof von Duala, Mgr. Thomas Mongo, immer wieder darauf aufmerksam machte, daß «die Verkenning des Gemeinwohls für ein Volk der kürzeste und sicherste Weg zum

Untergang und zur Knechtschaft» ist, so ist es gerade dieses Gemeinwohl, das für die Menschen von Kamerun, infolge ihrer völlig verschiedenen, ja entgegengesetzten sozialen, religiösen und rassistischen Struktur, am allerschwersten zu erkennen und herzustellen ist. Mohammedanische Feudalherren, wie die Sultane im Norden, die über Zehntausende von Kirdis gebieten, welche ihnen blindlings folgen, junge Stämme, wie die Bamileken, deren Geist besonders beweglich ist und die ganz andere Traditionen kennen, 750 000 Katholiken und über 500 000 Protestanten, deren christliche Tradition zu einem wesentlichen Teil noch nicht so gefestigt sein kann, daß deren Geist, in einer für alle diese Völker besonders umwälzenden Zeit, den Erschütterungen wie ein Fels widerstehen könnte, ein durch die Zerreißen alter, moralischer Bindungen entstandenes Proletariat, das im Sumpfgelände der Vorstädte dahindämmert oder, wenn die Not zu groß wird, in revolutionäre Zuckungen gerät, und schließlich jener Teil einer Jugend, die für all das die «Weißen», die Missionare, die Christen verantwortlich macht, wobei kommunistische Ideen ebenso mitspielen wie reines Banditentum und der Haß gegen die früheren «Herren», alles dies kann nicht von heute auf morgen zu einem einheitlichen Handeln und einigermaßen einheitlich-staatlichem Denken geführt werden. Auch die Demokratie, in unserem westlichen Sinne, ist dafür kein genügendes Werkzeug. Es ist daher nicht sehr übertrieben, wenn ein Korrespondent schrieb: «Blut, Feuer, Angst, Hinrichtungen, Gefängnisse, nächtliche Ausgehverbote, Pässe für jede Fahrt außerhalb des Heimatortes, nochmals Angst und wieder Angst ... so trat Kamerun am 1. Januar 1960 über die Schwelle der Unabhängigkeit.»

Trotzdem: der gewählte Ministerpräsident Ahmadou Ahidjo, der sich vor allem auf die Bevölkerung des Nordens – und damit auf die Feudalherren stützt und mit den christlichen Missionen zusammenarbeitet, ist in seiner ruhigen, überlegenen, einsichtigen Art wohl der Mann, der noch am ehesten die auseinanderstrebenden Elemente zusammenführen kann. Schon bei der Wahl um die Verfassung zeigte es sich, daß auch die Bamileken ruhiger und vernünftiger geworden waren, da ein nicht unerheblicher Teil von ihnen für sie stimmten. Wenn es nun noch gelingen sollte, das soziale Elend, namentlich in den Städten, einigermaßen zurückzudämmen (die französische FIDES-Hilfe hat in den letzten zehn Jahren allein 52,5 Milliarden Francs in das Land gepumpt und wird sicher weiter helfen), dann ist es nicht ausgeschlossen, daß ohne neues Blutvergießen die verschiedenen Teile langsam zusammenwachsen. Allerdings auch dann nicht ohne den Blick über die jetzigen Grenzen hinaus, die, man vergesse es nicht, noch die letzten Überbleibsel der Kolonialherrschaft sind.

H. Schwann

«Die Welt beginnt heute»*

(Dimensionen unserer Weltinnewerdung)

In einem ersten Teil dieses Aufsatzes haben wir die philosophische Grundfrage gestellt: Wie vermag unsere Existenz den Zustand des Erwecktseins zu erreichen, in welchem sich ihr die Fülle der Welt offenbart? Die Fülle der Welt, das heißt die im Tode, im Niedergang, in der Auferstehung und Himmelfahrt Christi eröffnete Sphäre des Göttlichen in unserem Kosmos. Noch genauer: Wir fragten nach der Struktur jener existenziellen Grundhaltung, welche, in einer Geste der Selbsthingabe, das göttliche Geschenk der Welt entgegenzunehmen vermag. Wir bedienten uns bei der Freilegung dieser feingewobenen Bezüge des kleinen Buches von

Jacques Lusseyran: «Le monde commence aujourd'hui». In diesem Buch sind Reflexionen eines körperlich blinden Menschen enthalten, dem sich, trotz seiner Blindheit oder gerade ihretwegen, die verborgene Herrlichkeit der Welt eröffnete. Als erste Grundhaltung beschrieben wir die «Hingabe an die Gegenwart»: Sie ist eine nächstliegende, aber für uns «In-der-Zeit-Zerstreuten» sehr schwer nachvollziehbare Methode der «existenziellen Einübung in die Welt»: Durch sie stellt sich unser Dasein in die Fülle des eigenen Lebens und in die Ganzheit des Weltseins hinein. Eine weitere Grundhaltung unserer Weltinnewerdung möchten wir in diesem zweiten Teil des Aufsatzes namhaft machen, die Begegnung mit den Personen, welche vom Göttlichen in der Welt ganz besonders umstrahlt werden.

Begegnung mit den «Kleinen»

Mit liebender Zärtlichkeit spricht Jacques Lusseyran von ver-

* Erster Teil siehe Nr. 11, S. 127 ff.

schiedenartigen Begegnungen. Eine von ihnen ist für unsere philosophische Betrachtung besonders wichtig. Sie ereignete sich im Konzentrationslager Buchenwald, und zwar mit einem Greis. Diese kleine Beschreibung enthält grundsätzliche metaphysische Aussagen über unsere Stellung im All.

Die Mitgefangenen gaben ihm den Namen Sokrates. In Wirklichkeit hieß er Jérémie Regard. Ein wunderbarer Name. Jérémie war ein wahrhaftiger Greis, das heißt ein alter Mann fröhlichen Sinnes. Er starb wenige Wochen nach der Ankunft Lusseyrans im Lager, hinterließ aber schon nach dieser kurzen Zeit einen unvergeßlichen Eindruck. Gleich nach seiner Einlieferung in Buchenwald hörte Lusseyran Bemerkungen wie: «Sokrates hat dies oder jenes gesagt», «Sokrates hat heute gelacht» und so weiter. Wenige Tage genügten, damit er selbst auch in dessen Bannkreis geriet. Jérémie sprach sehr wenig, und wenn er sprach, sagte er nichts Bedeutendes. Er ging nur ruhigen Schrittes durch die Baracken des Lagers und verwandelte durch seine einfache Gegenwart alles um sich herum. Nicht als ob er es etwa verstanden hätte, die schrecklichen Ereignisse des Lagerlebens geistig umzudeuten oder sonstwie den andern Mut zum Ausharren einzuflößen. Er war nur da, ruhig und froh. Das hat aber genügt, um alles in Bewegung zu setzen, um jedem Einzelnen ein Geschenk zu machen.

«Als wir ihn kommen sahen» – so berichtet Lusseyran – «mit seiner schrecklichen Heiterkeit (monstrueuse sérénité), wollten wir ihm entgegenschreien: Mach deine Augen zu, alles, was man hier sieht, brennt! Der Schrei blieb uns aber in der Kehle stecken, denn er hat ganz offensichtlich seinen Blick unerschütterlich auf all unser Elend gerichtet und dabei nicht einmal geblinzelt. Und noch viel mehr. Er hatte dabei gar nicht den Anschein eines Menschen, der sich bezwingen muß, die Miene eines Helden. Er hatte ganz einfach keine Furcht, und dies gerade so natürlich, wie wir Furcht hatten.»¹ Jérémie sah also die Dinge ganz genau. Er sah den Schrecken auf dem Antlitz der Männer, er sah, wie alles gebannt den Blick auf den scheußlichen Rauch des Krematoriums richtete, er sah die Unstimmigkeiten der Mitgefangenen untereinander, die sich in dieser entsetzlichen Atmosphäre der Angst langsam zum Haß steigerten, er sah Menschen verrückt werden, er sah die Verräter ... Er sah all das ganz genau, sein Blick ging aber irgendwie durch all das hindurch. «Er richtete seinen Blick auf irgendetwas Leuchtend-Selbstverständliches, wie wenn es dort vor seiner Nase, da unter seinen Händen läge.»²

Mit dieser Intensität seines Schauens hat er aber niemanden gestört. Er war kein pathetischer Mensch. In seinen Gesten und spärlichen Worten war keine Salbung. «Er war ganz einfach ein guter Mensch (bonhomme) und kein Prophet.»³ Sein «Da-sein» war ein Geschenk: «Es war die Verzeihung, hier, plötzlich unter uns, wenige Schritte entfernt von der Hölle. Dies bedeutete für uns eine neue Möglichkeit des Seins, ein großes Glück und einen großen Reichtum.»⁴ Die Wesenstat dieses Greises war die Durchsichtigkeit. Gott selbst erschien in leuchtender Klarheit durch seine Existenz. «Er hat in sich den tiefsten Grund berührt und dort das Übernatürliche, oder wenn das Wort sie stört, das Wesentliche freigemacht, das, was von keinem äußeren Umstand abhängig ist, was jederzeit und überall, sowohl im Schmerz wie auch in der Freude gegenwärtig ist. Er entdeckte den Quell des Lebens.»⁵ Das Glück, das er so einfach und selbstverständlich in sich trug, gehörte nicht ihm allein. Er schenkte es freigebig allen, denen er nur begegnete. Man konnte sich der Wirkung seiner Transparenz nicht entziehen. «Das ist das Geheimnis und die Kraft jener Wesen, die etwas anderes sind als bloß ihre vorläufige Persön-

lichkeit: man kann ihnen nicht entgehen.»⁶ Kurz, Jérémie Regard war ein alltäglicher und übernatürlicher Greis.

Lusseyrans Beschreibung versucht uns etwas nahezubringen, was nicht nur von Jérémie Regard oder von den Greisen überhaupt gilt: es gibt Menschen, die ihrem Wesen nach in seinshaftem Bezug zum Göttlichen stehen und umstrahlt werden von der verborgenen Herrlichkeit unserer Welt. Eine ganz besondere Kraft strömt von ihnen auf uns zu. Es handelt sich aber dabei nicht um die Kraft der Verwirklichung, um die Dynamis des Erkämpfens und des Meisterns. Sie sind von einer tieferen und geheimnisvollen Macht umwittert, die nicht den menschlichen Taten entstammt, sondern als eine Kraft der Klarheit und des Sinnes ohne ihr Zutun aus einer «anderen Sphäre» in ihr Dasein einbricht. Die Begegnungen mit solchen Menschen sind sehr wichtig für uns, wie überhaupt alle Begegnungen. Die menschliche Person ist keine fertig «vorhandene» Größe, sie ist vielmehr ein Ereignis. In den Begegnungen baut sich die menschliche Person auf. Am Anfang unserer Personwerdung steigt aus unserem Dasein ein Drang nach mitmenschlicher Kommunion empor, zunächst nur als eine undeutliche und fast un wahrnehmbare «Bewegung nach Hinaus». In tatsächlich vollzogenen Begegnungen thematisiert sich dann diese Grundbewegung. Sie schafft sich ein Zentrum und wird sich selbst bewußt. Im Brennpunkt dieses Daseinsgeschehens entsteht langsam, was wir die Personmitte nennen. Wir bauen unsere Person aus dem Seinsstoff des andern auf, von den andern her strömen wir zu uns selbst zurück. Erst in der Begegnung und in dem sich auf die Begegnung aufbauenden Mitsein wächst unser Dasein zum wesenhaften Personsein und damit zum Sein schlechthin. Unsere ganz besondere Aufmerksamkeit verdienen dabei jene Menschen, welche von vornherein in die Sphäre des Göttlichen hineingestellt sind. Die Begegnungen mit solchen Menschen sind Einübungen in das Göttliche, unsere eigentlichsten metaphysischen Taten. Es sind die Kinder, Kranken, Greise und die Toten. Die Daseinsgestalt des Greises werden wir nicht eigens untersuchen, da die Beschreibung Lusseyrans über ihre Macht das Wesentliche schon ausgesagt hat. Falls sie ihr Dasein richtig leben, bricht in ihnen das Unbedingte auf und ihre endliche Existenz, gerade am Ende ihrer Endlichkeit, wird durchsichtig für das Absolute. Einen andersgearteten, aber nicht minder wirklichen Aufbruch des Absoluten bemerken wir auch in der Daseinsgestalt des Kindes, des Kranken und des Toten.

*

Die Daseinsweise des Kindes ist das Hineinragen in das Göttliche. In richtiger Beziehung, in seinshafter Begegnung zu dem Kinde zu stehen heißt daher, in der Nähe des Heiligen zu wesen. Wir meinen damit nichts Idyllisches und vergessen auch nicht, daß auch im Kinde sich Schreckliches vollziehen kann. Das Kind kann dem Fieber der Angst verfallen, es kann von Schwermut vergiftet werden, es kann sich in die Daseinsräume der Einsamkeit, des Zornes und der Erbitterung zurückziehen und darin ratlos der Feindlichkeit der bösen Wünsche, ja der rachsüchtigen Verstocktheit eines empörten Hasses anheimfallen. Wir wollen das Kindesherz nicht verniedlichen, es ist zu groß und reicht zu tief hinunter in die metaphysischen Bezüge der Welt. Schreckliches kann sich aber im Dasein des Kindes nur ereignen, weil es zur Herrlichkeit der Welt hin aufgebrochen und dadurch auch gefährdet ist. Das Kind wagt in dem Existenzraum des Mehr. Das Mehr des Menschendaseins ist aber göttlich.

Von Anbeginn an ist das Kind ein steigender Entwurf, eine innere Anspannung und ein ausgreifendes Versprechen. Gerade in seinem «Mehr-sein-als-sich-selbst» greift es in das Göttliche hinaus. Darum vermag auch das Kind in unserer Welt Bedeutendes wahrzunehmen. Sein Auge sieht alles in göttlichem Licht. Ein Baum, ein Garten, ein Haus, ein Weiher,

⁶ Dasselbst S. 42.

¹ Jacques Lusseyran, *Le monde commence aujourd'hui*. La Table Ronde, Paris, 1959, S. 34. Flammarion, Ed., 26 Rue Racine, Paris (VIe).

² Dasselbst S. 28.

³ Dasselbst S. 33.

⁴ Dasselbst S. 36.

⁵ Dasselbst S. 39–40.

eine Kerze, ein Stück Brot und anderes mehr sind für das Kind mit metaphysischer Bedeutung beladen und reichen tief hinunter in die exemplarische Tiefe des Seins. Das Kind bewohnt eine Welt unbegrenzbarer Weite, weil überall, in jedem Ding sich Räume der Bedeutung vor ihm auftun. Diese Welt, von uns nicht mehr wahrgenommen, nur in seltenen Augenblicken der Kindheitserinnerungen erahnt, steigt aus dem Innern des Kindesdaseins empor. Bei ihm sind die Türen des aus dem Geist ständig in die Welt hinausströmenden Seins noch nicht verriegelt, durch die Rückwendung («Reflexion») des Geistes noch nicht versperrt. Deswegen lebt das Kind noch in einer Innensphäre des Kosmos: die unmittelbare Verbindung des Geistes mit der Welt schafft eine eigene Landschaft des Seins, welche von der Herrlichkeit Gottes umstrahlt wird. Thomas von Aquin erfaßte diese Bezüge folgendermaßen: der erste Akt der geistigen Unterscheidung, die erste Tat des erwachten Geistes also, erfaßt die Ganzheit des Seins, das heißt berührt Gott im Zuge einer geistigen Intuition und setzt alles Seiende in wesenhafte Verwandtschaft zu ihm. Das Kind west also dermaßen ursprünglich in Gottes Gegenwart, daß die allererste Regung seiner Bewußtwerdung Gott als den begründenden Grund aller Wirklichkeit zu erfassen vermag.⁷ Diese Hypothese beruht auf einer transzendentalen Erschließung des menschlichen Wollens und Erkennens. Vom theologischen Gesichtspunkt aus gesehen gewinnt die thomasische Auffassung an Wahrscheinlichkeit. Hinter dem Kinde steht ein Engel, der ständig Gottes Angesicht betrachtet. Das Kind ragt gerade dadurch, wodurch es ein Kind ist, in die Sphäre der geistigen Wesenheiten dieser Welt hinein. Diese sind in seinhafter Schau mit der Gottheit, mit dem innersten Seinsgrund des Alls verbunden. Das Kind wandelt also ruhig, ohne dies «reflexiv» nachzuvollziehen, über einem dreifachen Abgrund: über dem Abgrund der Engelwelt, darin über dem Abgrund des Alls und darin wiederum über dem Abgrund der Gottheit. Einem Kind zu begegnen, in existenziellem «Mit-sein» bei ihm zu sein heißt also, sich in die metaphysische Ortschaft unseres Seins zu begeben. Die zärtliche und ehrfürchtige Hand, welche ein Kind berührt, befühlt das All und birgt göttliches Sein in das eigene Leben hinein.

*

Der Kranke ist seinerseits auch umgeben von der Aureole einer schon in die Herrlichkeit umgewandelten Welt. Gerade in seinem Kranksein und in seiner Wehrlosigkeit, unabhängig von seiner personal-unmittelbaren Stellungnahme dazu, steht der Kranke in Gottes Hut. Der Raum um ihn herum ist das «Herz Gottes». Aus diesem Wesensraum des in Gottes Barmherzigkeit aufgehobenen Leidens strömt Göttliches in unsere Welt. Pierre Teilhard de Chardin hat dem Buch der Aufzeichnungen seiner Schwester, die ihr ganzes Leben in schwerer Krankheit verbrachte, eine Einleitung vorausgeschickt. Darin heißt es: «Oh Margarethe, meine Schwester. Während ich, den positiven Kräften des Weltalls hingegeben, die Kontinente und die Meere durchkreuzte und leidenschaftlich damit beschäftigt war, alle Farben der Erde aufsteigen zu sehen, lagst du da, bewegungslos hingestreckt und verwandeltest im Tiefsten deines Selbst die schlimmsten Finsternisse der Welt in Licht. In den Augen Gottes unseres Schöpfers sage mir, wer von uns beiden hatte den besseren Teil?»⁸

Wer schon einmal am Krankenlager eines Freundes gewacht hat, wird verstehen oder wenigstens erahnen können, was damit gemeint war. Vor uns lag in schwerem Schlaf unser kranker Freund, und wir wagten nicht uns zu rühren, vor Furcht, er könnte aufwachen. In verlassener Unbeweglichkeit saßen wir

⁷ Vgl. *Summa Theol.* Ia IIae q 89 a 6 und die parallelen Stellen. – Zum ganzen Gedankengang vgl. *Gustav Siewerth, Metaphysik der Kindheit.* Johannes-Verlag, Einsiedeln, 1957.

⁸ Zitiert von *François Varillon SJ, «Sur l'échec. Notes de Philosophie et de Spiritualité»* in «Convergences», Groupe Lyonnais d'études médicales, philosophiques et biologiques. «L'Homme devant l'échec.» Editions Spes, Paris, 1959, S. 226.

da und hielten irgendwie das zitternde Leben unseres Freundes in unseren Händen. Da haben wir angefangen seine Krankheit selbst zu tragen, während er dalag und das Leid sich von ihm löste. Unser ganzes Dasein hat sich ihm zugeneigt. Die Welt zog sich auf die Dimensionen des kleinen Zimmers zusammen, wo wir das Leid unseres Freundes und unsere eigene Not trugen. Gerade in dieser seinschaften Hinneigung erfaßten wir etwas, was wir später niemandem erklären konnten oder wagten: gerade in seiner Gebrechlichkeit west unser Dasein im Raum des göttlichen Erbarmens. Die große Frage, die wir uns im Geheimen schon so oft gestellt haben und vergeblich zu beantworten suchten: «Wenn es das Leid gibt, wie kann es dann noch einen Gott geben?», hat sich plötzlich umgeformt: «Könnten wir überhaupt Gott erfassen, wenn es das Leid unseres Freundes da vor uns nicht gäbe?» Unser stummes Mit-Leiden wurde plötzlich zur Offenbarung Gottes, ja zur Offenbarung einer in die göttliche Herrlichkeit hineingetauchten Welt. Gerade weil unser stummer Aufschrei rein innerweltlich unbeantwortbar und unsere diesem armen Geschöpf entgegenströmende Liebe menschlich einfach hoffnungslos zu sein schien, wurden sie zum Ausdruck des Erbarmens Gottes. Wir redeten die Worte der Klage in einen Raum der göttlichen Barmherzigkeit hinein, der sich unsichtbar und unlösbar mit unserem Menschenraum mischte.

Aurelius Augustinus drückte einmal die eben beschriebene Erfahrung folgendermaßen aus: «Laß doch mich reden vor deiner Barmherzigkeit, mich Staub und Asche, laß mich doch reden. Denn siehe, deine Barmherzigkeit ist es, zu der ich rede, nicht ein Mensch, der meiner spotten würde.»⁹ Wir lesen darin folgendes: Jede große menschliche Tat, jedes Mitleiden und jedes Fragen, jegliches Ringen um Sinn und Ursprung müßte eigentlich sonderbar und lächerlich wirken, wenn es nur Menschen, wenn es nur einen Menschenraum um uns herum gäbe. Innerweltlich wären wir immer, überall und in jeglichem Bezug einer metaphysischen Lächerlichkeit preisgegeben. Gerade weil wir unser Mitleid und unseren fragenden Aufschrei nicht lächerlich, das heißt nicht hoffnungslos in sich selbst eingeschlossen und an niemanden gerichtet empfinden, wissen wir um Gottes Barmherzigkeit, selbst dann, wenn wir sie nicht benennen können. Diese tief menschliche, aber gerade deswegen schwer ausdrückbare Erfahrung zeigt, daß unser Dasein nirgendwo einem absoluten Draußen preisgegeben ist, sondern als Ganzes in seiner objektiven Innerlichkeit, im Raume des «Herzens Gottes» west. Das Mit-Sein mit einem Kranken kann also für uns der Ort einer heiligen Offenbarung werden, die Stelle unserer Weltinnewerdung.

*

Wenn es bei irgendeinem Menschen wahr ist, daß in ihm eine andere Kraft lebendig ist als jene der bloßen Weltgestaltung und Daseinsmeisterung, so ist es im vorzüglichen Sinne bei einem Toten der Fall. Um die Gegenwart und die Macht des Toten in unserem Dasein einigermaßen verständlich zu machen, ist es notwendig, von ganz einfachen, alltäglichen Erfahrungen auszugehen. Da ist zum Beispiel das Erlebnis der «Entferntheit eines Gegenwärtigen» und der «Gegenwart eines Entfernten». Jemand ist bei uns im Zimmer, ganz nahe, wir könnten ihn berühren. Wir sehen ihn, wir unterhalten uns mit ihm, wir stellen Fragen, die er beantwortet, und er stellt vielleicht seinerseits Fragen an uns. Er ist da. Und doch haben wir das Gefühl, daß er, trotz den vielen Berührungspunkten unserer Existenzen, nicht gegenwärtig ist. Gleichzeitig können wir die Erfahrung machen, daß ein anderer, ein Freund oder ein anderes geliebtes Wesen, das vielleicht am anderen Ende der Welt weilt oder schon hingeschieden ist, uns wesenhafter gegenwärtig ist als dieser Mensch da in unserem Zimmer. Über solche alltäglichen Erfahrungen nachzudenken, gehört zu den

⁹ *Confessiones* I 6; 7 (PL 32 664); zur Erklärung dieses Textes vgl. *Romano Guardini, Die Bekehrung des heiligen Aurelius Augustinus.* Jakob Hegner-Verlag, Leipzig, 1935, S. 111–112.

vornehmsten (aber wie oft vernachlässigten) Aufgaben der Philosophie.¹⁰

Im innersten Wesen der Liebe ist ein Wort miteinbeschlossen, das immer, wenn sich die Liebe vollzieht, nachgesprochen wird: Du bist da für mich. Darin ist ein anderes Wort miteinbeschlossen, wesentlich unklarer, aber nicht weniger wirklich: Du bist dermaßen da für mich, daß du unmöglich sterben kannst. Im Theaterstück Gabriel Marcel's «Le Mort de Demain» spricht eine Person den folgenden Satz aus: «Aimer, c'est dire: Toi, tu ne mourras pas.» In jedem Akt der Liebe spricht der Mensch, vielleicht unbewußt und ohne es ausdrücklich nachzuvollziehen, etwa folgendermaßen: Es ist unmöglich, daß du nicht ewig mit mir bleibst. Die Liebe, die ich in mir trage, heißt ja «Mit-dir-sein». Ich selbst könnte als Liebender nicht mehr existieren, wenn du nicht wärest. Und wenn du dahinschwindest, bleibst du trotzdem mir gegenwärtig. Ich werde kein Zeichen von dir erhalten, ich werde meine Überzeugung nicht nachkontrollieren können, aber zwischen dir und mir braucht es kein Zeichen und keine Kontrolle. Was auch mit uns geschehen mag, es kann diese in unsere Liebe miteinbeschlossene Ewigkeit nicht zerstören. Ich würde dich verleugnen, wenn ich davon nicht überzeugt wäre. Ich würde in deine ewige Zerstörung einwilligen, unsere Liebe verleugnen, ja dich (soweit es in meiner Macht steht) dem ewigen Tod überliefern, wenn ich dein Weiterleben nach dem Tod nicht mit der ganzen Kraft meiner Existenz bejahen und behaupten würde.

Die Unsterblichkeit ist mitbejaht, mitgesetzt und miteinbeschlossen in jedem Akt der menschlichen Liebe, ob wir darum ausdrücklich wissen oder nicht. Die gelebte Intersubjektivität zwischen einem Lebenden und dem von ihm geliebten Toten erhellt das Dasein der beiden. Dieses Licht um den Liebenden herum ist nicht «feststellbar» und nicht «meßbar». Trotzdem durchdringt es die ganze Innerlichkeit der Hiesig-Lebenden, ja macht seine eigenste Seinsgrundlage aus. In dem vom geliebten Toten her in die Welt einströmenden Licht erschaut er die Herrlichkeit des Kosmos, ja erspürt die Nähe Gottes, in dessen barmherziger Liebe sein Geliebter ewig lebendig aufgehoben ist.

Diese Ausführungen über die Mitgegenwart zweier Wesen, eines lebendigen und eines toten, in der Liebe des Lebenden werden für manche von uns, die wir vom Geiste des Positivismus stärker angesteckt sind als wir es gewöhnlich wahrhaben wollen, als rein «subjektive» Gedankengänge erscheinen. In der Tat sind sie subjektive Gedankengänge. Gerade deswegen

¹⁰ Einer der wenigen Philosophen, welche die oben kurz aufgerissene Erfahrung auf ihre metaphysischen Hintergründe hin befragten, ist *Gabriel Marcel*. Eine zusammenfassende Darstellung seiner Analysen gab er uns in seiner kürzlich veröffentlichten Schrift «*Présence et Immortalité*», Flammarion, Paris, 1959, S. 179-193. – Die eindringlichste Darstellung der Ansichten Gabriel Marcel's finden wir in *Roger Troisfontaines'* Werk: «*De l'existence à l'éternité*». Editions Vrin, Paris, 1953, Band II, S. 141-171.

Bücher

Schwegler Theodor: Die biblische Urgeschichte im Lichte der Forschung. Verlag Anton Pustet, München, 1960. 256 S. und 12 Abbildungen auf Kunstdruck, Fr. 17,70.

Die Besonderheit der biblischen Urgeschichte von Schwegler enthüllt sich, wenn wir den Untertitel beachten: «Im Lichte der Forschung.» Dem Autor geht es darum, zu zeigen, daß kein Widerspruch besteht zwischen der biblischen Urgeschichte und der wissenschaftlichen Forschung, ob es sich nun um Probleme der Naturwissenschaft oder der Geschichte handle. Wenn der Autor dieser Fragestellung seine besondere Aufmerksamkeit zuwendet, so hat das einen seelsorgerlichen Grund: «Christliche Jungmänner und Mädchen, die in christlicher Umgebung aufgewachsen sind, Bibel- und Katechismus-Unterricht erhalten hatten und in christlichen Jugendorganisationen waren, brauchen nur in eine areligiöse oder antireligiöse Umgebung zu kommen, und schon stehen sie

besitzen sie eine reale Beweiskraft. Die ganze oben geschilderte Erfahrung vollzieht sich im Innenraum der Liebe. Diese Sphäre des Erkennens hat nur wenig mit dem von uns tagtäglich geübten, mit Messungen und Syllogismen arbeitenden «objektiven Erkennen» zu tun. Sie ist aber nicht weniger ein Ort des realen Erkennens. Die Struktur dieses Erkennens: der Liebende erfährt sein eigenes Dasein als Mit-Sein. Darin erkennt er die Gegenwart des andern in sich selbst, und zwar als Grund des eigenen Seins. In dieser Erfahrung wird das Sein des andern mit der gleichen Entschiedenheit mitgesetzt wie das eigene Sein. Diese Struktur des Erfassens ermöglicht es also, aus der Liebe zu einem Hingeschiedenen auf sein Weiterleben und auf seine geistige Gegenwart zu schließen, und dies mit der gleichen Sicherheit, welche dem Erfassen des eigenen Daseins zukommt.

Gerade die «Subjektivität» (das heißt die «Nicht-von-außenher-Begründbarkeit») der eben entworfenen Erfahrung begründet also ihre reale Beweiskraft. Freilich bleibt die Erfahrung immer «unerklärbar», das heißt, wir können sie nicht auf ihre Wirkursachen, Aufbauelemente und allgemeinen Gesetzmäßigkeiten, durch die sie eindeutig bestimmt wäre, zurückführen. Man kann sie aber für sich selbst und für die andern «verständlich» machen, das heißt man kann die einmal gemachte Erfahrung sinngemäß in die Struktur der Existenz einordnen und man kann sie den andern weitergeben, indem man den «Mitphilosophierenden» anruft, sie in sich selbst nachzuvollziehen, ihre eigene Liebe zu einem geliebten Toten im existenziellen Ernst zu befragen. Dadurch erweckt man im andern jene Unruhe, die anfängt, die beschriebenen subjektiven Zustände reflektierend und Entscheidungen treffend zu durchmessen und so bis zum realen Wahrheitsgehalt der Erfahrung durchzustoßen.

Mit dieser kurzen methodologischen Betrachtung möchten wir den zweiten Teil unserer Untersuchung schließen. Die eben beschriebene Methode des «existenziellen Mitphilosophierens» haben wir im ganzen Aufsatz angewandt, um die vier bevorzugten Stellen unserer Weltinnewerldung zu erschließen. An vier Orten, in der Begegnung mit dem Kinde, mit dem Kranken, mit dem Greis und mit dem geliebten Toten verdichtet sich die Gegenwart Gottes in unserer Welt und das All erscheint vor uns in der Herrlichkeit der Vergöttlichung. In diesen vier «Übungen» nachvollziehen wir aber nur das, was wir in jedem unserer geistigen Akte schon immer erkennen, bejahen und setzen: die Hineinhebung der Welt in die Gegenwart Gottes. Deswegen sind das ehrfurchtsvolle Mitsein mit Kindern und Greisen, die mitleidende Hinneigung zu Kranken und das liebevolle Gedenken unserer Toten metaphysische Taten, in denen eine neue Welt sich aufbaut und alle Bezüge des Seins von den innersten Gründen her erneuert, von Gottes Gegenwart durchstrahlt werden.

(Dritter Teil folgt)

Dr. Ladislaus Boros

vielfach hilflos den Einwürfen ihrer Kameraden gegenüber, die ihnen anhand der heutigen Natur- und Geisteswissenschaften die Torheit und die Unmöglichkeit der biblischen ‚Märlein‘ darzutun versuchen. Manche, nicht alle, suchen Rat und Auskunft bei ihren Seelsorgern, aber nicht alle, die den Mut zu diesem Schritt finden, erhalten eine befriedigende, hieb- und stichfeste Antwort. Die unausbleibliche Folge davon ist, daß mit dem ins Wanken gekommenen Bibelglauben auch der Gottesglaube überhaupt allmählich verloren geht» (S. 15). So ist es ganz natürlich, daß dem Autor unter anderen auch der Katechet als Leser vorschwebt, den er einlädt, «den Kindern schon der untersten Primarschulklassen die Schöpfungsberichte nahezubringen, ohne ihnen ein unwirkliches Weltbild beizubringen» (S. 224 A. 21). Wie aktuell diese Konfrontation von Bibel und Wissenschaft auch heute noch ist, zeigt der Hinweis des Autors auf das kommunistische Buch von Dr. Heinrich Fuchs: «Hat die Bibel recht?», das erst 1957 in Leipzig herausgekommen ist (S. 217 A. 15).

Aus der vom Autor gewählten Problemstellung ergibt sich, daß der Gegner, der in diesem Buch aus dem Feld geschlagen wird, die «pseudo-

wissenschaftliche Konkordanz-Theorie» (S. 151) ist. Deren Vertreter werden mit einer Offenheit charakterisiert, die keinen Zweifel läßt an der offenen Haltung des Autors: «Indem aber diese Kreise ihre streng-kirchliche oder integrale Einstellung dadurch unter Beweis zu stellen suchten, daß sie an Sätzen und Axiomen festhielten, die teils naturwissenschaftlich bereits unhaltbar geworden waren, teils philosophisch höchst fragwürdig waren, stellten sie ihrer geistigen Reife, Weite und Beweglichkeit kein gutes Zeugnis aus und trugen nicht wenig dazu bei, daß gebildeten Katholiken Zweifel über die Irrtumslosigkeit der Hl. Schrift aufstiegen und daß die Außenstehenden für diese im allgemeinen und für die biblische Urgeschichte im besondern nur Hohn und Spott übrig hatten» (S. 236 A. 3)

Aus einer solchen Klarstellung wird jeder die Gewißheit schöpfen, daß der Autor in seinem Buch keine überholten apologetischen Positionen verteidigt. Das Grundprinzip seiner Lösungen entspricht der Auffassung, die die ernsthaften und aufgeschlossenen katholischen Exegeten der letzten Jahrzehnte erarbeitet haben: Schwegler schreibt: «Den Verfassern der verschiedenen Schichten oder Quellschriften des Pentateuchs und denen der weiteren sogenannten geschichtlichen Bücher der Hl. Schrift ging es nicht um die Geschichte als solche, sondern um die religiösen und sittlichen Lehren, die sich aus den Begebenheiten und Vorkommnissen ergeben, die sie berichteten» (S. 204).

Der Hauptteil des Buches umfaßt sechs Kapitel, die die einzelnen Episoden der Urgeschichte in der Reihenfolge des Bibeltextes behandeln. Zuerst wird immer der Bibeltext geboten in der Übersetzung der «Familien-Bibel», deren Mitherausgeber der Autor ist. Hieran schließt sich eine Erklärung des Textes. Dann folgt die Auseinandersetzung mit den Fragen und Angriffen, zu denen die betreffenden Texte im Verlauf der letzten Jahrzehnte Anlaß gegeben haben. So sind z. B. bei der Darstellung der beiden Schöpfungsberichte der Behandlung der naturwissenschaftlichen Probleme, wie Urzeugung, Entwicklungslehre, Abstammung des Menschen, Ein- oder Mehrstämmigkeit der Menschheit, fast zwanzig Seiten gewidmet.

Das Buch von Schwegler ist so reichhaltig, daß es zu den interessantesten Reflexionen über Glauben und Wissen anregt. Greifen wir ein paar Fragen heraus.

Den Paragraphen über die Urzeugung schließt der Autor mit dem Satz: «Die Annahme, daß das dem Zufall überlassene Zusammenspiel der blind waltenden Naturstoffe und Naturkräfte eine lebendige und fortpflanzungsfähige Zelle, einen ganzheitlich ausgerichteten Organismus hervorbringen vermöge, ist eine große Zumutung und erfordert einen viel stärkeren ‚Glauben‘ als den an den schöpferischen Akt des persönlichen Gottes und kennzeichnet somit zur Genüge den (Un-)Wert der voraussetzungslosen Wissenschaft, z. B. des dialektischen Materialismus» (S. 80). Wird in diesem Satz gesagt, daß es ein Kennzeichen unvoreingenommener Wissenschaft ist, die Entstehung des Lebens mit einem neuen Eingriff des Schöpfergottes zu erklären? Daß der Versuch, den Übergang von der leblosen zur lebenden Materie auf Grund einer rein innerweltlichen Kausalität zu erklären, weltanschauliche Voreingenommenheit ist? Oder will der Autor sagen, daß die wissenschaftliche Erklärung Raum läßt für die philosophische Reflexion? Daß also mit der wissenschaftlichen Erklärung noch gar nichts entschieden ist über die metaphysische Stellungnahme? Auf der Ebene der wissenschaftlichen Erklärung der Entstehung des Lebens können Marxist und Christ völlig eins sein. Sie unterscheiden sich erst in ihrer philosophischen Stellungnahme: der Marxist erhebt die Materie zur Würde des Absoluten, während der Christ in der Autonomie der Entwicklung einen Ausdruck der Schöpferstätigkeit Gottes sieht. In einem Werkbuch für die Jugendarbeit, «Unsere Welt»; das mit dem «Imprimi potest» von Fr. Buuck SJ versehen ist, schreibt R. Lay: «Solange es keinen naturwissenschaftlichen oder naturphilosophisch exakt schließenden Beweis gegen eine Urzeugung gibt, ist es unklug, sie als unmöglich zurückzuweisen. Vielleicht ist es durchaus möglich, einmal Leben in der Retorte zu wecken: wenn es gelingen sollte, künstlich die physikochemischen Voraussetzungen zu schaffen, die ein Lebewesen fordert. (...) Es wäre ein Triumph des menschlichen Geistes – ein Triumph, aber auch der göttlichen Schöpferallmacht» (S. 215).

Eine ähnliche Frage erhebt sich, wenn der Autor aus der Stellungnahme der Enzyklika «Humani Generis» zum Polygenismus die folgende Schlußfolgerung zieht: «Ob es unter diesen Umständen der Paläontologie und der Anthropologie je gelingen wird, für die Mehrstämmigkeit der heutigen Menschheit einen eindeutigen und überzeugenden Beweis zu erbringen, darf mit Recht bezweifelt werden» (S. 92). Will der Autor hiemit sagen, daß es Aufgabe der Theologie ist, ein Problem der Paläontologie zu entscheiden? Sicher nicht. Denn das wäre eine konkordistische Position, die er bekämpft. Will er also sagen, daß die Lehre von der Erbsünde für eine weitere theologische Vertiefung nicht mehr offen ist? Sicher nicht. Denn der Fixismus ist ein Merkmal des Konkordismus, den er bekämpft.

Wäre es also nicht klarer, wenn man sagen würde, daß die Enzyklika «Humani Generis» die Frage offengelassen hat, ob es einmal möglich sein wird, die Widerspruchslosigkeit zwischen der Lehre von der Erbsünde und dem Polygenismus aufzuzeigen? Schließlich hat selbst ein Thomas von Aquin die Vereinbarkeit der Lehre von der unbefleckten Empfängnis mit dem Dogma von der Erlösung durch Christus nicht eingesehen. Aber der Fortschritt in der theologischen Spekulation hat dazu geführt, die Vereinbarkeit dieser beiden Lehren einsichtig zu machen.

Die dargelegte Position entspricht durchaus einer Richtung des heutigen theologischen Denkens. In der Schrift «La Science détruit-elle la Religion?», die in der mit kirchlicher Druckerlaubnis versehenen katholischen Enzyklopädie «Je sais – Je crois» herausgekommen ist, schreibt P. Chauchard: «Mit weiser Bescheidenheit sagt uns die Kirche, daß sie gegenwärtig nicht sieht, wie man das Dogma von der Erbsünde mit einem kollektiven Adam vereinen könnte; das will aber nicht sagen, daß man es niemals sehen wird. (...) Wir wollen feststellen, daß die private Forschungsarbeit der Theologen, die vorsichtig die Möglichkeit ins Auge faßt, das Dogma mit dem Polygenismus zu versöhnen, nützlich ist. Denn sie läßt uns verstehen, daß es gilt, zwei Bereiche zu unterscheiden, den Bereich des unveränderlichen Dogmas und den Bereich der historischen und materiellen Bedingungen seiner Verwirklichung» (78).¹

In diesem Paragraphen über die Ein- oder Mehrstämmigkeit der Menschheit findet sich eine terminologische Unklarheit, auf die wir hinweisen möchten, da selbst ein Lexikon wie der Große Herder den Leser im Stich lassen würde. Wo Schwegler von der Herkunft mehrerer menschlicher Individuen aus einer vormenschlichen Form spricht, sollte es nicht heißen Polygenismus, sondern Monophyletismus (S. 91). Monogenismus und Polygenismus (nicht Polygenitismus) sind die beiden Möglichkeiten innerhalb der monophyletischen Abstammung.

Interessante Fragen ergeben sich auch aus den Ausführungen Schweglers über die kulturelle Entwicklung. Er sagt: «Die Bibel gibt, abgesehen von der Zeitperspektive, die religiöse und kulturelle Entwicklung der Menschheit in ihrer Frühzeit in der Hauptsache richtig wieder» (S. 131). Was ist die Hauptsache in der kulturellen Entwicklung? Doch wohl die Art und Weise, wie sich die Menschen den Lebensunterhalt verschafft haben, als Sammler, Jäger, Hirten oder Ackerbauer, und die Werkzeuge, über die sie bei dieser Tätigkeit verfügten. Nun weist aber der Autor selbst mit Nachdruck darauf hin, daß die Begebenheiten der biblischen Urgeschichte auf dem Hintergrund der jungsteinzeitlichen und altmetallzeitlichen Kulturstufe geschildert werden (S. 38 u. 128). Wäre es also nicht richtiger, wenn das vom Autor so trefflich formulierte und von uns zitierte Prinzip über die Absicht der Verfasser des Pentateuchs auch auf den konkreten Fall der Urgeschichte angewendet würde? Den Verfassern der Urgeschichte ging es nicht darum, uns kulturgeschichtliche Informationen über die Urzeit zu liefern. Deshalb scheint es uns auch nicht nötig zu sein, die Verfasser der Urgeschichte «aus den Überlieferungsströmen der Urzeit» (S. 38) schöpfen zu lassen. H. Cazelles, Professor am Institut Catholique in Paris, sagt im Artikel «Genèse» des Lexikons «Catholicisme»: «Man kommt immer mehr davon ab, aus der Erzählung von der Schöpfung eine Naturgeschichte zu machen, aus den folgenden Kapiteln eine Vorgeschichte und aus den Anekdoten über die Patriarchen eine Geschichte des Alten Orients» (Sp. 1822).

Diese paar Fragen, die wir aufgeworfen haben, zeigen, wie anregend das Buch von Schwegler ist, wie sehr es hilft, in die Komplexität der Probleme der Urgeschichte einzudringen. Unsere Reflexionen sind keine Kritik, sondern bloße Illustration dafür, daß der Autor bei der Behandlung von Einzelfragen Positionen gewählt hat, die im Vergleich zu den allgemeinen Grundsätzen, die er in der Einleitung und im Schluß darlegt, eine mittlere Linie darstellen. Das ist aber kein Nachteil, sondern vielmehr ein Vorzug in den Augen desjenigen, der aus eigener Erfahrung weiß, wie delikates es ist, den Gläubigen die Ergebnisse der modernen Exegese darzulegen. Geht man nämlich zu weit, so ist der Schaden größer als der Nutzen. Diese psychologische Tatsache verleitet manchen Autor zu einer übergroßen Ängstlichkeit. Das ist nun bei Schwegler sicher nicht der Fall. Der Vorzug seines Buches liegt ganz im Gegenteil in der großen Festigkeit und Sicherheit, mit der er überholte, aber immer noch sehr verbreitete apologetische Positionen mit sachlichen Argumenten widerlegt. Eine sol-

¹ In gleichem Sinn äußert sich auch Dr. L. Boros in «Wort und Wahrheit» 1958, S. 23: «Die Enzyklika ‚Humani Generis‘ stellt nicht die Unvereinbarkeit des Polygenismus mit der katholischen Erbsündenlehre fest, sie bestreitet nur die Einsichtigkeit einer solchen Vereinbarkeit. Im Text ist zwar nicht gesagt, daß später einmal eine derartige Erkenntnis kommen könne, aber auch nicht, daß das für alle Zeiten positiv ausgeschlossen sei.»

che Arbeit war notwendig. Denn allzulange haben die konkordistischen Theorien uns auf einem Nebengeleise festgehalten und uns daran gehindert, den eigentlich religiösen Gehalt der biblischen Urgeschichte auszu-schöpfen. Wer also seinen Geist aus den Fesseln ideengeschichtlich be-

Papyrus Bodmer X-XII. X: Correspondance apocryphe des Corinthiens et de l'apôtre Paul. XI: Onzième Ode de Salomon. XII: Fragment d'un Hymne liturgique. Publié par Michel Testuz. Editions Bibliothèque Bodmer, Cologny-Genève, 1959.

Die apokryphe Korrespondenz zwischen den Korinthern und Paulus umfaßt einen Brief der Korinther an Paulus und die Antwort des Apostels auf diesen Brief. Zwei orientalische Kirchen haben diesen Paulusbrief zeitweise als echt anerkannt. Er findet sich in den meisten Handschriften der armenischen Bibel und steht dort entweder nach den vierzehn paulinischen Briefen oder nach dem zweiten Korintherbrief. Hieraus erklärt es sich, daß dieser Brief die Bezeichnung dritter Korintherbrief erhalten hat. Während der 3. Korintherbrief bis ins 7. Jahrhundert im Kanon der armenischen Kirche figurierte, hat die syrische Kirche ihn schon im 4. Jahrhundert aus dem Kanon entfernt.

Wie aber erklärt es sich, daß diese beiden Kirchen den 3. Korintherbrief als echten Paulusbrief in ihre Bibel aufnehmen konnten, wenn doch schon anfangs des 3. Jahrhunderts feststand, daß er eine Fälschung ist? Tertullian schreibt nämlich in seiner Schrift «Über die Taufe» (17,5), die wahrscheinlich zwischen 200 und 206 veröffentlicht worden ist: «Wenn Frauen sich auf die Paulusakten, die zu Unrecht den Namen Paulus führen, berufen (...), so sollen sie wissen, daß ein Priester in Asien diese Schrift fabriziert hat (...). Als er des Betrug überführt war, gestand er, aus Liebe zu Paulus so gehandelt zu haben. Er wurde seines Amtes entbunden.» Angesichts eines so eindeutigen und frühen Zeugnisses für die Unechtheit ist es schwer verständlich, daß zwei Kirchen Kleinasiens den 3. Korintherbrief als echt angesehen haben. Nun macht aber Testuz, der Herausgeber des Papyrus Bodmer X-XII, darauf aufmerksam, daß der Text des Tertullian nur dann eindeutig ist, wenn man voraussetzt, daß der 3. Korintherbrief ein ursprünglicher und integrierender Bestandteil der Paulusakten ist. Diese Voraussetzung wird von Testuz in Frage gestellt, und zwar auf Grund des Papyrus, den er herausgibt.

Die Korrespondenz zwischen den Korinthern und Paulus findet sich im selben Kodex, der auch «Die Geburt Marias» (oder Protevangelium des Jakobus) enthält und von Testuz als Papyrus Bodmer V herausgegeben worden ist.¹ Die Geburt Marias steht auf Seite 1-49 und der Briefwechsel beginnt Seite 50. Auf Seite 57 endet der Briefwechsel und nach einem aus zwei leicht verzerrten Linien bestehenden Trennungszeichen beginnt die Ode Salomons. Diese Anordnung erweckt den Eindruck, daß der Briefwechsel als selbständige Schrift im Umlauf war. Er wird in unserem Kodex ohne jede erzählende Einführung geboten und jeder der beiden Briefe trägt eine Überschrift. Da unser Papyrus dem 3. Jahrhundert angehört und somit der älteste Textzeuge für den Briefwechsel ist und auch der einzige, der den Briefwechsel in der Originalsprache, nämlich in griechisch, bietet, so kann man die Frage stellen, ob der Briefwechsel nicht erst nachträglich in die Paulusakten eingefügt und mit dem Erzählungsganzen verweben worden ist. Diese Hypothese ließe uns verstehen, daß die Antwort des Paulus in die Bibel der Syrer und Armenier aufgenommen werden konnte, obwohl Tertullian die Paulusakten als Fälschung gebrandmarkt hat.

Apokryphe Schriften gibt es zu allen literarischen Gattungen des Neuen Testaments, zu den Evangelien, zur Apostelgeschichte, zu den Briefen und der Apokalypse. Am häufigsten sind apokryphe Evangelien und am seltensten apokryphe Briefe. Die Bedeutung der apokryphen Schriften liegt in der Information über das, was deren Verfasser und Leser interessiert hat. Sie sind Bausteine für die Rekonstruktion der ideengeschichtlichen Entwicklung.

Der apokryphe Briefwechsel zwischen den Korinthern und Paulus ist ein Zeugnis für die Gefahr, die die Gnosis im 2. Jahrhundert für die Kirche bedeutete. Die Ältesten von Korinth berichten Paulus, daß zwei Prediger nach Korinth gekommen sind, die eine befremdliche Lehre verkünden. Die Ältesten bitten deshalb den Apostel, nach Korinth zu kommen oder ihnen doch wenigstens eine schriftliche Stellungnahme zur Lehre dieser beiden Prediger zukommen zu lassen. Auf diese Weise will der Verfasser der apokryphen Korrespondenz den Kampf gegen die Gnosis auf die Autorität des Apostels Paulus gründen. Wir haben es also mit einem Dokument zu tun, das seiner Absicht nach vollkommen orthodox ist.

Trotzdem besteht die Antwort des Paulus in diesem apokryphen Brief nicht etwa bloß aus Zitaten aus den echten Paulusbriefen wie zum Beispiel der apokryphe Laodizenerbrief. So wird zum Beispiel die Geburt Jesu aus dem Heiligen Geist, die Paulus in seinen Briefen nicht erwähnt, betont hervorgehoben: «Daß unser Herr Christus Jesus aus Maria geboren wurde, aus dem Geschlecht Davids, nachdem Geist vom Himmel, vom Vater her, in sie gesandt worden war» (V.5). Zwei Seiten später kehrt derselbe Gedanke wieder: Der Allherrscher «sandte Geist durch Feuer auf Maria die Galiläerin».

Während bei Paulus die Erlösung ausschließlich auf den Kreuzestod zurückgeführt wird, erwähnt unser Autor den Kreuzestod überhaupt nicht.

¹ S. Orientierung, 1958, S. 235, «Die älteste Marienlegende».

dingter Vorurteile befreien will, wird kein besseres Hilfsmittel finden als das Buch von Schwegler. Hat er einmal das Bleigewicht der konkordistischen Theorien abgeworfen, so wird er empfänglich für die religiöse Offenbarung, die auf den ersten Seiten der Bibel enthalten ist. M.B.

Die Erlösung scheint die Frucht der bloßen Inkarnation zu sein: «Auf daß er in die Welt komme und alles Fleisch erlöse durch das eigene Fleisch und damit er uns von den Toten erwecke als Wesen, die mit Fleisch bekleidet sind» (V.6). Etwas später kehrt derselbe Gedanke wieder: «Denn durch den eigenen Leib hat Christus Jesus alles Fleisch gerettet, damit er den Tempel der Gerechtigkeit in dem eigenen Leib errichte, in dem wir erlöst sind» (V.16-19). Die Heilsbedeutung der Inkarnation entspricht der Lehre des Irenäus von der «Wiederherstellung» (recapitulatio). Im 3. Buch der «Entlarvung und Widerlegung der angeblichen Gnosis» spricht Irenäus von den «Kennzeichen des Fleisches, das von der Erde genommen ist und das Christus in sich selbst rekapituliert (wiederhergestellt) hat, wodurch er das Werk seiner Hände rettet» (22,2). Bei Irenäus wird auch deutlich, daß die Inkarnation nicht in sich selbst Erlösung ist, sondern ihre Vorbedingung: «Und wenn er nicht zu dem geworden ist, was wir waren, so würde es nicht viel bedeuten, daß er gelitten und geduldet hat» (III 22,2).

In der Lehre von der Auferstehung trifft sich der 3. Korintherbrief mit der Didache 16,6,7, die ebenfalls nur eine auf die Auserwählten begrenzte Auferstehung kennt. Im 3. Korintherbrief heißt es: «Für jene, die euch sagen, es gebe keine Auferstehung des Fleisches, gibt es keine Auferstehung, da sie nicht an den glauben, der so auferstanden ist» (V.24). In der lateinischen Übersetzung der Handschrift von Mailand ist diese Stelle korrigiert und in Einklang mit der Orthodoxie gebracht worden: «Für jene, die sagen, es gebe keine Auferstehung des Fleisches, wird es keine Auferstehung zum Leben geben, sondern zum Gericht.»

Zu diesem Manuskript von Mailand berichtet Testuz ein nettes Detail. S. Berger hatte dieses Manuskript während eines Aufenthaltes in Mailand entdeckt, konnte es aber infolge gewisser Umstände nicht fertig abschreiben. Da anerbot sich «ein junger Doktor der Ambrosiana, dessen wissenschaftlichen Geist und vollkommene Dienstbereitschaft» Berger schätzte, die Abschrift zu besorgen. So schrieb Berger 1891. Der junge Doktor war niemand anders als A. Ratti, der spätere Papst Pius XI.

Mit den erwähnten und noch anderen Merkmalen der Theologie des Briefwechsels zwischen den Korinthern und Paulus begründet Testuz das Datum, das er als Abfassungszeit des Briefwechsels vorschlägt, nämlich die Jahre 175-200.

Der zweite Text, den Testuz veröffentlicht, ist die 11. Ode Salomons. Die Bedeutung dieser Publikation erhellt daraus, daß man bis anhin die Oden Salomons nur in syrischer und koptischer Sprache besaß. Es handelt sich also um die erste Veröffentlichung einer Ode Salomons in griechischer Sprache. Des weitern weisen die syrischen und koptischen Manuskripte keine Titel auf, während die Ode auf unserem Papyrus aus dem 3. Jahrhundert die Überschrift trägt: Ode Salomons. Testuz hält es für wahrscheinlich, daß diese Ode von einem Essener im Verlauf des ersten Jahrhunderts unserer Zeitrechnung verfaßt worden ist.

Der Papyrus XII, der dritte Text unserer Veröffentlichung, umfaßt nur sechs Zeilen, die ein Fragment aus einem Hymnus enthalten. Bemerkenswert an diesem Text ist, daß die Jungfrauen aufgefordert werden, der Mutter zu singen. Wer ist die Mutter, zu deren Ehren gesungen wird? Maria oder die Kirche? Obwohl Testuz diese Frage überhaupt nicht aufwirft, sondern die Deutung des Fragmentes ganz den Spezialisten zuweist, so ist es doch verlockend, sich wenigstens eine ungefähre Vorstellung vom Problem zu machen. Es gibt nämlich eine berühmte Inschrift, jene des Aberkios, deren Deutung vor die genau gleiche Alternative stellt: Maria oder die Kirche? Wurde die Aberkiosinschrift lange Zeit von den Attismysterien her gedeutet, so scheinen sich die Gelehrten heute doch auf die christliche Deutung geeinigt zu haben. Damit kann die Inschrift auf das Ende des 2. Jahrhunderts datiert werden. In dieser Inschrift ist im Zusammenhang mit der Eucharistie von einer reinen Jungfrau die Rede:

»Überall zog mir die Pistis (Glaube) voran und setzte mir vor als Speise an jeglichem Ort den Fisch von der Quelle, überaus groß und rein, den gefangen eine reine Jungfrau.»

Im Anschluß an F. J. Dölger deutet Strathmann die Jungfrau auf Maria. Er schreibt: «Die Bemerkung über die hl. Jungfrau bezieht sich auf das Matthäus 1,18-23 Angedeutete.»² Im Gegensatz hiezu sieht Jesus Solano S.J. in der Sammlung frühchristlicher eucharistischer Texte in der Jungfrau die Kirche, die als Braut Christi den Gläubigen den Fisch unter der Form von Brot und Wein spendet.³

Was uns den Vergleich zwischen Aberkiosinschrift und dem Hymnusfragment Bodmer Papyrus XII nahelegt, ist die Tatsache, daß auch der Hymnus eine Anspielung auf die Eucharistie enthält. Denn die letzte Zeile des Fragmentes lautet: «Trinket am Wein, verlobte Töchter und Söhne.»

Unsere Übersetzung «trinket am Wein» ist sprachlich ebenso befremdlich wie die französische Übersetzung von Testuz: «Buvez au vin». Beide Übersetzungen sind ein Versuch, die in diesem Zusammenhang höchst ungewöhnliche griechische Präposition «eis» wiederzugeben. In der Ver-

² Reallexikon für Antike und Christentum I, 16 (1950).

³ Textos Eucharisticos Primitivos I, 81 (Madrid, 1952).

wendung dieser Präposition sehen wir einen Ausdruck dafür, daß es sich nicht um ein gewöhnliches Trinken handelt, sondern um einen liturgischen Akt.

Wird nun im Hymnus *Christus als Bräutigam* der Gläubigen, die nach urchristlichem Sprachgebrauch Heilige genannt werden, bezeichnet, so möchte man auf Grund von Analogien zu anderen Hymnen schließen, daß die *Mutter* im Hymnus die *Kirche* ist. So heißt es in einer Präfation der ambrosianischen Liturgie aus der Mitte des 5. Jahrhunderts:

«Denn er (Christus) gab die erhabene Gewalt, die ihm selber zuteil ward, in die Hände der *Kirche*. Kraft seines eigenen Adels nannte er Königin sie und *Braut*. (...) *Mutter* ist sie aller Lebendigen, selige Frau in der Fülle der Söhne.»⁴

Wenn in dieser Mailänder Präfation Mutter ein Titel der Kirche ist, so ist es umso wahrscheinlicher, daß auch im Hymnus des Papyrus Bodmer XII mit der Mutter die Kirche gemeint ist, als im vorausgehenden Vers der

⁴ Zitiert nach Hugo Rahner, «Mater Ecclesia», S. 39.



Für jeden reifen und reifenden Christen,
dem es mit seinem Glauben ernst ist

JEAN SAINSAULIEU

et cum spiritu tuo

Die Antwort des Gläubigen

176 Seiten | Leinen flexibel Fr. 9.80

Eine zeitgemäße, neuartige Betrachtung der gleichbleibenden Teile der hl. Messe, des sogenannten Ordo – gesehen vom mitfeiernden Gläubigen her. Schritt für Schritt, jedes Gebet erläuternd, führt uns Sainsaulieu in 600 Kurzinterpretationen vom Introibo ad altare Dei bis zum letzten Amen, um dem modernen Menschen die Augen zu öffnen für den Reichtum und die Vielfalt dieser allzu gewohnten Texte. Ohne Salbung, ist der Stil «nicht fromm», wie der Autor zugibt, denn «die Träne im Auge behindert beim Lesen, und wenn man zu stark ins Feuer bläst, verlöscht man es, statt es zu entfachen.»

Soeben erschienen / In jeder Buchhandlung

VERLAG HEROLD · WIEN · MÜNCHEN

Herausgeber: Apologetisches Institut des Schweizerischen Katholischen Volksvereins, Zürich 2, Scheideggstraße 45, Tel. (051) 27 26 10 / 11.

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

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

Abonnementspreise: Schweiz: Gönnerabonnement jährlich Fr. 18.—; Abonnement jährlich Fr. 12.—; halbjährlich Fr. 6.—. Einzahlungen auf Postcheckkonto VIII 27842. - Belgien - Luxemburg: Jährlich 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., Sonderkonto Nr. 12975 Orientierung. - Dänemark: Jährlich Kr. 22.—. Einzahlungen an P. J. Stübli, Hostrupsgade 16, Silkeborg. - Frankreich: Halbjährlich NF. 7.—, jährlich NF. 14.—. Best. durch Administration Orientierung. Einzahlungen an Crédit Commercial de France, Paris, C. C. P. 1065, mit Vermerk: Compte Etranger Suisse 644.286. - Italien - Vatikan: Jährlich Lire 1800.—. Einzahlungen auf c/c 1/1444 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). Jährlich Sch. 70.—. U S A: Jährlich \$ 3.—.

Vater gepriesen wird. Bemerkenswert bleibt, daß gerade die Jungfrauen aufgefordert werden, zu Ehren der Mutter zu singen. Doch ist unser Fragment aus dem 3. Jahrhundert so kurz und deshalb so schwer zu deuten, daß man die Hypothese, mit der Mutter sei Maria gemeint, kaum wird ins Auge fassen können.

Zum Abschluß unserer Besprechung ist es kaum noch notwendig, eigens auf die gepflegte Ausstattung der Veröffentlichung hinzuweisen, da ja schon der bloße Name des Verlages «Bibliotheca Bodmeriana» eine Gewähr dafür ist.

Max Brändle

Die heutige Nummer ist eine Doppelnummer 12/13. Dafür erfolgt Mitte Juli keine Ausgabe. Nr. 14/15 erscheint als Doppelnummer am 31. Juli. Nr. 16 am 31. August.

Bilanz der französischen Wirtschaft

Einführung durch E. Hirsch,
Präsident von «Euratom»

Hauptartikel

- | | |
|---------------|---|
| J. BOISSONNAT | Eine neue französische Wirtschaft |
| J. CHAIGNEAU | Die französische Wirtschaftsplanung |
| A. GIRARD | Die Wiederbelebung der französischen Demographie und einige ihrer Konsequenzen |
| | Revolution auf dem Lande |
| A. GERAUD | Die französische Unternehmerschaft |
| J. BABOULENE | Afrika – eine Last oder eine Chance der europäischen Wirtschaft |
| M. VIDEAU | Die Politik der regionalen Erschließung in Frankreich |
| P. MADINIER | Einverständnis und Mißverständnisse zwischen französischen und deutschen Gesellschaften |
| A. VERNAY | Der französische Handel vor tiefgreifenden Umwandlungen |
| C. QUIN | |

Kurzbeiträge

Wie leben die Franzosen? – Wohnung – Arbeitergewerkschaften – Außenhandel

Industriemonographien – Interviews

Zu bestellen: Verlag «Dokumente» Köln, Hohenstaufenring 11

A. Ebnetter

Die Zeugen Jehovas

Darstellung und Widerlegung

48 Seiten, Preis: Fr. 1.—, ab 10 Stück:
Fr. —.90, ab 50 Stück: Fr. —.80.

Bestellungen an: Administration «Orientierung»
Scheideggstrasse 45, Zürich 2