



Wir kommentieren

den Ursprung des Weihnachtsfestes: Den ersten drei Jahrhunderten ist unser Weihnachtsfest unbekannt – Die Christen feiern «Erscheinung des Herrn» am 6. Januar – Nicht der Geburtstag, sondern die Taufe des Herrn ist Inhalt des Festes – Gnostische Einflüsse – Im vierten Jahrhundert werden Taufe und Geburt Christi miteinander verbunden – Das Fest vom 25. Dezember zuerst in Rom bezeugt – Das Datum durch heidnische Feste beeinflusst – Schlußfolgerungen: Gefeierte wird eine theologische Tatsache – Das Heidnische wird heimgeholt – Kosmische Dimension des Weihnachtsfestes.

den Schluß der ersten Konzilsperiode (vierter Konzilsbericht von Mario Galli): Das Schema über die «Quellen der Offenbarung» abgesetzt – Sieg oder Niederlage der Konzilsmehrheit? – Die Massenmedien: Presse, Funk, Film, Fernsehen – Das Schema betont die Aufgaben der Hierarchie – Wo bleibt die Arbeit der Laien? – Will die Kirche eine Art Staat im Staate bilden? – Über die Einheit: Man erwartete zuerst das

Schema über die Kirche – Es kam die Vorlage über die Einheit der Kirche – Patriarch Maximos IV. greift ein – «Das war eine der interessantesten Versammlungen» – Isolierte Herausstellung des päpstlichen Primats: ein schwerer Mißgriff – Das Marienschema: Ein Vorstoß Ottavianis – Dringt aber nicht durch – Das Präsidium entscheidet sich für das Kirchenschema – Dieses wird sich tiefgreifende Umarbeitungen gefallen lassen müssen – Erste Bilanz: Die Richtlinien des Papstes heißen: «ökumenisch, pastoral und positiv» – Alle wollen das sein – In der Auslegung geht man aber weit auseinander – Wie das Zentrum zur Peripherie wurde.

Psychologie

Grundprobleme der Psychotherapie: Will die Psychotherapie alle Probleme auf das Triebleben reduzieren? – Angst und Schuld als Grundphänomene bei jeder Neurose – Das neue Buch von Gion Condrau – Die Angst im abendländisch-christlichen Kulturkreis – Tiefenpsychologische Erklärungsversuche – Der daseinsanalytische

Deutungsversuch: Angst und Existenz – Das Grundproblem der Schuld – Moraltheilologische Aspekte – Schuldigsein als Attribut des menschlichen Daseins – Die Verfehlung der Daseinsmöglichkeiten.

Theologie

Die Begegnung der Offenbarung mit der indischen Welt: Philosophie: Entwicklung von grundsätzlichen Orientierungen – Klärung der Terminologie und der philosophischen Grundprobleme – Das indische Denken nicht nur nachzeichnen, sondern weiterentwickeln – Theologie: Die nicht-christlichen Religionen auf Christus hingeeordnet – Gottesbegriff – Offenbarung – Glaube – Sünde – Erbsünde – Schöpfung – Inkarnation – Gespräch mit den Geistern der Gegenwart: Theologie der Arbeit – der Gemeinschaft – Ausweitung christlichen Denkens in die östlichen Räume.

Bücherschau

Teilhard de Chardin – Bildbände – Sammelwerke – Bibel.

DER URSPRUNG DES WEIHNACHTSFESTES

Die Geschichte der Entstehung des Weihnachtsfestes ist bis heute noch nicht völlig geklärt. Die neuen Forschungsergebnisse lassen jedoch wenigstens die große historische Entwicklungslinie wie auch die theologischen Motive dieses populärsten christlichen Festes klar erkennen.¹

Das Fest Epiphanie vom 6. Januar

Den Christen der drei ersten Jahrhunderte ist unser Weihnachtsfest vom 25. Dezember unbekannt gewesen. Bevor die Geburt Christi an diesem Tag gefeiert wurde, gedachte man im Osten (später auch im Westen) der Erscheinung des Herrn am 6. Januar. Die Bindung an einen bestimmten Tag konnte für das Wesen des Festes zunächst kaum von grundlegender Bedeutung sein. Trotz einzelner Rechnungsversuche fand sich die Kirche der ersten drei Jahrhunderte damit ab, daß das Datum der Geburt Jesu unbekannt war. Keiner der Evangelisten gibt den Geburtstag Christi an. Erst recht schwiegen die anderen Quellen. In der Erwähnung der Hirten auf dem Feld konnte man höchstens einen Fingerzeig finden, in welche Jah-

reszeit die lukanische Weihnachtserzählung die Geburt Jesu verlegte. In Palästina sind die Hirten vom März bis November auf den Feldern. Tatsächlich setzen verschiedene Quellen aus den ersten drei Jahrhunderten die Geburt Jesu im Frühling an. Man brachte dabei Christi Geburt bereits mit dem kosmischen Geschehen in Verbindung, denn der Weltanfang war auch in einen Frühling versetzt. Auch in den seltenen Fällen, wo man ein Datum im Winter errechnete (25. Dezember), ging die Rechnung vom Frühling aus. Man verlegte die Empfängnis auf die Tag- und Nachtgleiche im römischen Kalender, das heißt den 25. März, der in diesem Fall zugleich als Schöpfungs- und Empfängnistag galt. Indes hat man offenbar dieser Berechnung bis in die erste Hälfte des 4. Jahrhunderts keine besondere Wichtigkeit beigemessen. Klemens von Alexandrien († vor 215) spottet am Ende des 2. Jahrhunderts über die, welche aufgrund von allerhand Rechenkünsten und Spekulationen den Geburtstag Christi erschließen wollen. Dieses Bewußtsein von der Unkenntnis des genauen Datums der Geburt Jesu zeigt, daß nicht das Datum als solches, sondern der theologische Inhalt den ersten Ansporn zum Feiern der Erscheinung Christi auf Erden gab. Die älteste Kirche interessierte sich überhaupt zunächst weniger für die Geburt als vielmehr um den Tod und die Auferstehung Christi. Am Tag der Auferstehung, am «Herrentag», feierte die christliche Gemeinde die Eucharistie. Das Osterfest als Gedächtnis des Todes und der Auferstehung wur-

¹ Eine gemeinverständliche kurze Darstellung, die aber auf solider wissenschaftlicher Kenntnis ruht, gibt O. Cullmann in der kleinen Schrift «Der Ursprung des Weihnachtsfestes», ² 1960, Zwingli Verlag Zürich. Einen kritischen Bericht über die neueste Literatur zum Weihnachtsfest gab A. Strobel in der Theologischen Literaturzeitung, 1962, Kol. 183–194.

de Zentrum, um das sich alles andere gruppierte. Auch die den Aposteln und Märtyrern geweihten Feste bezogen sich im frühen Christentum auf deren Tod, nicht auf ihre Geburt. Ein Schriftsteller aus dem Anfang des 3. Jahrhunderts, Origenes, protestiert ausdrücklich gegen den Brauch, einen Geburtstag zu feiern. Das sei eine heidnische Sitte. In der Bibel hätten nur Heiden und Gottlose ihren Geburtstag gefeiert: Pharaon und Herodes.

Bei dieser Haltung konnte es jedoch *Christus* gegenüber nicht bleiben. Christus war ja mehr als Apostel und Märtyrer, auch mehr als König und Kaiser. Hier handelte es sich um den Erlöser der Welt. Sein Eintreten in die Welt mußte doch als ein Heilsgeschehen ersten Ranges aufgefaßt werden, wenn auch die entscheidende Heilstat erst in seinem Tod und seiner Auferstehung vollbracht wurde. So hatten ja auch der Matthäus- und Lukasbericht bereits das Ereignis der Geburt Jesu besonders beleuchtet. Johannes hatte es in den lapidaren Satz gefaßt: «Das Wort ist Fleisch geworden und hat unter uns gewohnt» (1, 14). Im Vordergrund stand jedoch zunächst die Taufe Jesu im Jordan, bei der der «Himmel sich öffnete» und die Gottesstimme verkündete: «Du bist mein geliebter Sohn». Dieser Augenblick galt als die Epiphanie, das heißt die Erscheinung oder Offenbarung Gottes in der Welt. Für gnostisches Denken war überhaupt die Taufe die wahre Geburt. Der Gnostiker Basilides, der 120–145 in Alexandrien lebte, lehrte daher, daß das göttliche Wort erst bei der Taufe sich mit dem Menschen Jesus verband. Durch Klemens von Alexandrien erfahren wir, daß die Anhänger des Basilides Anfang Januar, am 10. oder 6., die Taufe Jesu als das Mysterium des Eintritts Christi in die irdische Welt feierten. In diesem Bericht haben wir das erste bis jetzt bekannte Dokument, das uns den entfernten und indirekten Ursprung des Weihnachtsfestes bezeugt. Der 6. Januar wurde wahrscheinlich als das Gegenüber zu heidnischen Festlichkeiten gewählt. An diesem Tag wurde in Alexandrien die Geburt Aions durch die Jungfrau Kore – offenbar ein Fest der Wintersonnenwende – gefeiert. Ebenso beging das Heidentum am 6. Januar ein Dionysosfest, das mit der Zunahme der Tage in Verbindung stand. Demgegenüber wollte man durch die Epiphaniefeier bezeugen, daß Christus die wahre Offenbarung Gottes ist. Dieses am 6. Januar gefeierte Tauffest bürgerte sich auch in der rechtgläubigen Großkirche des Ostens ein. Nur wurde – in Übereinstimmung mit den Geburts-Erzählungen der Evangelien – als das eigentliche Erscheinen Gottes in der Welt nicht die Taufe, sondern die Geburt Jesu angesehen. Dies drängte sich besonders im Zusammenhang mit den Diskussionen über die Gottheit Christi, wie sie am Anfang des 4. Jahrhunderts stattfanden, auf. Jedenfalls stellt man in der ersten Hälfte des 4. Jahrhunderts fest, daß die Kirche nunmehr am 6. Januar Epiphanie feierte und dabei Taufe und Geburt Christi miteinander verband. Vom ursprünglichen Tauffest wurde nichts abgetrichen. Man teilte die Feier des Festes wohl auch dem äußeren Verlauf nach in zwei Abschnitte. Die Nacht vom 5. auf den 6. Januar wurde der Feier der Geburt Christi gewidmet, der Tag des 6. Januar der Taufe Jesu.

Wir besitzen ein in Ägypten gefundenes abgegriffenes Papyrusblatt, das eine Art liturgisches Formular für einen kirchlichen Sänger darstellt. Wie aus einer liturgischen Notiz auf der Rückseite deutlich hervorgeht, handelt es sich um das Epiphaniefest vom 5./6. Januar. Das uns erhaltene liturgische Stück bezieht sich auf die Geburt Christi. Dieser interessante Papyrus enthält die älteste Weihnachtsliturgie, die wir besitzen.

Aus Syrien ist uns eine Beschreibung des Epiphaniefestes durch den Kirchenvater Ephräm (306–373) erhalten. Er nennt das Fest vom 6. Januar das erhabenste unter den christlichen Festen. Er berichtet, daß an diesem Tag jedes Haus mit Kränzen geschmückt war (man könnte hierin eine ferne Vorstufe zu unserem Tannenbaum sehen). Ephräm beschreibt die ungeheure Freude, die an diesem Tag in der ganzen Kirche herrschte. Selbst die Mauern des Gotteshauses schienen zu jubelieren und die Kinder brachten nur Worte der Freude hervor. Hym-

nisch besingt er das wunderschöne nächtliche Fest: «Die Nacht ist da, die Nacht, die dem Weltall den Frieden geschenkt hat. Wer möchte schlafen in dieser Nacht, wo das ganze All wach ist!» Man feierte die Geburt Jesu, die Anbetung der Hirten, das Erscheinen des Sternes. Der folgende Tag galt der Anbetung der Weisen aus dem Morgenland und der Taufe Christi im Jordan.

Mit besonderem Glanz wurde das Fest in Palästina begangen. Der berühmte Bericht der adeligen Pilgerin Aetheria, der gegen Ende des 4. Jahrhunderts verfaßt wurde, findet nicht Worte genug für die Herrlichkeit dieser Festfeier. In der Nacht vom 5./6. Januar begaben sich alle Gläubigen mit dem Bischof in festlichem Zug nach Bethlehem, um in der Geburtshöhle den nächtlichen Gottesdienst zu feiern. Noch vor Tagesanbruch kehrte die Prozession wieder nach Jerusalem zurück, um in der Morgendämmerung des 6. Januar in die Auferstehungskirche zu ziehen, die in einem unglaublichen Lichterglanz von Tausenden von Kerzen erstrahlte. Das Erscheinen Christi in der Welt wurde ja auch in den neutestamentlichen Quellen als das Eintreten des Lichtes in die Finsternis besungen.

Das Fest vom 25. Dezember

Wann, wo und weshalb ein besonderes Geburtsfest am 25. Dezember aufgekommen ist, darüber ist unter den Kirchenhistorikern immer noch keine völlige Einigung erzielt worden. Nach der wahrscheinlichsten Annahme ist es in Rom geschehen. Jedenfalls ist der 25. Dezember als Geburtstag Christi in Rom schon im Jahre 336 bezeugt. Verschiedene Gründe mögen dazu Anlaß gegeben haben. Das berühmte Konzil von Nizäa 325, auf dem die römische Kirche eine wichtige Rolle spielte, verurteilte die gnostische Lehre, wonach das göttliche Wort nicht schon im Augenblick der Geburt Jesu, sondern erst bei seiner Taufe in die Welt eintrat. Diese theologische Entscheidung begünstigte begreiflicherweise die Tendenz, Geburts- und Tauffest voneinander zu lösen und der Geburt Christi ein besonderes Fest zu widmen. Die Wahl des Festdatums war wahrscheinlich wieder durch heidnische Feste beeinflusst. Im Römerreich feierte die weitverbreitete Mithrasreligion am 25. Dezember, dem Tag der Wintersonnenwende, ihr Hauptfest. Daneben hatten die römischen Kaiser dem «Sol Invictus», dem «unbesiegtten Sonnengott», heilige Tempel errichtet und jeweils am 25. Dezember feierliche Spiele zu Ehren der aufsteigenden Siegerin Sonne veranstaltet, wie es aus dem 3. Jahrhundert bezeugt ist. Es liegt nahe, daß gerade die römische Kirche ihr eigenes Lichtfest, den Ausgang der «wahren Sonne», dem heidnischen Naturkult entgegensetzen wollte, wurde doch die Bibelstelle von Malachias 4, 2: «Aufgehen wird die Sonne der Gerechtigkeit», als eine Weissagung auf Christus hin gedeutet. Der Mailänderbischof Ambrosius konfrontierte in einer Predigt ausdrücklich das heidnische und christliche Fest: «Christus ist unsere neue Sonne». Auch Augustinus spielt auf das heidnische Fest vom 25. Dezember an, wenn er die Christen auffordert, an diesem Tag nicht die Sonne anzubeten wie die Heiden, sondern den, der die Sonne erschaffen hat.

Die Einführung des selbständigen Weihnachtsfestes vom 25. Dezember in der ganzen Christenheit verlief in den Kirchen des Ostens nicht ohne Schwierigkeiten. Manche unter den orientalischen Kirchen hielten sehr daran, das Geburtsfest Christi in der alten Form als Epiphaniefest am 5./6. Januar weiter zu feiern. In Antiochien gelang es erst dem wortgewaltigen Prediger Chrysostomus, im Jahre 386 die Gläubigen zur Feier der Geburt Christi am 25. Dezember zu bewegen. In Konstantinopel war das Weihnachtsfest einige Jahre zuvor (379) mit Gregor von Nazianz, dem Verteidiger der Gottheit Christi, in die Liturgie eingedrungen. Ägypten widersetzte sich länger und gab seinen Widerstand erst 431 auf. Die palästinensische Kirche, mit Jerusalem an der Spitze, folgte erst um die Mitte des 6. Jahrhunderts. Die Kirche der Armenier, denen

man vorwirft, «Menschen mit hartem Kopf und steifem Nacken» zu sein, feiert bis auf unsere Zeit Christi Geburt am 6. Januar.

Historische und theologische Folgerungen

Die Geschichte vom Ursprung des Weihnachtsfestes lehrt ein Doppeltes: Erstens: Am Anfang des Weihnachtsfestes stand nicht ein bestimmtes Geburtsdatum, sondern eine theologische Tatsache, nämlich daß Gott in Christus Mensch geworden und sich der Welt geoffenbart hat. Der zentrale liturgische Gedanke, daß Christus als Licht der Welt in die Finsternis eintritt und sein Kommen auch kosmische Bedeutung hat, ist nicht Lehngut aus dem heidnischen Sonnenwendfest, sondern ist urevangelisches Gedankengut. – Zweitens: Die Wahl

des Datums war wohl durch ein heidnisches Fest beeinflusst, das den gedanklichen Anknüpfungspunkt für die christliche Weihnachtsfeier lieferte. Man wollte aber damit keineswegs Sonnenkult und Christuskult miteinander verbinden. Im Gegenteil, man wollte das Alte durch das Neue überwinden, wie der Verfasser einer Schrift «De solstitiis» (4. Jahrhundert) mit ausdrücklicher Zitierung des «Natalis Invicti» ausruft: «Wer ist so unbesiegt wie unser Herr, der den Tod besiegt hat!» Dennoch wollte man auch das Alte nicht einfach verneinen. Der Geburtstag des Herrn hat auch kosmische Bedeutung. Christus ist nicht nur die Erlösung der Menschen, sondern der ganzen Schöpfung, die auch auf Erlösung harret (Röm 8, 19 ff.). «Gefiel es doch Gott, ... durch ihn (Christus) alles auf Erden und im Himmel mit sich zu versöhnen» (Kol 1, 20). Der Geburtstag des Herrn ist in Wahrheit ein Jubel für die ganze Welt.

A. E.

Brief aus Rom

Sie sind ein wenig verwirrt, weil sich in den letzten vierzehn Tagen plötzlich die Themen gehäuft haben, die alle noch zur Sprache kommen sollten in dieser Sitzungsperiode. Ich will zugeben, daß wir es hier in Rom auch waren, als dies plötzlich bekannt wurde. Es war gar nicht leicht, sich die ganze Genesis dieser Fülle zuverlässig zu erarbeiten.

Sogenannte wohlinformierte Kreise erzählten die entgegengesetztesten Versionen, die sie jeweils mit netten Anekdoten zu garnieren wußten. Ich muß sagen, ich bin recht mißtrauisch geworden. Mit ein bißchen Stilkritik, ja oft mit ein wenig Menschenverstand sind viele von ihnen relativ leicht als symbolische Erzählungen zu erkennen. Wenn zum Beispiel ein Gespräch Ottavianis mit dem Papst berichtet wird, in dem Ottavianigewünscht haben soll, daß Karl Rahner, der als Theologe Kardinal Königs und als «Peritus» ans Konzil berufen wurde, aus Rom verwiesen werde, worauf der Papst geantwortet haben soll: man habe ihm noch keine offensichtlichen Irrtümer Karl Rahners nachgewiesen und Kardinal König werde schließlich wissen, was er tue; oder wenn gar auf ein Begehren desselben Kardinals, über das Bibelinstitut eine kirchliche Zensur zu verhängen, der Papst sein Erstaunen darüber ausgedrückt haben soll, daß er «erst jetzt» von diesen Anklagen erfahre, dann sieht jedermann leicht, daß es sich hier um «Geschichten», aber nicht um Geschichte handeln kann. Die «Geschichten» enthalten immer einen geschichtlichen Kern, sie zeigen in einem konkreten Symbol an, welche Tendenzen tatsächlich vorhanden sind, aber die «Geschichte» selbst ist eine Erfindung. Ich will also jetzt ein Stück Geschichte und nicht «Geschichten» erzählen, damit nicht Tendenzen die Wirklichkeit verdecken. Verschiedene Momente sind auseinander zu halten.

Das Schicksal der Offenbarungsvorlage

Zunächst also wurde, wie ich im wesentlichen ja richtig vorausgesagt, die Debatte über die Quellen der Offenbarung abgesetzt. Die große Mehrheit war dafür, ein völlig neues Schema an die Stelle des alten zu setzen. Die erforderliche Zweidrittelmehrheit hat sie nicht erlangt. Wäre sie erreicht worden, dann hätte eine gemischte Kommission, bestehend aus dem Sekretariat für die Einheit der Christen und der theologischen Kommission, ein neues Schema mit vielleicht anderem Titel, worin auch eine Verschiebung des Themas hätte enthalten sein können, erarbeiten müssen.

Meistens wird es nun so dargestellt, als habe die Intervention des Kardinalstaatssekretärs Cicognani, die beim Papst den Abbruch der Diskussion und die Einsetzung der genannten gemischten Kommission erreichte, genau zu dem gleichen Ergebnis geführt. Die Tatsache entspricht dem aber nicht ganz. Die Kommission erhielt den Auftrag, das alte Schema zu verbessern, nicht aber, es durch ein neues zu ersetzen. So erklärt sich, daß Kardinal Siri (Genua), der auf der italienischen Bischofskonferenz, deren Vorsitzender er ist, vor der Abstim-

mung seine Zuhörer eindringlich ermahnt hatte, der Absetzung des Schemas sich zu widersetzen (weil es sich hier darum handle, den Glauben gegen schleichende Häresien zu verteidigen), nach der Abstimmung und nach dem Eingreifen des Papstes trotzdem von einem Sieg der Italiener in der Verteidigung des Glaubens sprechen konnte. Das alte Schema wird sich grundlegende Verbesserungen und Zusätze, Streichungen und Umwandlungen gefallen lassen müssen, es bleibt aber der Ausgangspunkt der Arbeiten in der neu gebildeten Kommission.

Vielleicht scheint der Unterschied gering. Wenn man aber bedenkt, mit welcher Heftigkeit Kardinal Frings und eine ganze Reihe anderer Bischöfe das alte Schema als nicht korrigierbar abgewiesen haben, wird man eben doch den Zweifel nicht los, ob der gemischten Kommission gelingen kann, was einer so großen Mehrheit des Konzilsplenums unmöglich schien.

Die Massenmedien

Dem Erzbischof von Amiens, *Stourm*, der als Relator den Konzilsvätern die Vorlage über die Massenmedien darlegte, schien es offensichtlich gewiß, daß bis zum Ende der ersten Sitzungsperiode kein weiteres Schema zur Behandlung vorgelegt werde. Er begann seine Darlegungen mit dem Satz: «Es freut mich, ehrwürdige Väter, Sie nach den heftigen Debatten der letzten Tage mit einem unterhaltlicheren Thema bekannt machen zu können, das uns bis zum Ende dieser Sitzungen beschäftigen wird.»

Das Schema enthält deutlich eine zweifache Zielsetzung: Erstens sucht es darzulegen, daß in der heutigen Zeit die Massenmedien (Presse, Film, Funk und Fernsehen) unentbehrliche Mittel einer modernen Seelsorge seien. Zweitens, daß zum richtigen Gebrauch (im aktiven wie im passiven Sinn des Wortes) dieser (die öffentliche Meinung bildenden und lenkenden) Instrumente eine positive Erziehung und Gewissensbildung notwendig seien (selbst dort und vielleicht gerade dort, wo es um reine Unterhaltung geht). Beide Ziele entsprechen gewiß der Intention des Papstes und der Ausrichtung, die er dem Konzil geben wollte.

Gegen die Begründung, mit welcher das Schema jedoch diese Ziele unterbaut und gegen die Art des einzuhaltenden Weges erhoben sich Einwände.

In der Begründung liegt ein starker Akzent auf dem Recht der Kirche, sich dieser Mittel zu bedienen und auf diesem Gebiet Normen aufzustellen. Entsprechend unserer pluralistischen Gesellschaft, so meinten manche, solle man in der Fortführung der Gedankenlinie in der Botschaft des Konzils an die Welt statt des Rechtes der Kirche auf den Dienstcharakter

ihrer Wirksamkeit hinweisen. Die Kirche kann den heutigen Menschen einen Dienst erweisen und fühlt sich aus ihrer Sendung auch dazu verpflichtet; einen Dienst, den niemand so leisten kann, wie sie. Ein solches Angebot wird auch der pluralistische Staat loyal annehmen, während ein Pochen auf Rechte, deren Begründung er nicht anerkennt, ihm als Eingriff in seinen Hoheitsbereich und als Machtstreben erscheinen werden. Wieder schimmerte hier der alte Gegensatz der Einstellungen auf, welcher das ganze Konzil durchzieht.

In der Art und Weise der vorgeschlagenen Durchführung aber wird ein so straff zentralistischer Plan vorgelegt, daß einem dabei nicht recht wohl werden kann. Die Konzilsväter hoben nur eine Seite der Problematik hervor, die ein solches Vorgehen aufwirft: Ein Konzil soll auch in disziplinären Vorschriften eine gewisse Elastizität aufweisen. Seine Anordnungen sollen auch in 50 Jahren noch ihre Geltung bewahren. Geht man bei Dingen, die in voller Entwicklung begriffen sind, allzusehr ins Detail, kann es sein, daß, was heute noch die Entwicklung fördert, in zehn Jahren bereits sich als sehr lästiges Hindernis erweist. Man hat also auf Antrag des deutschen Bischofs *Kampe* die mehr praktischen Anweisungen der päpstlichen Kommission für Film, Fernsehen und Funk (wozu nun auch die Presse gezählt werden soll) überwiesen, damit sie daraus eine leicht zu revidierende Pastoralinstruktion erarbeite, während die Konzilskommission die Grundlinien des lehrhaften Teiles mit den oben erwähnten Verbesserungen in ein kürzeres Schema zusammenfassen wird, das dann erneut dem Konzilsplenum vorzulegen ist. Ehrlich gesagt, die Debatte war eher flau. Die Bischöfe bewegten sich auf einem ihnen nicht sehr vertrauten Parkett. Nach zwei Tagen wurde einstimmig die Diskussion beendet.

Vertreter der Massenmedienkommission sagten mir, ihre Sorge sei gewesen, die Bischöfe könnten die hier einschlägigen Fragen einfach den Laien zuweisen, womöglich gar die Vorlage unter das Kapitel «Laien» im Kirchenschema einordnen. Deshalb habe die Kommission so stark auf die Aufgaben der hierarchischen Kirche gepocht. Die Bischöfe selbst seien hier engagiert, und das sei vielen noch gar nicht recht klar. Nun gut, in dieser Hinsicht hat die Kommission erreicht, was sie wollte. Der Episkopat hat sich engagiert. Andererseits aber wird man doch zugeben müssen, daß es sich bei den Massenmedien in erster Linie um einen Aufgabenbereich der Laien handelt. Aus ihrer Natur heraus sind die Massenmedien geeignet zur Nachrichtenvermittlung und zur Unterhaltung. Der eigentlich kirchliche Bereich bildet hier nur einen Sektor, und zwar keineswegs den größten. In dieser Perspektive muß er sich einordnen in das Gesamt. Es wäre, möchte ich meinen, keineswegs zu begrüßen, wenn etwa erstrebt würde, Geistliche als Leiter von Kirchenfunkabteilungen, als Filmproduzenten oder Televisionsregisseure zu bestellen. Im Gesamt geht es eben hier doch um eine Laienarbeit, bei der der Geistlichkeit eine vorwiegend dienende Rolle zufällt. Es ist sicher gut und dringend notwendig, daß auch Geistliche mit der Technik der modernen Massenmedien vertraut gemacht werden in vermehrtem Ausmaß, aber – von gewissen Sonderfällen, wie das Radio Vaticana etwa, abgesehen – nicht, um hier führende Stellen einzunehmen, sondern um helfen zu können.

Hier weitet sich die Frage zu der allgemeineren: Will sich die Kirche in das moderne Gesellschaftsbild einordnen, oder will sie in der pluralistischen Gesellschaft eine Art «Gesellschaft in der Gesellschaft», eine Art Staat im Staat bilden? Die Frage hängt naturgemäß mit der Stellung des Laien in der Kirche zusammen. Wird er wirklich als aktives Glied mit eigenem Verantwortungsbereich im Ganzen der Kirche betrachtet, oder eben doch nur als Objekt der Betreuung? Natürlich konnte das an dieser Stelle nicht eingehend behandelt werden. Es gehört tatsächlich in das Kirchenschema. Aber man hätte doch dem Beispiel der Liturgievorlage folgen können, die in gewisser Hinsicht die dogmatische Stellung des Laien in der Kirche bereits recht glücklich präjudiziert hat, während hier eine eher umgekehrte Laienauffassung durchschimmerte. Gemessen an der Kürze der Debatte habe ich mich bei den Massenmedien länger als gebühlich aufgehalten. Mit Absicht geschah es. Gemessen an der Wichtigkeit des Themas und den Auswirkungen, die sich ergeben können, geht es hier nämlich nicht um einen Gegenstand, den man zur Entspannung zum schwarzen Kaffee

zwischenhinein erledigen könnte ... Nun, das Thema wird ja wiederkehren, wenn das Schema verbessert ist, und vielleicht wird es dann besser «situert» sein als diesmal, da der Blick aller gebannt war von dem Hauptgegenstand des Konzils, das sein Herannahen ankündigte. Das erfordert eine Erklärung.

Woher die Themen in der Endphase?

Schon seit drei Wochen garte es nämlich unter den Konzilsvätern. Sie waren alle hierher gekommen mit der Erwartung, daß die Kirchenfrage das Hauptthema der Konzilsberatungen abgeben werde. Als unter den ersten den Bischöfen vorgelegten Schemata das über die Kirche fehlte, ließ man sich noch mit der Erklärung beruhigen, es sei nicht fertiggestellt. Ich kann versichern, daß dem wirklich so war. Manches, was heute wie unverzeihliche Lässigkeit erscheint oder wofür man alle möglichen «Hintergedanken» verantwortlich macht, erklärt sich (davon habe ich mich überzeugt) mit der Tatsache, daß der Beginn des Konzils früher angesetzt wurde, als man erwartete. Das Jahr 1963 galt vielen und entscheidenden Kirchenmännern als der früheste ernsthaft in Betracht kommende Zeitpunkt. Niemand anderer als der Papst selbst, der in manchen Dingen eine höchst eigenwillige Persönlichkeit ist und wie von unsichtbarer Hand geleitet seine überraschenden Entschlüsse faßt, machte diese Auffassung zunichte. Das «besser als jedes andere vorbereitete Konzil» verdient diesen Titel nicht, jedenfalls nicht in jeder Hinsicht. Ich schreibe das jetzt schon, um einer Mythenbildung vorzubeugen, womit ich gar nicht leugne, daß gerade dieser Umstand sich nachträglich als ein wahres Glück erwiesen hat. Wie auch immer, das Kirchenschema war bei Konzilsbeginn noch nicht fertig.

Als aber nach einem Monat das Kirchenschema noch immer nicht in der Hand der Bischöfe war, wurden sie ernstlich beunruhigt. War es denn zugänglich, frugen sie sich nicht ganz zu unrecht, daß die erste Sitzungsperiode vorbeigehe, ohne daß das Hauptthema angeschnitten sei? Für den Publizisten sichtbar wurde die Unruhe dadurch, daß der Generalsekretär etwa vor drei Wochen ankündigte, die Bischöfe würden noch in dieser Woche oder spätestens im Verlauf der nächsten das Kirchenschema erhalten. Das Zweite war dann der Fall. Was sie aber erhielten, war ein Band, der zwei Schemata enthielt. Erstens das Kirchenschema und zweitens ein Marienschema. Das Marienschema umfaßt nur sechs Seiten, das Kirchenschema ungefähr achtzig.

Man muß hier in Rom immer fragen: warum? Bei allem ist eine Absicht zumindest möglich. So auch hier. Warum lag das Marienschema dem Kirchenschema beigegeben? Die Antwort ist leicht und wurde mir von sehr maßgeblicher Seite gegeben.

In der Leitung der theologischen Kommission wußte man natürlich von dem Begehren der Bischöfe, mit dem Kirchenschema noch in dieser Sitzungsperiode zu beginnen. Man wußte ebenso (aus dem Verlauf der vorausgegangenen Debatten über das Liturgieschema), daß die Diskussion hart und langwierig sein werde. Tatsächlich hat später Kardinal Ottaviani sein erstes Votum zum Kirchenschema etwa so begonnen: «Dieses Schema ist ökumenisch, es ist pastoral und es ist positiv. Trotzdem weiß ich, daß die Batterien bereits aufgestellt sind, deren Sprache also lauten wird: das Schema ist nicht ökumenisch, nicht pastoral, nicht positiv. Ja, ich weiß auch, daß bereits andere Vorlagen bereit liegen und unter den Konzilsvätern zirkulieren, die das vorliegende ersetzen sollen. Ich bitte Sie, lesen Sie wenigstens das Schema, ehe Sie es verurteilen.»

Die Absicht war also folgende: Um dem Drängen der Bischöfe entgegenzukommen, behandelte man zuerst das Schema «Über die Einheit der Kirche», das sich ausschließlich mit den Ostkirchen befaßt. Es wurde nicht von dem Sekretariat der Einheit der Christen, sondern von der vorbereitenden Kommission für die Ostkirchen ausgearbeitet, deren Präsident der Kardinal-

staatssekretär Cicognani ist. Man hoffte, in vielleicht zwei Tagen seine Annahme zu erlangen, da es in allen praktischen Fragen den getrennten Ostkirchen gegenüber größtes Entgegenkommen zeigt, mit großer Achtung von den Ostkirchen spricht, eine Art Schuldbekennnis hinsichtlich der Vergangenheit enthält, auch feierlich betont, daß man, was Kirchenrecht, Liturgie, Gebräuche angeht, jede nur denkbare Freiheit gewähren wolle, bei allfälligen Übertritten keine Abschwörungformel verlangen, sondern sich mit einem einfachen Glaubensbekenntnis begnügen werde, in einen lebhaften geistigen Austausch mit dem Eigengut der Orientalen zu treten beabsichtige, jährlich einen Tag der Einheit neben den beiden üblichen Oktaven im Januar und an Ostern abhalten werde, die östlichen Kirchen auch nicht als eine Art Museumsstück, sondern als lebendige Teilkirchen, die auch das Recht haben, sich weiterzuentwickeln, ansehe. Das Ganze sollte dargestellt werden als der verheißungsvolle Auftakt für die gesamte Kirchenfrage. Außerdem sollten die Väter das große Schema über die Kirche, wie sie gewünscht hatten, ausgehändigt erhalten. Damit, so hoffte man, werde ihr Hunger vorläufig gestillt sein, und angesichts der kurzen verbleibenden Zeit werde man bereitwilligst als versöhnlichen Ausklang das sehr sauber gearbeitete Marienschema mit überwältigender Mehrheit annehmen.

Das war also die Haltung der einen Seite. Sie entsprach keineswegs den Ansichten der Mehrheit. Schon am Präsidentschisch muß es zu Differenzen gekommen sein, denn das Ergebnis der Präsidentschischverhandlung war die rätselhafte Ansage, man werde Kirchen- und Marienschema «zugleich» behandeln. Wie das möglich sein sollte? Es gibt nur die eine Erklärung: das Präsidentschisch, unter sich uneins, wollte die Entscheidung, welches Schema man vornehmen wollte, dem Plenum zuschieben.

Über die Einheit

Zuvor aber stand das Unionsschema zur Debatte. Sehr bald stellte sich heraus, daß es sich tiefgreifender Wandlungen werde unterziehen müssen. Von einer raschen Annahme war keine Rede. Es war nur natürlich, daß die unierten Ostkirchen das größte Interesse an diesem Schema hatten. Der auch bei uns durch seine mutigen, in französischer Sprache gehaltenen Interventionen (obwohl er das Latein ausgezeichnet beherrscht, will er dartun, daß die «lateinische» Kirche grundsätzlich nur eine Teilkirche der katholischen ist) wohlbekannte melchitische Patriarch Maximos IV. trat nun in Erscheinung. Leider sind die Ostkirchen in unerfreuliche Streitereien mit historisch oft weit zurückliegenden Wurzeln verwickelt, so daß es ihnen nur selten gelingt, eine einheitliche Stellungnahme zu erreichen. Einzig die Melchiten unter der Leitung der überragenden Persönlichkeit Maximos IV. bilden eine geschlossene Gruppe. Das zeigte sich nun. Bekanntlich darf jeder Konzilsvater nur 10 Minuten sprechen. Maximos wußte sich aber zu helfen. Er kündigte an, seine Kritik an dem Schema habe er sich mit seinen vier Suffraganen aufgeteilt. In insgesamt 50 Minuten könnten sie das Notwendigste sagen. So geschah es denn auch. Mehr als ein lateinischer Bischof sagte mir nachher: «Das war eine der interessantesten Versammlungen. Wir bekamen einen uns völlig unbekanntem Einblick in die frühchristlichen Verhältnisse, die heute noch weiterleben». Ich will hier nur den wichtigsten Gesichtspunkt hervorheben, um den Rest aufzusparen für die Zeit, da das verbesserte Schema erneut vor den Richtern erscheinen wird. Die Ostkirchen sind sich sehr wohl bewußt, daß sie von den Aposteln unmittelbar gegründet wurden. Von daher haben sie ihre Entwicklung in liturgischer, rechtlicher und auch theologischer Hinsicht genommen. Sie betonen nachdrücklich, daß sie der lateinischen Kirche «nichts zu verdanken haben», womit sie nicht leugnen, daß auch die lateinische Entwicklung eine legitime Ausfaltung des gleichen Glaubensgutes ist. Sie wehren sich daher lediglich, aber mit Leidenschaft, gegen den Anspruch der «Lateiner», die einzig berechnigte Darstel-

lung des katholischen Glaubens zu sein. Den Papst können sie nur als die Spitze des Kollegiums der Bischöfe sehen. Auf die neuen Arbeiten Karl Rahners zu diesem Thema fiel hier aus ältester Tradition ein neues Licht. Das verfehlte seinen Eindruck nicht. Die nackte und isolierte Herausstellung des päpstlichen Primats am Anfang des Schemas stellte sich also als ein schwerer Mißgriff heraus. Die Neubearbeitung wird ihn vermeiden müssen. Freilich – und darin hatten die Vertreter der theologischen Kommission recht – war man damit eigentlich schon mitten in der Debatte über das Kirchenschema überhaupt. Man konnte unmöglich hier eine Primatsauffassung billigen, die nachher im Kirchenschema wieder verwischt wurde.

Warum das Marienschema fiel

Es war also keineswegs der Hunger der Bischöfe nach der Debatte über die Kirche gestillt, im Gegenteil, er war nun erst richtig angeregt worden. Als daher gegen Ende dieser Debatte Kardinal Ottaviani programmgemäß empfahl, unter Zurückstellung des Kirchenschemas sich dem Marienschema zuzuwenden, traf sein Vorschlag auf eine denkbar schlechte Disposition der hohen Versammlung. Es nützte nichts, daß er mit großer Wärme jedes Land auf sein Marienheiligtum ansprach; daß er betonte, wie maßvoll die Vorlage gehalten sei, die sich in deutlichen Worten von jedem Maximalismus wie Minimalismus abhebe, die Maria nachdrücklich auf die Seite der Erlösten stelle. Ich habe die Kritik eines «Peritus» an dem Schema gelesen. Sie setzt daran einzig aus, daß es Maria isoliert betrachte und nicht in den Zusammenhang des Kirchenschemas stelle. Man frage sich wozu, wenn man doch nichts Neues sagen wolle, gerade über diesen Punkt des katholischen Glaubens eigens gehandelt werde. Man habe ja auch kein Schema über die Hl. Dreifaltigkeit und keines über Jesus Christus vorbereitet. Würde man nicht durch solche isolierte Behandlung der Marienlehre den Eindruck erwecken, als sei einem doch praktisch an der Mariologie mehr gelegen als an den der Sache nach zentraleren Dogmen des Christentums? Hingegen sei im Zusammenhang des Kirchenschemas Maria sehr wohl zu behandeln, weil ihr Platz in der Kirche vielen Katholiken nicht so deutlich bewußt sei und gerade von hier aus den Evangelischen die Marienverehrung der katholischen Kirche verständlicher werden könnte. Die Situation war so deutlich, daß das Plenum den Antrag Ottavianis, die Entscheidung, welches Schema in dieser Sitzungsperiode noch vorgenommen werden sollte, dem Präsidentschisch zu überlassen, sofort angenommen wurde und das Präsidentschisch, das noch vor wenigen Tagen die Entscheidung dem Plenum zuschieben wollte, sich für die Behandlung des großen Kirchenschemas unter Zurückstellung der Marienvorlage entschied.

Vorspiel zur Kirchenvorlage

Auf die sehr interessanten Debatten, die nun in den letzten Tagen sich abspielten, will ich nicht näher eingehen, weil sie zu keinem Ende kamen. Eines trat aber deutlich hervor: Das Kirchenschema wird zwar nicht durch ein völlig neues ersetzt werden, aber es wird sich tiefgreifende Umarbeitungen gefallen lassen müssen. Schon die allgemeine Debatte – in der man stecken blieb – zeigte, daß eine allzu einseitige juristische Auffassung von der Kirche hier ihren Niederschlag gefunden hat, das Geheimnis der Kirche kommt zu wenig zur Geltung, dem Bild vom mystischen Leib Christi werden die ergänzenden Bilder vom Volk Gottes und von der Braut Christi nicht genügend an die Seite gestellt.

Erste Bilanz

Überblicken wir die hier skizzierten Vorgänge, dann ergibt sich deutlicher noch als beim Streit über die «Offenbarung» (wie

bereits das einstige Schema über die «Quellen der Offenbarung» heißt), daß man sich über den Sinn der päpstlichen Richtlinien vom Konzilsbeginn noch immer nicht einig ist. Was heißt «ökumenisch, pastoral und positiv» sprechen? Alle wollen das tun. Darüber besteht nicht der geringste Zweifel. Aber in der Auslegung geht man weit auseinander. Bei jedem Schema kehrte diese Diskussion wieder. Die einzelnen Gegenstände waren eigentlich nur Beispiele, diesen immer gleichen Gegensatz herauszustellen. Man sieht, in welch groteske Sprachverwirrung wir heute geraten sind. Sie besteht nicht bloß darin, daß etwa wir und die totalitären Staaten des Ostens Worte wie «Freiheit», «Demokratie», «Volk» in völlig anderem Sinn gebrauchen, auch in der katholischen Kirche, die sich gewiß nicht zu Unrecht der Einheitlichkeit ihrer Lehre rühmt, gibt es solche Worte, die selbst unter den Katholiken einer solchen Doppeldeutigkeit unterliegen. Zwei Monate hat das Konzil darauf verwenden müssen, sich dessen bewußt zu werden.

Ich habe am Anfang des Konzils oft den Satz gehört: «Wir wissen, daß es Spannungen gibt zwischen dem ‚Zentrum‘ der Kirche (Rom und Italien) und der ‚Peripherie‘.» Darin lag unverkennbar ein Werturteil: Das Zentrum betrachtete man als rechtgläubig, die «Peripherie» als zum wenigsten von zweifelhaften Ansichten infiziert. Die so sprachen, waren überzeugt, das Konzil werde es allen klarlegen, daß einzig das «Zentrum» die reine Lehre des christlichen Glaubens vertrete. Daß die Peripherie eine einheitliche Auffassung gewisser Probleme vertreten könnte, kam den Vertretern des Zentrums gar

nicht in den Sinn. Sie meinten, es handle sich um eine Vielheit sich widersprechender Meinungen. Das Konzil aber offenbarte ein anderes Bild. Die «Peripherie» war von einer sehr einheitlichen Grundhaltung beseelt, die sich gerade in den Stichworten «positiv, ökumenisch, pastoral» zusammenfassen ließ. Selbst bei denen, die mit hier auftauchenden Problemen, wie Schrift und Tradition, Massenmedien, Liturgie, Ostkirchen, nicht sehr vertraut waren, wirkten diese drei Worte geradezu Wunder; sie veränderten ihren Standpunkt in sehr kurzer Zeit, so daß plötzlich die Peripherie (geographisch gesehen) zum Zentrum (der Einstellung nach) wurde und das geographische Zentrum sich an die Peripherie dessen versetzt fand, was als christliche Haltung galt.

Diese Veränderung und Verschiebung innerhalb der Kirche ist das große und geradezu verblüffende Ergebnis der ersten Sitzungsperiode des Konzils. Viele sind der Auffassung, daß dem säkulare Behandlung zukomme, auch wenn das greifbare Ergebnis noch sehr mager scheint.

Ich weiß, schon beschäftigt Sie die Frage, wie das Ergebnis in den neun Monaten der Pause erhalten oder ausgebaut werden könne, und welcher weiterer Schritt nun zu erwarten sei. Es läßt sich dazu auch einiges, durchaus Erfreuliches sagen. Aber davon will ich schreiben, wenn ich schon wieder bei Ihnen in Zürich bin.

8. Dezember 1962

M. v. Galli

GRUNDPROBLEME DER PSYCHOTHERAPIE

Noch immer trifft man auf die Meinung, die Grundprobleme der Psychotherapie seien jene, die durch das Triebleben des Menschen sich aufdrängen, vor allem jene des Sexualtriebes und des Geltungsdranges. Noch immer wird deshalb die Tiefenpsychologie, die der heutigen Psychotherapie die theoretischen Voraussetzungen vermittelt, verdächtigt, sie würde den Menschen «auf nichts anderes als» diese ja gewiß sehr fundamentalen Triebe reduzieren und einem Menschenbild Vorschub leisten, das ungeistig und areligiös sei. Wenn man darüber hinaus durch die Kenntnis etwa der Jungschen Psychologie bereit ist, zuzugeben, daß die heutige Psychotherapie keineswegs so primitiv und naiv ist (weil sie ja sonst keine Heilerfolge verzeichnen könnte), sondern sich auf dem Weg befinde zu einer breiteren Grundlegung ihres Menschenbildes (man weiß etwas von Archetypenlehre), so hat man doch noch keineswegs den entscheidenden Schritt getan, um das Mißtrauen gegen diese neuen Heilmethoden und ihre theoretischen Begründungen aufzugeben. Man verweist dann entweder auf Mißerfolge langjähriger psychotherapeutischer Bemühungen oder man zitiert gar Aussprüche, die von verwirrten Patienten als Weltanschauung der betreffenden Therapeuten ausgegeben werden. Man vergißt dabei, wie sehr auch Ärzte, Seelsorger und Beichtväter nicht nur Mißerfolge haben, sondern ebenfalls nicht allzu selten das Opfer ihrer Klienten sind, die oft grauenhafte Mären über ihre bisherigen Helfer zu erzählen wissen. Es ist darum nicht überflüssig, wenn immer wieder die eigentlichen Grundlagen und die tatsächlichen Grundprobleme, die in der seelischen Heilpraxis zur Sprache kommen, dargelegt und in den tieferen Zusammenhängen beleuchtet werden.

Von zwei Grundproblemen und ihrer engen Zusammengehörigkeit handelt ein soeben erschienenes Buch von *Gion Condrau*: «Angst und Schuld als Grundprobleme der Psychotherapie» (H. Huber, Bern). Da ist nicht die bis zum Überdruß bekannte Rede von libidinösen Bindungen und Ödipuskomplexen, auch wenn Condrau diese in ihrer sehr wichtigen Bedeu-

tung keineswegs unterschätzt. Da werden auch nicht nur Minderwertigkeitsgefühle als Ursachen mannigfacher psychischer Störungen aufgestöbert; es geht dem Verfasser vielmehr um zwei sehr zentrale Probleme, die kaum je bei einer Neurose-Behandlung fehlen: um Angst und Schuld, sowie ihre innere Verknüpfung. Daß jede Neurose notwendig Angst bewirkt und umgekehrt Angst neurosebildend ist, ja daß es Angstneurosen gibt, ist zunächst nicht neu, und auch das Schuld-Problem wurde in den letzten Jahren immer häufiger in der tiefenpsychologischen Literatur erörtert. Es sei nur an die wichtigen Werke von W. Siebenthal, H. Häfner und an den Sammelband von V. Bitter «Angst und Schuld in theologischer und psychotherapeutischer Sicht» (Klett 1959) erinnert. Condrau nun geht es darum, diese Phänomene in der Neurose aus jener Tiefe zu erhellen, in der sie mit dem menschlichen Dasein selbst als gegeben und als dem Menschen aufgegeben sich erweisen. Es lohnt sich, die Gedankengänge des Autors zu skizzieren und zu beleuchten, weil sie in geschliffener Auseinandersetzung mit den verschiedenen Schulen der Tiefenpsychologie vortragen werden. Auch wer den Auffassungen des Verfassers dabei nicht in allen Einzelheiten beipflichten wird, kann doch die immense Arbeit eines solchen Unterfangens nicht übersehen und muß vor allem das eigentliche Anliegen Condraus als höchst bedeutungsvoll, ja als von entscheidender Tragweite anerkennen: den kranken Menschen nicht atomistisch aus isolierten Eigenschaften oder Bezügen, Schichten oder Mechanismen, sondern aus der Ganzheit seines Daseins, aus seiner Grundbefindlichkeit heraus, zu verstehen und zur Heilung zu führen.

Das Grundproblem der Angst

Seit Sören Kierkegaard seinen berühmten Exkurs über die Angst in die kulturphilosophische Diskussion des Abendlandes hineinwarf, ist das Thema nie mehr zum Verstummen gebracht worden. Alle äußeren Ereignisse vermochten nur, die-

ser Diskussion noch größere Dringlichkeit zu geben, und die innere Situation des europäischen Menschen ließ erst recht die Angst zu einem Mittelpunkt der kritischen Besinnung werden. Aber alle Erörterungen kehrten immer wieder zu den Ausführungen des großen Dänen zurück. Er hatte mit nordischer Tiefe und Gründlichkeit die ganze Problematik aufgerissen und irgendwie zehren heute noch alle Bearbeiter des Themas von ihm. Die Phänomenologie der Angst freilich wurde durch die Tiefenpsychologie wesentlich bereichert, ja man kann von umfassenden Angst-Katalogen sprechen, wenn man an die vielen Unterscheidungen der möglichen Angst-Formen denkt. So überrascht es nicht, wenn Condrau eine reiche Literatur über die Angst ausbreitet. Fast ein Dutzend verschiedene Theorien werden erwähnt, geprüft und meistens als zu leicht befunden. Er selbst besitzt neben den wissenschaftlichen und praktischen Voraussetzungen einen festen Standpunkt, der es ihm erlaubt, eine solche kritische Rolle auszufüllen. Dieser Standpunkt, die Daseinsanalyse, gründend auf der phänomenologischen Daseinserhellung Heideggers, gewährt tatsächlich Einblicke und Verständnismöglichkeiten, die an einen letzten Grund des seelischen Daseins reichen. Sie fassen den Menschen an einem Punkt, der manche Sonderpositionen zurückläßt. Selbstverständlich ist dabei nicht zu umgehen, daß Vertreter anderer Theorien dann und wann auf eine Formulierung festgelegt werden, die zwar von ihnen selbst geprägt wurde, dennoch das von ihnen eigentlich Gemeinte nicht genügend zum Ausdruck zu bringen vermag. Aber es ist durchaus zu loben, daß Condrau auch die Wissenschaft von der Psyche an die Aufgabe erinnert, klare und genaue Begriffe zu verwenden.

Das Phänomen der Angst im allgemeinen und in christlicher Sicht

Die allgemeine Verhaftung menschlichen und tierischen Lebens mit der Angst wird sehr eindrucksvoll dargetan: «Angst und Schuld begegnen uns, wo immer wir Menschen antreffen, aber sie treten besonders dort in Erscheinung, wo der Mensch von ihnen fast vollständig beherrscht wird: in der Krankheit. Die Angst zählt trotz mannigfacher Erscheinungsformen und Ursachen zu jenen Phänomenen, die keiner definitiven Erklärung bedürfen, sondern sich von selbst verstehen» (10). Darum sind auch die Abwehrhaltungen gegen die Angst von durchaus allgemeinem Charakter: Flucht, die zum Teil reflexartig erfolgt, oder der Totstellreflex bei der lähmenden Angst, dann aber auch die aktive Gegenwehr in den verschiedensten Formen der Aggressivität («die Urangst hat mehr Torturen zur Verfügung als ein Großinquisitor», Kierkegaard), und endlich jener heute oft anzutreffende Versuch der Angstabfuhr: die Kollektivierung. Gerade was diesen letzten Weg betrifft, wird sehr gut hervorgehoben, daß die Kollektivierung die Angst nicht mildert, sondern häufig zur Panik verstärkt oder Terror erzeugt. Letztlich, sagt der Autor sehr richtig, muß auch die Kollektivangst vom Einzelnen getragen werden (15). Die Massenangst ist auch im Zeitalter der Technik, der Raumschiffahrt und der immer größer werdenden politischen Blockbildung so auffallend, daß man von einem «Zeitalter der Angst» sprechen muß: «Die Problematik der Angst findet sich nicht nur in politischen, soziologischen, psychologischen, theologischen oder dichterisch-literarischen Schriften, nicht nur in philosophischen Abhandlungen und Wörterbüchern, sondern in ganz eindrucklicher Weise in der dialektischen Erfahrung des täglichen Lebens. Die Angst schreit uns aus den Schlagzeilen der Presse entgegen, sie lacht uns nervös an auf Sportplätzen, in Parteiversammlungen und auf Cocktail-Parties . . . Auch die Kleinigkeiten und Kleinlichkeiten des Alltags verraten Angst: ein zu weicher oder zu harter Händedruck, das nervöse Kettenrauchen von Zigaretten, ein vergessenes Rendez-vous, das Stocken mitten im Satz, Stottern, ja alle Arten von Fehlleistungen» . . . Bekannt ist die Angst vor dem Altwerden, Angst vor beruflichem Versagen, Angst, sich

zu blamieren, Angst vor der Heirat und allen lebenswichtigen Entscheidungen, Angst vor Krankheit und Armut.

In der Beschreibung der Angst und Schuld im abendländisch-christlichen Kulturkreis folgt Condrau zunächst weitgehend, aber kritisch, dem Werk von Oskar Pfister: «Das Christentum und die Angst» (1944). Da die christlichen Konfessionen in ihren moraltheologischen Forderungen sowohl Motive angsterzeugender wie angstlösender Natur enthalten, müßten sie immer wieder dazu führen, sich auf die zentrale Botschaft der Erlösung und der Liebe zu besinnen. Das neurotisierte Gottesbild und ein krankhafter Perfektionismus führen tatsächlich nicht selten zur Überbetonung der Höllenvorstellung, über der andere Glaubensinhalte fast völlig zurücktreten. Leider waren auch die großen Reformatoren, vor allem Luther und Calvin, stark von Angsterlebnissen geprägt (die Darlegungen von Pfister können in dieser Hinsicht kaum widerlegt werden), so daß sich die Tragik eines angstbesetzten Christentums erst recht entfaltete.

Im Anschluß an diesen Abschnitt widmet C. dem Angstbegriff Sören Kierkegaards seine Aufmerksamkeit. Es mag die Polyvalenz der Situation drastisch beleuchten, daß dieser Denker von namhaften katholischen Gelehrten (Guardini, Przywara, Haecker, E. Michel) für das katholische Denken beansprucht wurde, während Barth, Brunner, Nigg und Grisebach ihn dem evangelischen Raum zuweisen, eine dritte Gruppe aber (Künzli u. a.) ihm jegliche christliche Grundhaltung streitig macht, da er als schwerer Angstneurotiker kaum je die Frohbotschaft in ihrer erlösenden Kraft erlebt habe. Kierkegaard hat sich vor allem in drei Werken mit den Phänomenen der Angst und Schuld beschäftigt: in «Der Begriff der Angst» (1844), in «Die Krankheit zum Tode» (1849) und schließlich in «Nero und die Schwermut». Er kreist immer wieder um jene Schwermut, die der emotionale Ausdruck von Angst und Schuld ist, ja eine «stille Verzweiflung», die eine Krankheit im Geist ist und zutiefst die eigentliche Sünde darstellt: «Vor Gott verzweifelt nicht man selbst sein wollen, oder vor Gott verzweifelt man selbst sein wollen, also sowohl die potenzierte Schwachheit als auch der potenzierte Trotz». Konkret freilich spielt bei Kierkegaard der Urgegensatz, die Antithese von Sinnlichkeit und Geist, die wichtigste Rolle. So kam er dazu, die enge Beziehung von Sünde, Sexualität und Angst nachzuweisen, und damit hat er Freud den Boden vorbereitet, wie überhaupt seine Ausführungen machtvolle Präludien der Tiefenpsychologie sind, wenn sie auch durch ihre theologische Tiefe die Problematik vor allerletzte Perspektiven führen.

Erklärungsversuche der klassischen Tiefenpsychologie

Die tiefenpsychologischen Erklärungsversuche der Angst zeigen das intensive Bemühen der letzten Jahrzehnte um dieses beunruhigende Grundphänomen unserer Zeit. Man kann diesen Versuchen den tiefen Ernst und das ehrliche Suchen nicht bestreiten, zu aufwühlend ist die tägliche Erfahrung der Psychotherapie auf diesem Gebiet. Freud selbst ist nicht losgekommen davon, immer neue Erklärungsversuche der Angst zu unternehmen, und man hat den Eindruck, er sei sich der Urmacht, aber auch der Vieldeutigkeit des Phänomens Angst nur immer erschütterter bewußt geworden. Er unterscheidet grundsätzlich drei große Angst-Gruppen: die Real-Angst, die als Ich-Angst ein Urgefühl gegenüber der Bedrohung durch die Außenwelt darstellt. Sie ist es, die den Organismus zum Kampf oder zur Flucht oder auch zum Totstellreflex treibt. Die libidinöse Angst, die als Es-Angst aus der Welt des Sexualtriebes und der Aggressionstriebte stammt und zu den krankhaften Formen der Angstneurose (infolge der Triebstauung), der Angsthysterie (infolge der Konversion in Körpersymptome) und zu den oft sehr bizarren Formen von Phobien treibt, in denen sich die Angst in die genaue und bestimmte Furcht vor einem Objekt verwandelt, das in seiner Ausgefallenheit aber deutlich den Charakter des Ersatzobjektes besitzt. Endlich spricht Freud aber auch von Gewissensangst, sofern das Über-Ich (das durch die Welt der Eltern und der soziologischen Umweltsstruktur aufgebaut wurde) in die Angst vor Strafe oder vor Beeinträchtigung treibt. – Zunächst einfacher, in Wirklich-

keit aber viel differenzierter wird die Angst von C. G. Jung verstanden. Global kann man sie als Angst vor dem Durchbruch und Einbruch des Unbewußten bezeichnen. Aber dieses Unbewußte ist bei Jung keineswegs nur mit dem 'Verdrängten bei Freud gleichzustellen, sondern wird in sehr verschiedenen Schichten genau aufgezeigt, wobei es sich nicht um «Konstruktionen» handelt (wie C. meint), sondern um ein aufschlußreiches Namhaftmachen der empirisch erfahrenen Gegebenheiten. Angst kommt aus der Gefährdung der menschlichen Ganzheit, aus der Unsicherheit, ob der Individuationsprozeß jeweils genügend realisiert werden kann. Sie ist gleichzeitig Schuld-Angst, weil die Nichtbeachtung oder Ablehnung der Zentrierungstendenz zum «Selbst» kaum auf längere Dauer möglich ist ohne Schuldbewußtsein, besteht doch nach Jung das Gewissen in erster Linie darin, das Streben des Menschen nach dieser Ganzheit wahrzunehmen und zu vertreten.

Zur imposanten Schau der tiefenpsychologischen Angst-Erklärungs-Versuche gehören auch jene von Rank, Steckel, Adler, Klein M. u. a., die mit ihren eigenen Deutungen zum Teil originale Beiträge geben. In den letzten Jahren haben aber hauptsächlich die Versuche von Erich Fromm, Karen Horney und Harry Sullivan größeres Interesse gefunden. Alle drei sind soziologisch imprägniert und wollen eine Angst-Genese durch soziale und kulturelle Einflüsse aufweisen: «Angst zeigt die Art der Auseinandersetzung mit der soziologischen Struktur an, in die man eingebettet ist» (Horney). Oder: «Angst wird erzeugt durch die Rebellion und den Widerstand der Jugendlichen gegen die Autorität der Eltern, eine notwendige Rebellion, um zur Unabhängigkeit zu gelangen». Aber die Entwicklung zur Freiheit birgt die Gefahr der Isolierung und Einsamkeit, welche neue Angst wecken, aus der dann wieder die Flucht in die Anpassung an die Forderungen der Gesellschaft resultiert: der Mensch wird wie alle andern, und so, wie diese verlangen, daß er sein sollte. Damit gibt er die mühsam erkämpfte Freiheit wieder auf und verwandelt sich in einen Automaten (Erich Fromm). Damit ist der Kreislauf von Unfreiheit zur Freiheit und neuer Unfreiheit geschlossen und die Angst wird permanent.

Eine wichtige Entdeckung wird bei den meisten dieser Versuche allerdings gemacht: der doppelte Charakter der Angst wird sichtbar und damit eine relative Notwendigkeit der Angst deutlich: «Ein genügendes Ausmaß an Angst ist notwendig für die Phantasietätigkeit und die Symbolbildung» . . . Auch G. Benedetti findet, «daß gerade im Wahn, wie aber auch in der Phobie und im Zwange die Angst jenen eigentümlich zweiseitigen Charakter behalte, daß sie den Kranken sowohl in Berührung mit jenen Situationen setzt, in denen seine Lebenschancen liegen, wie auch ihn an der Verwirklichung dieser Chancen hindert. Der Wahnkranke ängstigt sich vor Situationen der Begegnung, in denen eine Möglichkeit der Befreiung grundsätzlich gegeben ist; die nie ergriffene Chance seiner Menschwerdung wird ihm zur Verfolgung».

Alle diese Angsttheorien gehören trotz mancher Unzulänglichkeiten zum großen Unternehmen, diesem Phänomen auf den Leib zu rücken, es zu klären und zu verstehen. Sie zeigen, welches die eigentlichen Grundprobleme des gesunden wie des kranken Seelenlebens sind.

Deutung der Angst in neuen tiefenpsychologischen Schulen

In der «anthropologischen Wesenserhellung» des Phänomens Angst, wie diese von V. v. Gebattel, Hans Kunz und H. Straus unternommen wird, zeigt sich die Angst nicht so sehr als neurotisches Symptom oder gar als Gegenstand der Pathologie, sondern als allgemein menschliches Phänomen. Denn sie besitzt neben ihrem negativen Aspekt auch eine eminent positive Seite: sie kann produktiv sein, indem sie zur Ver-eigentlichung des Daseins anregt. Ihr lähmender Charakter und ihre große Versuchung, sich durch das Kollektiv und die Vermassung ihr zu entziehen, wird dann gleichsam überspielt. So sehr die Angst als Inbegriff des Störenden und Zerstörenden erfahren wird, zeigt sie plötzlich nun den «ins Transzendente weisenden Finger» (Gebattel) und erhält einen allgemein be-

deutsamen Charakter. Damit wird deutlich, daß die anthropologische Erhellung der Angst in einem neuen philosophischen Ansatz versucht, hinter «die meist naive, unausdrückliche, philosophische Voraussetzung der Naturwissenschaften, die sogenannte Objektivität, zurückzugehen auf die Subjektivität des menschlichen Erlebens, des menschlichen Daseins schlechthin» (78). Einen ähnlich bedeutsamen Beitrag gibt auch die personalistische Tiefenpsychologie Igor Carusos und seines Wiener Arbeitskreises. Es geht nicht an, den großen empirischen Wert der sehr tiefgründigen Analysen dieser neuen Richtungen philosophisch problematischer Voraussetzungen wegen gering einzuschätzen.

Nach einer kurzen Erörterung des Problems Angst und Furcht legt C. das daseinsanalytische Verständnis der Angst dar, das als Hauptanliegen seines Buches zu betrachten ist. Wie die anderen tiefenpsychologischen Schulen sieht zunächst auch C. den Traum als *via regia* zu einem tieferen und echteren Verständnis des Menschen. Aber er lehnt die bisherigen Weisen der Traumdeutung, vor allem jene Freuds und Jungs, ab und folgt der Daseinsanalyse von Medard Boß, die «den träumenden Menschen ebenso in seiner Wirklichkeit zu verstehen suche, wie den wachenden». «Das besagt aber nicht weniger, als daß sich des Menschen Dasein auch schon in seinem träumenden Erleben wesentlich verwirklicht und so offenbar wird, daß wir unmittelbar davon betroffen sind» (93). Die konkrete Analyse eines Traumes, die C. vornimmt, gibt ihm einen Zugang zur Angst: es handelt sich um einen Zerstückelungs-Traum, in dem für den Verfasser der «Weltbezug des Zerfalls, der Vernichtung» offenbar wird. Der Träumer ist fasziniert und verspürt gleichzeitig Horror vor dem Nichts, das mitten aus dem Sein aufbricht. «Das Nichts inhaeriert dem Sein. Das Nichts ist mitten im Sein grenzenlos drin . . . Das Nichts ist jenes Etwas, das Seiendes nichtet» (96). Mit diesen Sätzen Heideggers wird die Position deutlich und der Ur-Grund der Angst liegt offen da. Nicht die Todesgefahr als solche ist der letzte Grund der Angst, sondern die Tatsache, daß in ihr der Mensch sich bewußt wird, daß er seine Daseinsmöglichkeiten verfehlt hat. In der Todesangst erwacht die Schuld-Angst. Diese Schuldangst darf nicht mit der Angst vor Schuld im moraltheologischen oder juristischen Sinne verwechselt werden, sondern es geht um existentielle Schuld, sofern man seiner Existenz die Gestaltung und Entfaltung schuldig geblieben ist (98). Denn darin beruht nach Jores «die tiefste Wurzel jenes Phänomens, das wir als Gewissen bezeichnen», daß es «ein Mitwissen des Menschen darum gibt, was eigentlich sein soll, was ihm adäquat und gemäß ist».

C. faßt das bisherige Ergebnis zusammen: 1. Die Angst erscheint dort, wo der Mensch seine Selbstverwirklichung verfehlt hat – sie ist also letztlich Schuldangst. 2. Die Angst entsteht auf dem Boden der Ungeborgenheit, wobei die Geborgenheit nicht nur in einer vertrauten äußeren Umgebung liegt, sondern gegeben ist durch das Wissen um eine Ordnung, in der der Mensch steht, durch die Ausrichtung seines Lebens nach höheren, nicht von ihm selbst bestimmten Zwecken und Gesichtspunkten, sagen wir schlicht: durch einen Glauben» (Jores) (100).

Nach diesen immer neuen Ansätzen, das Problem in den Griff zu bekommen, scheint C. der Boden bereitet, um die Frage zu beantworten, wodurch denn die Angst, die durch die Ich-Belastung des individuellen Selbstseins gegeben ist, zur neurotisch-krankhaften Angst werde. Die Antwort klingt nun fast selbstverständlich: «Das Ausweichen vor dem Erlebnis Angst ist eine Grundeinstellung in der Neurose» (101). Der Ich-Belastung wird die Ich-Entlastung mit ihren unterschwelligsten Mechanismen entgegengestellt. Im Dienste dieser Entlastung des Ich, oder einfacher gesagt der Angstabwehr, stehen zunächst Dutzende von Möglichkeiten: Vergnügen, Besitzgier, Sexualgier, Geltungsdrang, Regression in die Kindheit, Eintauchen im unpersönlichen «Man», Sich-Ausliefern an eine

Gemeinschaft oder an eine Weltanschauung, Konformismus, schließlich sogar das Absinken in Kriminalität oder in eine Psychose. Die Neurose erscheint so als jene Krankheit, die «den Menschen hindert, Mensch zu werden», die «eine Einengung seines in der Welt-sein-Könnens» ist. Das Ausweichen vor der Angst, die nach C. zwar nie positiv ist, aber positiv wirken kann («Die Angst hat die Aufgabe der Anthropogenese des Einzelnen», Gebattel), führt in die Neurose. Dabei kann die Neurose in zwei sehr verschiedenen Formen sich zeigen: einmal so, daß die Angst äußerlich fehlt, da es gelungen ist, sie scheinbar völlig zu verdrängen. Das ist in der Sucht der Fall. Dann aber kann die Angst sehr sichtbar vorhanden sein, sei es in der eigentlichen Angstneurose oder in jenen merkwürdigen Phobien, in denen oft qualitativ recht absurde Objekte die Angstbefindlichkeit besetzen.

So wird hinter den vielschichtigen Problemen immer wieder das Gesicht der Angst sichtbar. Sie ist ein Grundproblem der modernen Psychotherapie.

Das Grundproblem der Schuld

Die allgemeine Begegnung, die der Psychotherapeut täglich in seiner Praxis mit den Schuldgefühlen macht, widerlegt eindrücklich jenes Vorurteil, das auch heute noch bei sehr vielen herrscht und vor allem religiöse Kreise von der analytischen Psychologie mißtrauisch fernhält: die Analyse versuche, die Schuldgefühle wegzuerklären, zu zerreden, ja sie wegzuooperieren». Nichts könnte das Mißverständnis dieser Kreise in bezug auf Tiefenpsychologie besser illustrieren. Alles Wegerklären wäre nicht allein gegen die Methode dieser Behandlungsweise, sondern käme einem neuen Verdrängungsprozeß gleich, der die Neurose verstärken würde. Wegerklären und wegsuggerieren lassen sich ja nicht einmal die krankhaften Schuldgefühle der endogenen Depressiven, die unermüdlich neue Selbstanklagen oft der bizarrsten Art produzieren. Umgekehrt: Wer hat dieses Ausreden von solchen krankhaften Gefühlen eifriger betrieben als gerade jene, die keine andere Methode zur Verfügung haben? – Schuld und Reue müssen auch noch in den fast lächerlichen Formen ernst genommen werden, sie sind «anthropologische Tatsachen ersten Ranges» (Konrad Wolff, zitiert von C. 120). Man könnte sonst einen endogenen Depressiven niemals verstehen und aus seiner Vereinsamung und Verzweiflung befreien. C. illustriert an zwei Fällen, wie Schuldgefühle, die auch nach der Beichte noch andauern und zu neurotischen Symptomen führen, tiefer gelagert sind, als eine bloße Gesetzesmoral für gewöhnlich ahnt. Wo aber der eigentliche Hintergrund dieser Gefühle nicht erhellt und nicht bewußt wird und deshalb die wahre Schuld nicht anerkannt werden kann, da wenden sich die Gefühle als immer neuer Widerstand gegen alle noch so gut gemeinten Ratschläge und gegen allen Helferwillen. Diesen Widerstand hatte schon Freud erleben müssen, und von da aus hätte er die Möglichkeit gehabt, durch gründliche Verarbeitung der Schuldgefühle zur Überwindung seiner einseitigen Theorie zu gelangen. Aber es bedurfte offensichtlich längerer tiefenpsychologischer Forschung und Praxis, um diesen Punkt zu erreichen, den der erste Pionier der neuen Wissenschaft nicht sofort ins Auge fassen konnte.

Aspekte der Schuld

Fast notwendig muß sich in diesem Zusammenhang der Blick auch dem moraltheologischen Aspekt der Schuld zuwenden. Für die Moraltheologie ist der Begriff der Schuld grundlegend. Dennoch ist er keineswegs so unproblematisch, wie es den Anschein haben könnte. Sicher hat Karl Rahner recht, den C. anführt, wenn er die «dialogische Struktur» der Schuld betont, sofern nur der von Gott angesprochene Mensch durch seine «Antwort» schuldig werden kann und damit der fundamentale Bezug zu Gott wesentlich für das Schuldigsein ist (cf. K. Rahner, Schriften zur Theologie II, S. 279). Die bewußte und freie Antwort des so angesprochenen Menschen

kann je nachdem adäquat oder inadäquat sein und in letzterem Fall Schuld bedeuten. Aber die Tatsache bleibt dennoch bestehen, daß Gott den Menschen für gewöhnlich so anruft, daß in der Natur, in der innersten ganzheitlichen Struktur des Menschen, in seinem «Sein», dieser Ruf hörbar wird. Die Stimme des rufenden Gottes ist in der Naturanlage des Menschen als tiefes Wissen – als Ge-wissen vorausgehend, begleitend und nachgehend das große Continuum im Chor der vielen anderen Stimmen. Die Gewissensentscheidung sollte der Gewissensanlage folgen, die gleichsam ein Existenzial der moralischen Befindlichkeit ist. Im Geheimnis dieser Entscheidung aber ist auch die Einsichtsfähigkeit und die Freiheit des Menschen eingeschlossen. Mangelnde Einsicht und verminderte Freiheit werden darum nicht bloß bei der juristischen Beurteilung, sondern schon für die durchschnittliche moralische Festlegung der Schuldhafteit ausschlaggebend sein. Freilich: Wer kann über die Verantwortlichkeit mit Autorität befinden? Wieviel Unbewußtes, Halbbewußtes, Randbewußtes spielt im Gesamt der menschlichen Seelenfunktionen? Die Scholastik unterschied darum theoretisch richtig zwischen einer ignorantia invincibilis und vincibilis und gibt damit der Psychotherapie die Hand, wenn diese sich bemüht, das weite und oft vernachlässigte Feld der ignorantia vincibilis, auf dem die Verdrängungen und seelischen Unentwickeltheiten in mannigfachen Formen wuchern, zu bearbeiten.

Die Psychoanalyse hatte ja schon in ihren Anfängen entdeckt, daß dem Neurotiker die Abwehr der von ihm verdrängten Regungen nicht gelingt. Statt einer echten, wenn auch mühsamen Verarbeitung der Probleme wurden diese kurzschlüssig verdrängt und blieben darum in irgendeiner Form virulent. Läßt die echte Verarbeitung eine oft langwährende Widersprüchlichkeit im Innern leidvoll erfahren, befreit sich der Neurotiker von diesem inneren Kampf durch bequeme Verdrängung, muß er dafür freilich die nachträglich mühsamere Belastung mit Schuldgefühlen und ihren Selbstbestrafungsmechanismen, körperlichen und seelischen Symptomen, auf sich nehmen. Die Schuldgefühle sind also keineswegs unreal und krankhaft, aber die Schuld selbst wird falsch lokalisiert. Freud allerdings anerkannte den Schuldbegriff nicht, sondern blieb bei den Schuldgefühlen stehen, die er auf die bloße Spannung zwischen dem realen Ich und dem durch die Autorität der Eltern und der sozialen Umgebung gebildeten Über-Ich reduzierte.

Ist für Freud das Böse noch das, wofür man von den Eltern oder von der Autorität der Gemeinschaft, oder schließlich von der Autorität des eigenen Über-Ich bestraft wird (meist mit Liebesentzug), so haben die weiteren Schulen der Tiefenpsychologie dem Schuldbegriff eine objektivere Aufmerksamkeit geschenkt und ihn wesentlich vertieft. Für C. G. Jung war das Böse eines der zentralsten Probleme, das ihn während seiner jahrzehntelangen Forschungen nie los ließ.

Schuld und Daseinsanalyse

C. stützt seinen Schuldbegriff auf jenen der Daseinsanalyse, der auf M. Heidegger zurück geht. Daseinsanalytisch ist der Mensch je schon schuldig, sofern er seinem Dasein etwas schuldig ist und bleibt. Das Schuldig-Sein des Menschen beginnt mit seiner Geburt und endigt erst mit dem Tod, denn der Mensch kann nur einen Teil seiner Möglichkeiten verwirklichen, die anderen bleibt er schuldig. Schuldig sein ist darum für Heidegger kein Attribut dieses oder jenes menschlichen Verhaltens, sondern ein Existenzial, das wesentlich zum menschlichen Dasein gehört. Diese Schuld kann nie ganz abgetragen oder gar vergeben werden, sie muß ausgetragen werden. Ihre Bewußtmachung zeigt nur die Aufgabe, die zu leisten wäre, weshalb sich der Mensch meistens gegen dieses Bewußtmachen sträubt. Doch werden die neurotischen Schuldgefühle abgebaut, indem der Mensch seine Schuldigkeit dem Dasein gegenüber anerkennt und trägt. Das Gewissen ruft das Dasein zu diesem Selbst-Sein auf und ruft es damit zurück aus dem unper-

sönlichen, anonymen «Man», das ja keine echte Schuld kennt, sondern höchstens Normen, die von der öffentlichen Meinung gebilligt werden: «Das Man hat sich vom eigensten Schuldigsein fortgeschlichen, um desto lauter Fehler zu bereden» (153). Die damit veranlaßte Flucht vor dem wirklichen Schuldigsein vermehrt aber nur die Schuld. Daseinsanalytische Psychotherapie stellt sich darum eine andere Aufgabe: «Gibt es ein höheres Ziel und eine ernsthaftere Aufgabe für den Psychotherapeuten, als den ihm anvertrauten Patienten von der Unverantwortlichkeit zur Verantwortung, von der (scheinbaren) Unschuld zum Austrag der Schuld zu führen?», fragt C. Und er zitiert Häfner, der den Sinn der Analyse erfüllt sieht «wenn der Patient die Fähigkeit gewonnen hat, seiner personalen Schuld zu begegnen».

Natürlich stellt sich die Frage, ob ein Mensch daseinsanalytisch schuldig sein kann, ohne es moraltheologisch ebenfalls zu sein, aber auch umgekehrt, ob moraltheologische Schuldhaftigkeit ohne daseinsanalytisches Schuldigsein möglich ist. Wir können aus zwei Gründen nicht an eine solche Möglichkeit glauben. Einmal stützt sich ja auch die Moraltheologie bei ihren wesentlichen Forderungen nicht nur auf die positiven Gebote, sondern auf das Naturgesetz, auf dem diese Gebote beruhen, das heißt aber auf ein Gesetz, das aus der Natur des Menschen abgeleitet wird. Weiter kann die Verdrängung der eigentlichen Lebensproblematik, zu der auch die Problematik des Triebens gehört, auf die Dauer moraltheologisch nicht schuldfrei bleiben, da diese Problematik sich entweder nicht ständig verdrängen läßt und die Verarbeitung fordert, oder dann in die Neurose treibt, also in eine seelische Krankheit, die den Menschen moralisch verpflichtet, die nötigen Maßnahmen zu treffen, um gesund zu werden. Ein Mensch – wir bringen das Beispiel,

das C. anführt –, der aus neurotischen Gründen ein Keuschheitsgelübde eingeht, erfüllt damit keine sittlich hochwertige Aufgabe und ist insofern auch moraltheologisch nicht unschuldig (159). Ein Widerspruch zwischen den beiden Formen des Schuldigseins kann also kaum behauptet werden; ihr Unterschied aber darf wohl dazu führen, von beiden Seiten das Schuldproblem noch vertiefter anzugehen. Ein differenzierteres Menschenbild auf Grund der neuen empirischen Erkenntnisse, wie sie die Tiefenpsychologie vermittelt, kann dabei wegleitend sein.

Nach diesen Ausführungen wird es nicht mehr überraschen, wenn C. sagt, daß jede Angst existentielle Schuldangst ist. Immer und mit Recht, auch in der Todesangst, ängstigt sich der Mensch um seine Selbstverwirklichung. Freilich, es gibt Menschen, die in der Geborgenheit eines Kollektivs nie an ihre eigentliche, vom Schöpfer ihnen aufgetragene Schuldigkeit erinnert werden. Mittels ihrer nach außen hervorragend funktionierenden Gewissenhaftigkeit ersticken sie jedes aufkeimende existentielle Schuldgefühl, so daß sie selber zwar nicht leiden, aber andere umso mehr leiden lassen.

*

Wir sind uns bewußt, daß manche Gedankengänge Condraus den Wert von Hinweisen, Anregungen und interessanten Perspektiven nicht übersteigen. Es geht aber heute noch nicht um endgültige Stellungnahmen, sondern um das Aufzeigen der Grundproblematik. Es scheint uns das Verdienst dieses Buches zu sein, zwei Grundprobleme erneut in den Brennpunkt der Auseinandersetzungen zu rücken, und damit einen wesentlichen Beitrag zum richtigeren Verständnis der heutigen Psychotherapie zu leisten.

J. Rudin

AUF DEM WEG ZU EINER INDISCHEN THEOLOGIE*

Die Begegnung der Offenbarung mit der indischen Welt

Wenn man nun fragt, wie das geschehen soll, dann kann man nur auf ein paar konkrete Ansätze hinweisen, die hie und da tatsächlich versucht werden. Dabei muß man sich wohl bewußt bleiben, daß aus Indien selbst der schöpferische Geist kommen muß, der einmal die christliche Offenbarung als echter Inder aufnimmt und darstellt. Aber eine solche Tat liegt außerhalb unserer Berechnungen, und es bleibt uns die bescheidene Aufgabe, praktisch und konkret auf solche Ziele hinzuarbeiten, soweit dies eben möglich ist. Was da geschehen kann, mag an ein paar Beispielen gezeigt werden.

Philosophie

Zuerst sei eine Bemerkung gemacht bezüglich der Anpassung der philosophischen Fächer. Man sollte nämlich einen deutlichen Unterschied zwischen Theologie und Philosophie in der Frage der Anpassung machen. Bei der philosophischen Ausbildung von Alumnus geht es nicht nur um die Vermittlung eines Systems von Begriffen, so wichtig dies ist, sondern um die Entwicklung von grundsätzlichen Orientierungen, die den jungen Theologen in die Lage versetzen, die geistige Welt, in der er lebt, zu erfassen und richtig zu beurteilen. In Indien also müssen unsere Theologen während des Philosophiestudiums darauf vorbereitet werden, ein verstehendes und zugleich kritisches Urteil über die geistige Welt des klassischen Indien und seiner Philosophie und über das neue Indien, das im Werden ist, zu bilden. Das läßt sich in verschiedenen Stufen erreichen.

* Erster Teil siehe Nr. 22, S. 256 f.

Ein erster, sehr wichtiger Schritt ist die Klärung der Terminologie. Ein indischer Theologe muß wissen, was die wichtigsten Termini indischer Philosophie bedeuten und wie sie sich zu analogen Begriffen der scholastischen Philosophie verhalten. Außerdem aber sollte er auch mit der Terminologie moderner Naturwissenschaft und Philosophie vertraut sein, wiederum in bezug auf die Welt der scholastischen Philosophie. Eine solche Ausweitung der Begriffswelt ist unerläßlich, wenn nicht Philosophie zu einer Ghetto-Haltung führen soll, die sich in den Monologen einer ererbten Begriffswelt einschließt.

In einem weiteren Schritt sollten die philosophischen Grundprobleme gesucht werden, die in östlichem wie in westlichem Denken gestellt werden und verschiedene Lösungen finden. Man soll also nicht Systeme vermengen, wohl aber die realen gemeinsamen Ausgangspunkte, die jeder Philosophie zugrunde liegen, hervorheben. Erst dadurch kommt ein junger Philosoph zu einer echten Wertung der scholastischen Lösungen.

Man könnte dann weitergehen und nicht nur die gemeinsamen Fragestellungen zwischen Ost und West hervorheben, sondern auch Elemente östlichen Denkens, die bleibenden Wert haben, zusammenstellen und aus ihnen eine Art Synthese zusammenfügen. Das ist der Weg, den P. Johans in seinen Darstellungen des Hinduismus beschritten hat. Dieser Versuch hat freilich das Mißliche an sich, daß man dann ein System hat, das weder indisch noch westlich ist. Vielleicht ist auch aus diesem Grund die Arbeit von Johans nicht eigentlich weitergeführt worden. Richtiger wäre es vielleicht, sich zu einem letzten und entscheidenden Schritt zu rüsten und eines der großen Systeme indischen Denkens, etwa das System Shankaras, nachzuzeichnen und es im Licht christlicher Philosophie weiterzudenken und weiterzuentwickeln, und zwar nicht nach wesensfremden Elementen, sondern aus seinen eigenen Prinzipien heraus, so ähnlich wie es eben Thomas mit Aristoteles tat. Man muß freilich gestehen, daß

zu einem solchen Schritt erst Ansätze bestehen. Man wird auch bedenken müssen, daß ein solches Unternehmen zunächst nicht im Schulraum durchgeführt werden kann und darf. Wo es sich um die Ausbildung junger Priester handelt, soll man nicht experimentieren. Erst wenn so ein Versuch einmal wissenschaftlich exakt durchgeführt ist und weitere Anerkennung gefunden hat, darf er auch im normalen Ausbildungssystem gebraucht werden.

Theologie

Wenn man nun zur Anpassung der Theologie an die indische Umwelt übergeht, so muß man sich darüber klar sein, daß es sich nicht in erster Linie um die philosophische Begriffswelt handelt, in der die Offenbarung ausgedrückt ist. Eine solche wohldurchdachte Begriffssprache ist notwendig, wo die Theologie auf eine systematische Ebene erhoben wird, aber sie bleibt immer zweitrangig. Zuerst und zinnerst handelt es sich stets um die unmittelbar geoffenbarten Wahrheiten, um die biblischen Begriffe und ihre Tradierung. Theologie befaßt sich ja heute wieder viel mehr mit den Quellen der Offenbarung und wir wissen, daß philosophische Systeme nur das mehr oder weniger brauchbare Instrument sind, die Inhalte der Offenbarung, zusammenzuordnen und zu durchdringen. Deshalb ist auch das erste Anliegen einer angepaßten Theologie nicht die Frage nach den philosophischen Kategorien, mit denen sie arbeiten soll, ob sie nun Indien oder dem westlichen Denken entlehnt sind. Diese Frage kommt erst an zweiter Stelle. Am Anfang stehen die eigentlichen theologischen Begriffe der Offenbarung, mit denen das Christentum der Welt des Hinduismus gegenübertritt. Die Inhalte der Offenbarung also müssen der Begriffswelt des Hinduismus gegenübergestellt werden.

Daß ein solcher Versuch sinnvoll ist, schließt freilich eine theologische Voraussetzung ein, von der nur ein ganz kurzes Wort hier eingefügt sei: daß nämlich die nicht-christlichen Religionen nicht schlechthin außerhalb der göttlichen Heilsökonomie liegen, sondern in sie einbezogen und innerlich auf das in Christus zu vollendende Heil hingebunden sind. Das ist biblisch grundgelegt in den ersten elf Kapiteln der Genesis, die der Geschichte der partikulären Erwählung Israels vorausliegen. Mit Noah schließt Gott einen Bund, der sich nicht auf ein bestimmtes Volk beschränkt, sondern alle Lebewesen einschließt: «Ich schließe jetzt einen Bund mit euch und euren Nachkommen, die nach euch sein werden.» Bund aber bedeutet Heil, wenigstens Einschluß in eine Gemeinschaft mit Gott, die dazu bestimmt ist, ins endgültige Heil hineinzuführen. Dieser Bund liegt vor der eigentlich historischen Offenbarung, die mit Abraham anhebt und in geschichtlicher Zuordnung auf das Christentum hinführt. Die Menschheit gehört also nicht mehr in bloße Naturordnung oder gar in die Unheilssphäre der Sünde. Die Geschichte des Menschen vor Gott steht also immer unter dem doppelten Zeichen der Sünde, in die er gefallen, und der Gnade, die ihn nie ganz losläßt und in die er auch als Gemeinschaftswesen eingeschlossen bleibt. Die Religionen der Menschheit sind also nicht unchristlich, sondern vor-christlich, sie gehören nicht in den kairo des Unheils, sondern des Advents, das heißt der ursprünglichen Berufung der Sünder und des verheißenen und schon vorauswirkenden Heils. Was sich in ihnen als Licht findet, steht nicht außerhalb der Offenbarung, ist nicht gleichsam Rivalität mit Jesus Christus, sondern wie Morgenrot des aufsteigenden Tages, von derselben Sonne vorausgesandt, die im endgültigen Heil über uns scheinen will. So stehen also die religiösen Grundbegriffe der nicht-christlichen Religionen im Zwielicht: sie sind nicht einfach falsch und wertlos, sie stehen aber auch nicht neben den biblischen Begriffen als eine zusätzliche Wahrheit. Sie sind Formeln auf dem Weg zur Wahrheit, deren tiefster Gehalt überhaupt erst in der Vollenbarung in Jesus Christus verstanden werden kann.

Diese Verwandtschaft und innere Bezogenheit der religiösen Systeme der Menschheit auf das Christentum hin muß vorausgesetzt werden, wenn ein sinnvoller Vergleich der Offenbarung mit den anderen Religionen möglich sein soll. In den einzelnen Traktaten sind diese Vergleiche durchzuführen, wodurch einerseits der Zusammenhang mit der indischen Tradition hergestellt wird, zugleich aber die Neuheit und Einmaligkeit des Christentums zum Leuchten kommen soll. Wie das geschehen kann, soll an ein paar Beispielen verdeutlicht werden.

¹ Hinduismus und Christentum, Herausg. J. Neuner, Verlag Herder, Wien, 1962, S. 24.

Wir versuchen das Verhältnis des Hinduismus zur christlichen Offenbarung in zwei Sphären zu skizzieren: in der Sphäre des Göttlichen, in den Begriffen: Gott, Offenbarung, Glaube und Sünde, und in der Sphäre der Kreatur.

Die Sphäre des Göttlichen

Wir beginnen mit dem Gottesbegriff. Wohl nirgends hat die Menschheit so unermüdlich um das unfaßbare Geheimnis Gottes gerungen, wie in Indien. Nirgends sind so glühende Worte der Liebe und Sehnsucht, aber auch der dunklen Einsamkeit des Menschen, der Gott nicht erreichen kann, erklingen. P. Fallon sagt mit Recht:

«Die Gottesvorstellung des Hindu ist vielleicht die reichste, die der Mensch außerhalb der Christenheit jemals erreichte. Die höchste Transzendenz und vollkommene Einfachheit des Absoluten, die rein geistige Natur des höchsten Selbst, die unendliche Liebenswürdigkeit und das unermüdliche Erbarmen Bhagavans sind in Worten ausgedrückt worden, die die christliche Seele zutiefst berühren.»¹

Aber diese Gottesidee steht stets unter einer zweifachen Versuchung, der übersteigerten Transzendenz und des Anthropomorphismus.

Zuerst nämlich wehrt sich die Reinheit der indischen Philosophie mit unerbittlicher Strenge gegen jeden Versuch, Gott zu begreifen. Gott ist ohne Form und Name; er ist ohne Bezug und Bewegung, das reine «neti-neti», nicht so und nicht so. Daraus ergibt sich für den Hindu die Unmöglichkeit, Gott im eigentlichen Sinn als Person zu verstehen, weil ja für uns Person immer begrenzt erscheint und einen Namen hat. Damit entzieht sich aber Gott jeder Beziehung zu uns, wir Menschen können kein persönliches Verhältnis zu ihm finden, und so löst sich für den indischen Philosophen echte Frömmigkeit zu oft in das Gefühl des All-Einen auf, er ist ein Neutrum. Der Gott der Philosophen entfernt sich zu weit vom Gott der lebendigen Religion.

Wo aber Gott im Bereich lebendigen religiösen Empfindens erscheint, wird er zu leicht anthropomorph verstanden. Die Mythen ziehen ihn herab in das Gewebe des Weltgeschehens und menschlicher Beziehungen. Es entwickelt sich der Wildwuchs des indischen Pantheon, das sich von vedischer Zeit her entwickelt und die Dichter und Bildhauer der Jahrhunderte inspiriert hat, das auch den Kult immer neu gestaltete und so oft im Zwielicht zwischen echter Frömmigkeit und abergläubischer Magie steht.

Die Inder selbst haben diesen Zwiespalt zwischen dem transzendenten Gott, den man sich aber nicht vorstellen kann und zu dem kein Gebet gelangt, und dem vermenschlichten Gott, der uns nahe ist, so nahe, daß er eben nicht mehr Gott ist, erfahren:

Vergib mir, höchster Herr der Welt, drei Fehler, die ich in meiner Schwäche begangen habe:

Ich habe betrachtet über dich, der du bist ohne Form, und habe dich mir vorgestellt unter vielen Formen und Gestalten.

Ich habe dich gepriesen, Herr des Alls, und habe dabei deine Unausprechlichkeit nicht bedacht.

Ich bin gepilgert zu heiligen Plätzen, o Herr, und habe deine Allgegenwart vergessen.²

Man wird also nicht einfach sagen können, das indische Gottesbild sei falsch. Man muß seinen Gehalt differenzierter beschreiben: es ist Tendenzen ausgesetzt, die es verfälschen, es bleibt deshalb labil und zweideutig, eben weil es nicht endgültig und bleibend von Gott her bestimmt ist. Immer wieder entschwindet es in die Unfaßbarkeit und Unpersönlichkeit oder es sinkt zurück in die Vorstellungen des Menschlichen, eben weil es vom Menschen her geformt ist, gewiß unter Einflüssen göttlichen Lichtes, aber eben doch preisgegeben den Strömungen des Menschenherzens.

Der entscheidende Unterschied des christlichen Gottesbildes also liegt nicht darin, daß es die eine oder andere Aussage über Gott genauer gefaßt hat, sondern in der Urtatsache, daß es von Gott her gegeben ist und im Wort Gottes seinen dauernden

² Dasselbst, S. 19.

Grund hat: Ich bin der Herr, dein Gott. Damit ist Gottes Transzendenz über der Welt endgültig gefestigt, aber auch sein personhaftes Verhältnis zur Welt. Der einzelne Gläubige mag in seinem Gottesbild irren, er bleibt den gleichen Versuchungen des Anthropomorphismus und Agnostizismus ausgesetzt, aber er hat stets das Korrektiv im Gotteswort. Die Probleme des Gottesbildes sind keineswegs philosophisch bereinigt, aber die Dialektik des Gottesbegriffs zerfällt nicht mehr in ihre Extreme, sondern hat eine unverlierbare Mitte, um die sie sich bewegt.

P. Fallon faßt den Unterschied zwischen hinduistischem und christlichem Gottesbild zusammen: «Die entscheidende Differenz ist folgender Ausgangspunkt: Im Hinduismus beginnen wir als menschliche Wesen über Gott nachzudenken und machen leicht den Fehler, ihn als unpersönliches Absolutes falsch darzustellen oder seine Majestät unter tausend Mythen zu verbergen. In der christlichen Offenbarung liegt der Beginn bei Gott: Der Vater offenbart sich in Jesus Christus als der Gott der großen Majestät und der größeren Liebe» (l. c. S. 25).

Anpassung des theologischen Gottesbegriffes an indische Traditionen besteht also wesentlich in zwei Stufen: Zuerst in der konkreten Gegenüberstellung des hinduistischen und christlichen Gottesbildes. Dabei dürfen und sollen die positiven Momente der indischen philosophischen und religiösen Tradition hervorgehoben werden. Man kann sich dabei auch inspirieren lassen, manche Elemente des christlichen Gottesbildes tiefer zu erfassen als es gemeinhin geschieht, wenn zum Beispiel der Inder das Verhältnis Gottes zur Welt nicht nur durch den Kausativ ausdrückt, wodurch Gott als Wirkursache verstanden wird, sondern auch durch den Lokativ, daß die Welt in Gott ist; dazu sind wir doch berechtigt durch das «in ihm leben wir, bewegen wir uns und sind wir» (Apg 17,28), das ja von Paulus auch gerade vor einem hellenistischen, nicht vor einem jüdischen Publikum gebraucht wird. Eine solche Gegenüberstellung aber wird dann besonderes Gewicht darauf legen, daß sich der christliche Gottesbegriff keineswegs in der spekulativen Darstellung göttlicher Eigenschaften erschöpft, sondern wesentlich von Gottes Selbstoffenbarung bestimmt ist, von seinem Heilshandeln in Jesus Christus. Als christliche Theologen reden wir von Gott, der sich uns erschlossen hat, um uns am Reichtum und an der Ewigkeit seines eigenen Lebens teilhaben zu lassen. Erst wenn diese Gegenüberstellung durchgeführt ist, kann man zur zweiten Stufe fortschreiten, daß man nämlich dann auch den christlichen Gottesbegriff in Ausdrücken darlegt, die indischer Sprech- und Denkweise zugeordnet sind. Das kann ohne Gefahr der Verwischung geschehen, wenn die erste Stufe sauber und ernst durchgeführt ist.

Damit hängt eng zusammen der Begriff der Offenbarung. Im christlichen Verständnis ist Offenbarung das von Gott gesprochene Wort des Heils. Dieses Gotteswort ist nicht der Welt immanent, das nur den innersten Sinn der Kreatur selbst enthielte und deshalb ein Heil anböte, das als Möglichkeit schon im Wesen des Menschen enthalten wäre. Es ist vielmehr Gottes schöpferisches Wort an seine Kreatur, das uns aus dem Tod ins Leben ruft. So wird sich also der Begriff der Offenbarung wesentlich abheben vom hinduistischen Begriff, vom ewigen Veda, der unabhängig vom persönlichen Gott das Wesen der Welt konstituiert und in seiner unpersönlichen Ewigkeit alle Ordnungen des Kosmos und des Heils begründet. Christliche Offenbarung ist wesentlich mehr als eine Erkenntnisquelle: sie ist zuinnerst persönlicher und schöpferischer Anruf Gottes an den Menschen.

Deshalb ist auch der christliche Glaube eine persönliche Tat: er ist die Antwort des Menschen an Gottes offenbarendes Wort; er beginnt in der Offenheit der Kreatur zum persönlichen Gott hin; er wird vollzogen in der Unterwerfung unter Gott; er vollendet sich in der personalen Gemeinschaft mit ihm. Anders wieder ist der Glaube im Hinduismus, soweit es da analoge Begriffe gibt: «shraddha» ist eine religiöse Urdisposition, die bei jedem Opfer und bei jedem religiös wertvollen Akt vorausgesetzt wird, ein Verlangen und Vertrauen, durch das der Mensch auf das Göttliche hin disponiert wird, das aber in seinem Inhalt nicht bestimmt ist. Es ist ja nicht einem zu uns gesprochenen Gotteswort als Antwort zugeordnet. Eher entspricht es also dem griechischen Eros, da es der in-

neren Verwandtschaft und Bezogenheit des Menschen zum Göttlichen entstammt. Ebenso ist «bhakti» vom Glauben im christlichen Sinn zu unterscheiden. Zwar ist «bhakti» wohl dem persönlichen Gott zugeordnet. Sie bedeutet die Verbundenheit des Herzens mit dem liebenden und geliebten Gott. Aber sie faßt schon einmal häufig das persönliche Verhältnis zu Gott nur als eine vorläufige Stufe auf, die überschritten werden muß und zu einem monistischen Gotteserleben führen soll. Ferner bringt «bhakti» nicht eine Neugeburt des Herzens hervor. Gerade in ihren reinsten und theologisch tiefsten Ausprägungen (im Vaishnavismus) ist «bhakti» der Ausdruck der ewigen, unverlierbaren Wesenheit der Einzelseele, die ihrer Natur nach mit Gott verwandt ist. Diese Verwandtschaft und Zuordnung zu Gott kann der Mensch zwar in seinem empirischen Bewußtsein vergessen – im unerlösten Menschen ist sie verborgen unter den Hüllen der Unwissenheit –, aber ihr Wesen bleibt dennoch bewahrt. Die Seele ist also wie ein verstaubter Spiegel, der immer Spiegel bleibt, und eben nur gereinigt werden muß, um nicht nur Spiegel zu sein, sondern auch das Licht zu reflektieren. Anders ist der christliche Glaube, in dem sich der Mensch dem erweckenden Wort Gottes öffnet, so daß er in Gott neu geboren wird und eine neue Kreatur ist, etwas also, was er vorher nicht war.

Besonders deutlich wird der Unterschied im Begriff der Sünde. Biblisch gesehen ist Sünde Mißbrauch der Freiheit, Auflehnung und Ungehorsam gegen Gott, also wesentlich persönliche Tat des Menschen. Gewiß verstrickt sich der Mensch durch Sünde in das Gewirr von Verblendung und immer blinderer Begierde; aber Ursprung und Wesen der Sünde ist immer die gewollte Auflehnung, die der Verblendung und Verstrickung vorausliegt, wie es besonders im biblischen Bericht von der Ursünde deutlich wird. Deshalb sind nach Paulus die Menschen «unentschuldigbar, weil sie Gott, wiewohl sie ihn erkannten, doch nicht als Gott verherrlichten» (Rom 1,20). Erst daraus folgt, «daß sie in ihren Gedanken auf Nichtigkeit verfielen, daß ihr Herz verfinstert wurde», und «darum endlich überließ sie Gott der Unreinheit in ihres Herzens bösen Gelüsten» (Rom 1,24). Also stammt Sünde im christlichen Verständnis aus dem Personkern des Menschen und von da wächst sie hinein in seine Natur, verfinstert und verwirrend. Umgekehrt ist es im Denken des Hindu. Für ihn ist die Kreatürlichkeit selbst schon Abfall vom Absoluten, wesentlich verbunden mit Verblendung und Begierde. Zuerst und zuinnerst ist also das menschliche Dasein schon vergiftet, vor aller persönlichen Freiheit und Verantwortung, und von da aus erst versteht sich das sündige Tun des Menschen. Es gibt im Hinduismus wohl tiefempfundene Schilderungen von Schuld und Sünde. Aber so ähnlich solche Beschreibungen manchmal christlichen Darstellungen erscheinen, das Grundverständnis der sündigen Situation des Menschen ist verschieden aufgefaßt. Sünde im Hinduismus ist nicht ein zuinnerst verbogenes Verhältnis zu Gott, sondern findet sich im Menschen unabhängig von seiner eigenen Freiheit als Zuständigkeit seiner Natur. Solche Erwägungen sind selbstverständlich weiterzuführen und zu vertiefen im Zusammenhang der Erbsünde, die zwar auch der sittlichen Entscheidung der Einzelmenschen vorausliegt, aber doch in der Entscheidung des ersten Menschen gründet, so daß hier wieder nicht nur der Einzelmensch, sondern die Menschheit als Ganzes vor Gott verantwortlich ist.

So wird also in jedem der genannten Bezüge der religiöse Begriff des Hinduismus aus seiner Transzendenz zurückgebogen in die menschliche Sphäre, das Gottesbild, die Offenbarung, der Glaube, die Sünde. Der Mensch lebt in seiner eigenen Welt. Religion ist ihm die numinose Erfahrung seines menschlichen Daseins. Diese Erfahrung kann ihn wohl zu genuinen religiösen Erkenntnissen führen und sich zu einem echten und tiefen Verhältnis zu Gott entfalten, doch gleitet sie eben wieder zurück in den Bereich des Kreatürlichen, von dem sie immer ausgeht. Christentum aber ist die Begegnung mit dem lebendigen Gott, der Herr ist, der spricht, der Glauben fordert, der die Sünde verdammt und den Sünder erlöst.

Die Sphäre der Kreatur

In der zweiten Sphäre, in Schöpfungslehre und Anthropologie zeigt sich der nämliche Unterschied.

Wie das Christentum den lebendigen und personalen Gott kennt, so kennt es die reale Schöpfung, die in der Freiheit des Menschen gipfelt. Gott schuf den Menschen nach seinem Gleichnis. Damit bekommt die Welt eine Bedeutung, durch die sie zur Trägerin ihres eigenen Geschickes werden kann. Denn so schwerwiegend ist die Freiheit des Menschen, daß

seiner Verfügung Gültigkeit anhaftet, so sehr, daß er für sich selbst verantwortlich und endgültig wählen muß zwischen Leben und Tod. So entsteht gerade im Zusammenhang des starken Gottesbegriffes des Christentums ein Menschenbild von tieferer Bedeutung. Gott hat dem Menschen Heil und Unheil in die eigene Hand gelegt. Obgleich Gott Anfang ist und Ende, wird die Heils- und Unheilsgeschichte vom Menschen selbst ausgeführt, Schritt für Schritt. Der Mensch wird durch Gottes Größe nicht entmündigt, sondern erst recht verantwortlich. Er wird zum eigentlichen Subjekt der Heilsgeschichte.

Wieder finden wir eine andere Orientierung im hinduistischen Denken. Im Hinduismus ist das geistige Selbst des Menschen nicht der verantwortliche Träger seines Schicksals. Wohl hat hinduistische Philosophie die Idee des geistigen Subjektes in der Sphäre der Erkenntnis mit größter Schärfe entwickelt, aber sie ist nicht dazu gekommen, den Menschen zum eigentlichen Subjekt seiner Geschichte zu machen. In der Konkretheit seines Lebens ist der Mensch Resultat der Faktoren, die der Natur in ihm oder außer ihm angehören, denn das geistige Subjekt kann ja nicht wirken, sondern muß außerhalb aller Kausalität bleiben, und damit außerhalb der Geschichte. – Selbst in seinem Heil ist der Mensch, nach dem Hinduismus, nicht eigentlich frei. Was bei Erlösung im hinduistischen Sinne geschieht, ist letztlich nur ein Erwachen zum eigenen Wesen, das Bewußtwerden dessen, was der Mensch schon immer war und was nur durch die Hüllen der Unwissenheit verborgen war, nicht aber ein Sich-Rufen-Lassen und ein freies Antworten, wie im Christentum, wobei ein neues Dasein in der Liebe Gottes beginnt.

Besonders deutlich wird die Bedeutung von Welt und Mensch in der Lehre der Inkarnation, der Aufnahme des wahren Menschseins in die Person des Ewigen Wortes, so daß unser menschliches Leben und Wirken im Menschen Jesus in das Sohnesverhältnis des ewigen Gottessohnes eingeschlossen wird. Deshalb ist ja in der Christologie die wahre und ungeminderte Menschheit Jesu so wesentlich. Der analoge hinduistische Begriff des «Avatara» bedeutet nie Menschwerdung im vollen Sinn (man sollte ihn deshalb auch bei Übersetzungen grundsätzlich vermeiden). Er bedeutet vielmehr, sowohl etymologisch wie historisch, die Herabkunft Gottes. Diese Herabkunft besteht zwar wohl in einem Eingriff göttlicher Initiative in das Weltgeschehen, dabei ist aber die Menschheit nur verhüllender Schleier der göttlichen Macht. Der herabgekommene Gott kennt nicht menschliches Denken und Wollen im eigentlichen Sinn, kein vollwertiges menschliches Handeln, und vor allem kein menschliches Leiden und Sterben. Sein erlösender Einfluß besteht darin, daß durch ihn Gottes Macht und vor allem Gottes erleuchtende Kraft wirksam werden, daß in seiner Gegenwart die bindenden Fesseln des Karma und die verhüllenden Nebel der Unwissenheit verschmelzen. Aber von einer wirklich erlösenden menschlichen Tat, von einem Gehorsam, der für uns eine neue Heilssituation herbeiführt, wie es durch Jesu Gehorsam geschieht, ist nicht die Rede. Wir würden also schließlich die hinduistische Theologie der «Avatar» als Monophysitismus bezeichnen, oder vielleicht umgekehrt, den christlichen Monophysitismus als ein Verlassen des christlichen Zentralgeheimnisses der wahren Menschwerdung und damit als einen Rückfall in heidnischen Spiritualismus.

So ist also im Hinduismus, analog zur Undeutlichkeit des Gottesbildes, auch die Bedeutung der Kreatur herabgemindert. Mensch und Welt sind entmündigt, Erlösung und Menschwerdung verlieren ihre Bedeutung als Neuheit der Kreatur. Nur in der christlichen Offenbarung findet sich der Mensch in der vollen Freiheit und Verantwortung vor Gott zu Heil oder Tod.

Solche Erwägungen wären nun in allen theologischen Traktaten durchzuführen, was wir selbstverständlich unterlassen müssen. Die gegebenen

Beispiele sind ja auch nur gedacht als Illustration eines Weges, die dogmatischen Traktate religionsgeschichtlich in Beziehung zu den Traditionen des Hinduismus zu bringen. Der Einbau solcher religionsgeschichtlicher und zugleich theologischer Betrachtungen in die systematischen Traktate wird dazu helfen, das theologische Denken aus seiner begrifflichen Isolierung zu befreien, es in geschichtliche Zusammenhänge hineinzustellen, ohne es irgendwie zu relativieren. Das aber möchte uns doch als eines der dringendsten Anliegen der Theologie erscheinen, nicht nur in den Missionsländern, sondern auch in der Heimat, daß die Theologie stets im lebendigen Gespräch mit den Geistern der Vergangenheit und der Gegenwart steht, und dabei jedesmal zu zeigen – ganz im Sinne von Paulus –, daß alle Geister des Kosmos und der Völker Jesus untertan sind.

Das Gespräch mit den Geistern der Gegenwart

Vom Gespräch mit den Geistern der Vergangenheit haben wir einiges gesagt, aber ein kurzes Wort muß noch bezüglich der Geister der Gegenwart hinzugefügt werden. Denn Theologie darf doch auch nicht an den Problemen der Gegenwart vorbeigehen. So muß auch eine moderne indische Theologie einen Platz für die tiefen Probleme haben, die das moderne Indien in seiner heutigen Entwicklung bewegen. Denn in Indien hat sich doch auch das neue naturwissenschaftliche Denken von den traditionellen Vorstellungen des Hinduismus gelöst. Die sich neu bildenden sozialen Strukturen des Landes haben mit den bisherigen Systemen der Großfamilie und der Kaste nichts mehr zu tun. Wohl das dringendste Bedürfnis des neuen Indien sind die echten Leitbilder einer neuen Zeit. Es ist für Indien nicht genug, daß man materielle Güter in genügender Menge erzeugt, sondern daß man Sinn und Ordnung der neuen Welt, die im Werden ist, versteht und verwirklicht.

Theologie kann an diesen Fragen nicht vorbeigehen. Es ist auch nicht genug, gelegentlich Ergänzungsvorlesungen über soziale oder ähnliche Probleme einzuschalten. Die theologischen Hauptfächer müssen diese Probleme in ihre Orientierung miteinbeziehen. Man muß also – um nur ein Beispiel zu nennen – in der Schöpfungslehre nicht nur den biblischen, theologischen und philosophischen Begriff der Schöpfung entwickeln, sondern man muß aus diesem Begriff heraus auch den Auftrag, der in der Schöpfung und ihrer Entwicklung enthalten ist, darstellen. Eine Theologie der Arbeit, wie sie ja heute entsteht, scheint gerade in den Missionsländern (die ja auch Entwicklungsländer sind) von besonderer Bedeutung zu sein, da ja aus der traditionellen religiösen Welt, etwa des Hinduismus, ein Sinn für die naturwissenschaftliche und technische Entwicklung nicht geboten wird. Das gilt noch mehr für die Grundlagen der sozialen Ordnung. In einer Zeit, in der die bisherigen Strukturen der Kaste zerbröckeln, muß das Christentum den Sinn der neuen universalen Gemeinschaft darstellen. Denn daß es eine universale Gemeinschaft gibt, die alle Völker und Kulturen zusammenfaßt, ist eine Tatsache, die sich vor unseren Augen verwirklicht, zu unserem Heil oder Unheil. Sie ist aber nicht etwas schlechthin Neues. Sie ist nur Verwirklichung einer Solidarität, die in Gottes Schöpfungsplan grundgelegt ist und in Jesu Erlösungswerk verwirklicht wurde. Eine gesunde moderne Theologie wird diese Grundlagen der universalen Solidarität aller Menschen bewußt machen und so zu einem Leben und Denken führen, das die Völker verbindet und auch die Missionsländer immer mehr zu lebendigen Kirchen in der einen Kirche Christi macht.

Wir haben nun eigentlich nur von der ersten Stufe einer indischen Theologie gehandelt, von der Begegnung der Offenbarung mit der indischen Welt, alt und neu. Freilich muß Theologie nun fortschreiten zur Systematisierung. Dazu braucht sie philosophische Begriffe, und schließlich muß sie selber, bis zu einem gewissen Grad wenigstens, System werden. Von diesem weiteren Weg soll nicht mehr gehandelt werden. Es ist durchaus zu erwarten, daß in dieser Arbeit systematischer Darstellung mehr und mehr auch indische Begriffe verwandt werden. Aber aus dem Vorausgehenden sollte klar sein, daß diese Indisierung der Begriffe wenig eigent-

liche Anpassung bedeutete, wenn nicht die Theologie selbst, oder letztlich die Offenbarung, in konkrete Beziehung zu Indien, zu seiner Geschichte und seiner Gegenwart tritt.

Es wäre also wohl nicht richtig, wenn man sich indische Theologie als eine Art fremdländisches Gewächs vorstellte, das unter andersartigen klimatischen Verhältnissen herangezogen wird, das aber mit der Theologie des Westens eigentlich nichts zu tun hätte. Vielmehr ist indische Theologie

die Ausweitung christlichen Denkens in die östlichen Räume, in die religiöse Welt des Hinduismus und in die Fragen der modernen Entwicklung hinein. Diese Ausweitung ist so wichtig, weil ohne solche Konfrontierung Theologie steril werden muß. Indische Theologie muß also diese Begegnung und Auseinandersetzung mit dem Osten pflegen und so zu einem Beitrag zur wahren Katholizität der Kirche werden.

Prof. J. Neuner S. J.,
De Nobili College, Poona, Indien

Bücher

Teilhard de Chardin

Das Werk des französischen Jesuiten und Paläontologen Pierre Teilhard de Chardin steht heute im Brennpunkt der Auseinandersetzungen. Daß der große synthetische Versuch Teilhards nicht auf Anhieb gelingen konnte, versteht sich von selbst. Der bekannte Basler Anthropologe Johannes Hürzeler sagte kürzlich: «Die Größe des Versuchs bringt es fast zwangsläufig mit sich, daß das neue Gewebe da und dort Mängel aufweist. Wir müssen deshalb versuchen, das Positive zu erkennen und die Mängel in geduldiger Arbeit zu beheben. Die Schriften des französischen Jesuiten müssen deshalb nicht unter hermetischen Verschluss, wie einzelne überängstliche Theologen und Laien das ‚Monitum‘ interpretieren wollen, sondern zur sorgfältigen Prüfung und sachlichen Diskussion gestellt werden». Diese «sorgfältige Prüfung und sachliche Diskussion» kann jetzt anhand von sechs bemerkenswerten Büchern von und über Teilhard de Chardin leichter geschehen.

Pierre Teilhard de Chardin, Der göttliche Bereich (Le Milieu divin).

Walter Verlag, Olten und Freiburg i. Br., 1962 (206 Seiten). – Dieses Buch ist gleichsam eine «Nachfolge Christi» für den Gebrauch des modernen Menschen, der sich ja vornehmlich durch drei Eigenschaften charakterisiert: er betrachtet sich als Spitze einer kosmischen Entwicklung, er empfindet sich als Träger einer planetarisch vereinigten Geschichte, seine Denk- und Verhaltensweisen werden von den Naturwissenschaften her geprägt. Kann ein solcher Mensch mit seiner «Weltfrömmigkeit» ein ehrlicher und frommer Christ sein? Teilhard de Chardin entwirft eine christliche Frömmigkeitslehre (das heißt eine Lehre über die im weltlichen Tun dargelebte innere Glaubenseinstellung des Christen) für diesen, von der Größe des Universums faszinierten Menschen: der Christ von heute muß die Welt mit ganzem Herzen lieben und an ihrer Vollendung arbeiten (mehr noch als der Heide) und kann dabei (besser: darin) Gott mit ungeteiltem Herzen anhängen. Es ist eine Lehre über die «Kommunion mit Gott durch die Welt». Unsere Welt enthüllt sich in diesem Buch als ein Gefäß und Wohnsitz des Göttlichen, als eine Diaphanie (Durchscheinen) Jesu Christi. «Milieu divin»: ein auf Gott (in Christus) hin durchsichtiges und auf Christus zentriertes Weltall. – Darüber hinaus erlaubt uns dieses Buch, das ganze Wirken Teilhards in die richtige Perspektive zu rücken: Teilhards Schriften sind grundsätzlich von seiner geistlichen Lehre, von seiner religiös-mystischen Grundintuition her zu deuten. Leider waren bis jetzt diese für eine adäquate Teilhard-Deutung höchst bedeutsamen Werke dem deutschsprachigen Leser unzugänglich. Wir sind dem Walter Verlag – der die deutsche Veröffentlichung des Gesamtwerkes von Teilhard übernahm – und dem Luzerner Theologen und Dichter Josef Vital Kopp – dem hier eine meisterhafte Übersetzung gelang – für dieses Buch zu besonderem Dank verpflichtet.

Henri de Lubac, La Pensée religieuse du Père Teilhard de Chardin. Aubier, Paris, 1962 (274 Seiten). – Die bis jetzt wichtigste Studie über Teilhard de Chardin. Dieses Buch ist bereits irgendwie in die Geschichte der Kirche eingegangen: es wird behauptet, das «Monitum» des Heiligen Offiziums vom 30. Juni dieses Jahres sei auf das Buch von de Lubac hin verfaßt worden und es visiere nicht so sehr Teilhard, als seinen Deuter de Lubac. Was Johannes XXIII. keineswegs daran hinderte, den Autor zum Konzilstheologen zu ernennen. (Wir vernahmen aus sonst zuverlässigen Quellen: der Papst bezeichnete kürzlich beim Empfang einer Gruppe französischer Geistlicher und bei der Privataudienz, die er dem Präsidenten der Republik Senegal, Léopold Senghor, gewährte, das «Monitum» des Heiligen Offiziums als bedauerlich, «regrettable».) – Henri de Lubac versucht, das ganze Werk Teilhards «von innen her» zu verstehen, das heißt, es von der religiösen Grundintuition her zu durchleuchten. Das tut er mit souveräner Eleganz. Die kleinen Polemiken und die einseitigen Auslegungen werden weggefeht. Er macht uns zwar auf bedeutende Lücken, gefährliche Einseitigkeiten und «riskierte Extrapolationen» im Teilhardschen Werk aufmerksam. Zugleich weist er aber auf Auswege und neue Deutungsmöglichkeiten hin. Es ist also ein eminent positives, im Geiste der christlichen Milde

geschriebenes Buch. Bedeutsam ist dabei, daß Henri de Lubac aus dem ganzen Schrifttum Teilhards, also auch aus den unveröffentlichten Manuskripten, schöpft und so zu einer gültigen Darstellung des Gesamtwerkes kommt. Wir kannten bis jetzt de Lubac vornehmlich als einen «Patristiker». Auch in diesem Buch versucht er seinen «Gegenstand» in die Tradition der Kirchenväter hineinzustellen (man sollte die Fußnoten gut studieren!). Das zwölfte Kapitel («Transfiguration du cosmos») ist in dieser Hinsicht geradezu atemraubend. Wir erleben in diesem Buch eine Begegnung von zwei großen Geistern. Es wäre ein sehr großer Verlust, wenn diese Studie auf Deutsch nicht erscheinen könnte.

Georges Crespy, La pensée théologique de Teilhard de Chardin. Éditions Universitaires, Paris, 1961 (231 Seiten). – Crespy (ein protestantischer Theologe von Montpellier) ist auch überzeugt davon, daß die Teilhardsche Weltanschauung wesentlich von seinen religiösen Grundlagen her zu deuten ist. Er konzentriert seine Interpretation, die in ihren wesentlichen Teilen mit noch unveröffentlichten Manuskripten arbeiten muß, auf die Christologie Teilhards. Das geistige Werden Teilhards muß als eine stete Ausfaltung seiner christologischen Vision verstanden werden. Es ist sehr bedeutend, daß die erste großangelegte Untersuchung der Christologie Teilhards von einem protestantischen Theologen kommt. «Tout ce qui monte converge».

Helmut de Terra, Mein Weg mit Teilhard de Chardin. C. H. Beck, München, 1962 (131 Seiten). – Dieses schmale Bändchen ist eine wirkliche Bereicherung unserer Teilhard-Bibliothek. Im gefälligen Erzählerton beschreibt de Terra seine Forschungsreise mit Teilhard (Nord- und Mittelindien, Burma, Java): «Ich sehe Teilhard noch deutlich vor mir: das feingeschnittene Gesicht hatte einen transparenten Ausdruck, die ganze Gestalt schien von konzentrierter Geistigkeit» (S. 131). – «In seiner Begleitung konnte man ständig einen geistigen Reflex erwarten, der eine Beziehung herstellte zu großen Zusammenhängen ... Auch bei der kritischen Betrachtung von Fossilien und Artefakten machte er den Eindruck, als ob er selbst bei ihrer Bildung irgendwie beteiligt gewesen wäre, als ob er den hinter solchen Dingen liegenden Sinn mit einer Art innerer Schau begreifen könnte» (S. 62). – «Unwillkürlich packte ich ihn am Arm. ‚Dieser Wald ist wie das Meer voll von verborgenem Leben‘, sagte er und sah mich mit verschleierte Augen an» (S. 63). – Man sollte sich aber im Fall Teilhard keine falschen Vorstellungen über die Gründlichkeit seiner fachwissenschaftlichen Forschungen machen: «In dieser Hinsicht zeigte er eine Sorgfalt, die nicht kritischer gedacht werden kann» (S. 103). – «Daß diese analytische und kritische Begabung in Teilhard mit einer philosophischen und tief religiösen, ja man kann sagen mystischen Veranlagung gepaart waren, wird für mich immer einer der merkwürdigsten und bedeutsamsten Eindrücke bleiben» (S. 104). – «Inmitten solcher Wildnis konnte ich in Teilhards Gesellschaft immer etwas von seinem mystischen Naturerleben spüren, ein Lauschen und Warten auf Tierstimmen, das ihn zuweilen sehr heiter stimmte» (S. 78). – Man versteht bei solchen Schilderungen besser, was die Forderung des «Milieu divin», «auf die Stimmen der Erde zu lauschen», heißt. – Schließlich der schlichte Bericht von einer einfachen Begebenheit, die aber von der Innerlichkeit eines Menschen mehr erahnen läßt als feinste Seelenanalysen: «Es fiel mir auf, daß seine Füße nur mit leichten Tennisschuhen bekleidet waren. Ich warnte ihn vor Giftschlangen, die in jener Gegend besonders zahlreich sind, worauf er mich erstaunt ansah und sagte, er könne in leichten Schuhen den Boden viel besser fühlen» (S. 32).

Claude Cuénot, Teilhard de Chardin. Sammlung «Écrivains de Tournai», Éditions du Seuil, Paris, 1962 (190 Seiten). – Mehr als eine Einführung und mehr als eine gekürzte Wiedergabe des großen Werkes von Cuénot über das Leben Teilhards: Dieses reich illustrierte und mit zahlreichen (sehr gut ausgewählten und originell zusammengestellten) Texten versehene Büchlein ist ein Beispiel dafür, wie man ein Leben und ein Werk mit dem Mittel der modernen Drucktechnik zu einer Wesensschau zusammenfügen kann. Wir machen den Leser auf das beigefügte «Teilhard-Wörterbuch» (es ist erstmalig) aufmerksam (S. 176–187).

N. M. Wildiers, Teilhard de Chardin. Herder-Bücherei 122, Herder Verlag, Freiburg, Basel, Wien, 1962 (135 Seiten). – Wenn Sie eine gute, zuverlässige (und billige!) Einführung in die Gedankenwelt Teilhards haben wollen, dann ist die beste Wahl: Wildiers. Er ist Mitherausgeber der französischen Ausgabe der «Oeuvres» von Teilhard de Chardin. Leider hat sich der Herder-Verlag nicht die Mühe genommen, die im wesentlichen aus französischen Veröffentlichungen zusammengestellte Bibliographie durch die entsprechenden deutschen Schriften über Teilhard zu ergänzen. Doch spricht das nicht gegen Wildiers. Er hat, im engen Rahmen eines Taschenbuchs, eine hervorragende Arbeit geleistet. L. B.

Bildbände

Sammlung Roma. NZN-Buchverlag, Zürich. Bilder von Leonard von Matt, Textautoren Enrico Josi, Valerio Mariani und Burkart Schneider S. J. *Frühchristliches Rom – Rom im Mittelalter – Rom in der Renaissance – Barockes Rom – Barocke Bildwerke in Rom – Das Konzil* (je 16 Seiten Text und 48 Bildseiten. Preis Fr. 15,30). – Von Matt versteht es ausgezeichnet in seinen Rom-Bänden, jeweils Kunstwerke der einzelnen Perioden zusammenzustellen und mit oft unbekanntem oder vernachlässigten Schönheiten uns ein Bild jener Epoche zu zeigen. Es sind wertvolle Geschenkbände von bleibendem Wert. Der Konzilsband dürfte heute besonders aktuell sein mit seinen Bildern von der Apostelzeit bis heute.

Leonard von Matt / P. Stephan Hilpisch, Benediktus. Leben und Werk. 232 Seiten mit 190 Abbildungen. NZN-Buchverlag, Zürich, Fr. 23.—. – Kaum einer der alten Väter der Kirche hat so sehr wie Benedikt von Nursia das Werden des christlichen Abendlandes mitgestaltet. In seinen Söhnen lebt und wirkt er auch heute noch weiter. Entfaltung und Größe seines Ordens, sein missionarisches Wirken, aber auch Zerfall und Zerstörung in der Reformationszeit und nachfolgender Wiederaufstieg zeigen sich uns in Wort und Bild. Den Text schrieb P. Stephan Hilpisch von Maria Laach, der seit dreißig Jahren sich mit der Geschichte seines Ordens beschäftigt. Der Band reiht sich würdig an die früher erschienenen Biographien.

Erdkreis Bildbücher. Der NZN-Buchverlag, Zürich, und Echter-Verlag, Würzburg geben eine neue Serie Taschenbücher heraus. Bis jetzt sind 10 dieser Bildtaschenbücher erschienen (72 Seiten Bilder, 48 Seiten Text. Preis Fr. 4.— pro Band). 1. Siegmund / Hofmann, *Der Mensch im Rausch*; 2. Von Matt/Francis Trochu, *Bernadette*; 3. Hotz, *Rußland, Land der Dulder*; 4. Von Matt/Hauser, *Franz von Assisi*; 5. Gustav Scherz, *Niels Stensen*; 6. Pauquet, *Die Tränen der Miserablen*; 7. Von Matt/Rahner, *Ignatius*; 8. Von Matt/Nello Vian, *Pius X*; 9. Ohm/Sattelmair, *Antlitz der Menschen – Antlitz der Götter*; 10. Schneider/Slivinski, *Arche 62*. – Alle vermitteln einen bleibenden Eindruck. «Der Mensch im Rausch» gewährt einen Einblick in die «künstlichen Paradiese», «Die Tränen der Miserablen» zeigen erschütterndes Elend zertretener Menschenwürde in den brasilianischen Slums, «Rußland – Land der Dulder» zeigt statt des propagierten Paradieses enttäuschte Idealisten, eine «Erlösung», die keine war. Die vier Bändchen «Bernadette», «Franz von Assisi», «Ignatius» und «Pius X» sind verkleinerte Ausgaben der beliebten großformatigen Bildbände. Ihr Lob ist bereits in weitesten Kreisen bekannt. Eine neue Biographie bietet das Bildbuch über Niels Stensen, den dänischen Forscher und Gelehrten, Seelsorger und Bischof des 17. Jahrhunderts, den vorausahnenden Schauer und Förderer der *Una sancta*. J. W.

Sammelwerke

Die Lexikographie hat heute einen neuen Höhepunkt erreicht. Die Bild- und Drucktechnik hat sich noch wesentlich verfeinert, aber auch die Fülle des Materials und der Fragen hat um vieles zugenommen. Ein Blick in die laufende Produktion zeigt die Schnelligkeit unserer Zeit, aber auch den ungeahnten Fortschritt auf allen Gebieten. Bildete früher ein Lexikon eine kleine Bibliothek für Generationen, so ist auch diese Zeit vorbei. Die neuen Werke sind charakterisiert durch eine neue Offenheit sowohl zur Welt der Technik und Naturwissenschaft hin, wie auch auf dem Gebiet der Geisteswissenschaften. Man mag es bedauern, daß man selbst auf dem Gebiet der Theologie nicht mehr überall so runde, abgeschlossene Antworten bekommt wie noch vor 30 Jahren. Aber vielleicht ist es gerade ein Zeichen der geistigen Lebendigkeit, daß neue Tore geöffnet werden. Ein Lexikon, das in der Zeit steht, muß dieser Situation Rechnung tragen.

Der große Herder. – Der Herder-Verlag, der unerschöpflich an Lexikon-Ideen scheint, hat zum «Großen Herder» bereits zwei Ergänzungsbände herausgebracht, die das Konversationslexikon auf den neuesten Stand bringen und zugleich «Zeitcherichte» über alle wesentlichen natur- und geisteswissenschaftlichen Bereiche enthalten. So bildet das neue Ergänzungswerk zugleich «Das aktuelle Bildungsbuch».

Der erste Band bringt die Ergänzungen in alphabetischer Form von A–K und gibt dann auf 740 Spalten eine zusammenhängende Darstellung über «Natur und Technik» von heute. Im zweiten Band wird das Alphabet von L–Z weitergeführt und auf 1004 Spalten eine Übersicht über «Geist und Kultur» (Gesellschaft, Politik, Religionen, Theologie, Philosophie, Literatur, Kunst, Musik, Theater und Film) nach dem neuesten Stand geboten. Die beiden Bände können in der ganzen Art ihrer Anlage sowohl als selbstständiges Werk wie auch als Ergänzung zu jedem andern Lexikon gebraucht werden. Eine gute Idee und eine hervorragende Leistung!

Lexikon für Theologie und Kirche. 2. völlig neu bearbeitete Auflage. Hrsg. von J. Höfer und K. Rahner, Bd V und VI. Herder-Verlag, Freiburg i. Br., 1960/61. – Dieses anerkannt katholische «Kirchenlexikon» ist bereits bis zum sechsten Band, Buchstabe M, fortgeschritten. Was es anfangs versprochen hat, hat es auch gehalten. Solidität – Offenheit – ökumenischer Geist – moderne Fragestellungen zeichnen auch die neuesten Bände aus. Der Theologe liest mit besonderer Neugier – sicher auch mit Nutzen und Genuß – die durchwegs gediegenen bibeltheologischen, dogmatischen und liturgiegeschichtlichen Beiträge, in denen er nicht nur manches findet, was noch nicht in die Schulbücher eingedrungen ist, sondern auch etwas von der Aktualität und Lebendigkeit der Theologie erfährt!

Kleines Theologisches Wörterbuch. K. Rahner und H. Vorgrimler. Herder-Bücherei, Bd 108/109. Verlag Herder, Freiburg i. Br., 1961, 397 Seiten, Fr. 5.80. – Das kleine Taschenbuch, das ganz im Geist vom großen Lexikon für Theologie und Kirche geschrieben ist, bietet in gedrängter Kürze einen Überblick über die wichtigsten theologischen Begriffe und Fragen. Ein kostbares Kompendium für jeden gebildeten Katholiken!

Staatslexikon. Recht – Wirtschaft – Gesellschaft. Hrsg. von der Görres-Gesellschaft, 6., völlig neu bearbeitete und erweiterte Auflage. Bd 6 und 7. Verlag Herder, Freiburg i. Br., 1961/62. – Das anerkannte Staatslexikon ist schon beim Buchstaben V angekommen und steht damit vor seinem Abschluß. Damit hat der gebildete «Bürger und Christ» wieder ein Lexikon zur Hand, das ihm über Fragen von Recht, Wirtschaft und Gesellschaft allseitigen, gediegenen Aufschluß gibt. Vielleicht hätte man in manchen Fragen eine etwas offener und dynamischere Haltung gewünscht. Aber das sind Nuancen, über die sich streiten läßt. Für die Vertiefung der einzelnen Fragen sorgen reiche Literaturhinweise, für die man besonders dankbar ist. A. E.

Bibel

W. F. Albright ist Spezialist der Archäologie und als solcher eine international anerkannte Autorität. Hinzu kommt, daß er die Gabe der Darstellung hat. Was er für einen breiteren Leserkreis schreibt, wie das anzudeutende Buch «**Archäologie in Palästina**» (Benziger Verlag, Einsiedeln/Köln, 1962, 257 Seiten, 48 Tafeln, Fr. 28.—), ist klar und leicht verständlich. Erfreulicherweise hat der Benziger Verlag die Übersetzung aus dem Englischen dem bekannten Alttestamentler Herbert Haag vorgelegt, so daß wir die Gewähr haben, daß die Fachausdrücke richtig wiedergegeben sind. Etwas merkwürdig ist, daß Qumran mit *q* (Qumran) geschrieben wird. «Formkritik» (S. 253) ist eine zu wörtliche Übersetzung aus dem Englischen, da die entsprechende exegetische Schule deutschen Ursprungs ist und «Formgeschichte» heißt. Wenn der Leser im Auge behält, daß Albright Protestant ist, wird er bei Wendungen wie «Jakobus, der Bruder Jesu» (S. 234) die katholische Deutung hinzudenken. Solche Kleinigkeiten verringern nicht im geringsten den hohen Wert dieser mit prächtigen Tafeln ausgestatteten Einführung in die Archäologie Palästinas.

Auch mit **Sabatino Moscati** «**Geschichte und Kultur der semitischen Völker**» (1961, 320 Seiten, Leinen Fr. 24.—) hat der Benziger Verlag einen Autor übersetzt, der durch Übersetzungen aus dem Italienischen ins Englische, Französische und Deutsche weit herum bekannt geworden ist. Moscati ist Professor an der staatlichen Universität Roms und Direktor des «Centro di Studi Semitici». Wenn das Kapitel «Israel» mit kaum 60 Seiten auf eine gewisse Vereinfachung der komplexen Materie hin angelegt zu sein scheint, so liegt der Hauptwert des Buches wohl darin, daß wir Israel in seiner geschichtlichen und geographischen Umwelt sehen lernen, was ja eine Grundvoraussetzung für das Verstehen des Alten Testaments ist, in dem so oft auf Bräuche und Götter angespielt wird, die uns zunächst völlig fremd sind. Der Verlag hat das Werk mit 48, zum Teil erstmalig veröffentlichten Bildtafeln ausgestattet.

Die schicke Reihe des Benziger Verlags «Meditationen» (über Matthäus, über Lukas, über Johannes) wird nach dem Tod des Verfassers der bisherigen Bändchen, R. Gutzwiller, fortgesetzt. Der durch verschiedene exegetische Veröffentlichungen bekannte Tübinger Neutestamentler **Karl Her-**

mann Schelkle hat die «**Meditationen über den Römerbrief**» (1962, 247 Seiten, Leinen Fr. 8.80) geschrieben. Wie Schelkle seine Aufgabe verstanden hat, sagt er im Vorwort: «Wenn ich gleichwohl von der Art R. Gutzwillers abweiche, so deshalb, weil mir persönlich die strengere Auslegung gemäßer ist als die von ihm geübte breitere Anwendung.» So ist eine unaufdringliche, auf echter exegetischer Information beruhende Betrachtung des Römerbriefes entstanden.

Daß das Werk «**Bibeltheologisches Wörterbuch**», herausgegeben von **Johannes B. Bauer**, schon nach drei Jahren in zweiter Auflage herauskommt, ist ein untrüglicher Beweis für seinen Erfolg. Aber es handelt sich nicht nur um eine zweite Auflage, sondern um ein neues Werk, insofern es um die Hälfte des Umfangs der ersten Auflage vermehrt und deshalb auf zwei Teilbände verteilt werden mußte. Der Herausgeber hat dem in Besprechungen ausgedrückten Wunsch, die Anzahl der behandelten Stichwörter zu erhöhen, Rechnung getragen. Es sind deren nun etwa 175. (Styria Verlag, Graz/Wien/Köln, 1962; Band I: Abraham-Herr; Band II: Herrentag-Zucht. Zusammen: 1292 Seiten, Leinen Fr. 58.—.)

Wenn der protestantische Pfarrer P. Vogelsanger sich in der «Reformatio» unlängst darüber beklagt hat, daß die Artikel des von G. Kittel begründeten «Theologischen Wörterbuches zum Neuen Testament» viel zu lang und mit überflüssigem wissenschaftlichem Ballast befrachtet seien, so spricht aus dieser Klage vor allem die Zeitnot des Pfarrers, dem ein auf die Vorbereitung von Predigt und Unterricht zugeschnittenes Werk fehlt. Im «Bibeltheologischen Wörterbuch» von J. B. Bauer steht dem katholischen Seelsorger nun ein solches Werk zur Verfügung. Selbstverständlich hilft es auch dem Laien, seinem Glaubenswissen jene biblische Vertiefung zu geben, die der frühere Katechismusunterricht vermissen ließ. Das «Bibeltheologische Wörterbuch» ist ein ideales Weihnachtsgeschenk für Priester und Seminaristen und für all jene, die an der theologischen Durchdringung der Bibel interessiert sind.

Ganz anderer Art ist das Buch «**Jesus**» von **Jean Guitton**, das ebenfalls im Styria Verlag herausgekommen ist (1961, 431 Seiten, Leinen Fr. 23.—). Der Verfasser ist Professor an der Sorbonne in Paris, wurde dieses Jahr in die «Académie française» aufgenommen und hat als einziger katholischer Laie die Erlaubnis erhalten, als Beobachter am Konzil teilzunehmen. Sein Buch «Jesus» ist nicht ein Leben Jesu, sondern der Rechenschaftsbericht eines zeitgenössischen Philosophen über die Gründe seines Glaubens an Jesus. Universitätsstudenten, denen vielleicht manches an der Verkündigung der Kirche als unwahrscheinlich oder unglaubwürdig vorkommt, könnte dieses Buch eine wirkliche Hilfe sein. Es ist gar nicht befangen in einer herkömmlichen Apologetik, die die Tendenz hatte, die Glaubenschwierigkeiten zu verkleinern oder zu vernebeln. Das Buch strahlt eine gewinnende Ehrlichkeit und Sauberkeit des Denkens aus. Da das Buch schon 1956 auf französisch erschien, hätte man sich gewünscht, daß die Übersetzung erweitert und in den Reflexionen über die Ostererzählungen die mit der Formgeschichte gegebene Problematik berücksichtigt würde. Ist doch diese Problematik bereits in Taschenbücher über Jesus hineingetragen worden.

Ebensowenig wie das Buch von Guitton ist «**Jesus, Stein des Anstoßes**» von **Paul Augier** eine Biographie Jesu (Styria Verlag, Graz/Wien/Köln, 1961, 160 Seiten, Leinen Fr. 10.—). Allerdings liegt es am entgegengesetzten Pol. Während Guitton eine streng methodische Reflexion bietet, könnte das Buch von Augier als Schrei der Entrüstung charakterisiert werden; der Entrüstung nämlich über das Jesusbild, das vor allem unter dem Einfluß von St-Sulpice gezeichnet wurde. Der Verfasser sagt selbst von seinem Buch, daß es «ein Werk der Polemik» sei. Situationen der heutigen Kirche und Verhalten heutiger Christen werden mit Jesusworten konfrontiert. Wer unter dem Konformismus der heutigen Kirche leidet, wird aus diesem Buch zum mindesten den einen Trost schöpfen, daß er mit seinem Leiden nicht allein ist, und feststellen, daß es manches Jesuswort gibt, das wenigstens in der Praxis im Konformismus untergegangen ist. *M. B.*

Wir wünschen unsern Lesern Gottes Gnade und Segen zum Christfest und zum neuen Jahr 1963

Redaktion und Administration der «Orientierung»

Herausgeber: Apologetisches Institut des Schweizerischen Katholischen Volksvereins, Zürich 2, Scheideggstrasse 45, Tel. (051) 27 26 10 / 11.
Druck: H. Börsigs Erben AG, Zürich 8.

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

Abonnementspreise: Schweiz: **Gönnerabonnement jährlich Fr. 18.—; Abonnement jährlich Fr. 13.50; halbjährlich Fr. 7.—.** Einzahlungen auf Postcheckkonto VIII 27842. — **Belgien-Luxemburg:** Jährlich bFr. 190.—. Bestellungen durch Administration Orientierung. Einzahlungen an Société Belge de Banque S. A., Bruxelles, C. C. P. No 218 505. — **Deutschland:** DM 13.50/7.— Best- und Anzeigenannahme durch Administration Orientierung, Scheideggstr. 45, Zürich 2. Einzahlungen an Volksbank Mannheim, Mannheim, Konto Nr. 785, Psch A. Ludwigshafen/Rh., Sonderkonto Nr. 12975 Orientierung. — **Dänemark:** Jährlich Kr. 25.—. Einzahlungen an P. J. Stäubli, 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:** Jährl. Lire 2000.—. Einzahlungen auf c/c 1/4444 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. 80.—. USA: jährlich \$ 4.—.

DAS ÖKUMENISCHE GESPRÄCH IN TYROLIA-GESCHENKTASCHENBÜCHERN

Dr. Max Brändle

Kirche, Papst, Maria 178 Seiten
Ehe, Moral und Volksfrömmigkeit 180 Seiten
Bibel, Sakramente, Liturgie 176 Seiten

Neu:

Weltbild und Glaube 192 Seiten (mit Gesamtregister)

In diesen vier Bändchen des Schweizer Theologen sind Antworten auf Fragen katholischer und evangelischer Christen (erschienen in der Zeitung «Die Tat») enthalten.

Glanzfoliakaschiert je Fr. 5.80

NEU BEI IHREM BUCHHÄNDLER

TYROLIA-VERLAG Innsbruck - Wien - München

A. EBNETER **Luther und das Konzil**
48 Seiten, DM/sFr. 3.40

Eine wohldokumentierte Studie über Luthers Lehre und Stellung zum Konzil. Unerlässlich für das ökumenische Gespräch über Konzil und kirchliche Autorität.
«Orientierung», Scheideggstrasse 45, Zürich 2